فهرس ما في هذا الكتاب

تم الفهرس من المجلد الاول من كتاب الفرائد

بسم الله الرحمن الرحيم وبك العون يا معين

الحمد لمن منح لنا كنز درر الهداية وغرر الوقاية مقدار الكفاية وعصمنا من جان الجهل والغواية في البداية
والنهاية والصلوة علي نبيه محمد المخصوص بكمال العناية وبمعراج الدراية وعلى آله واصحابه الذين خاضوا
في ملتقى ابحر الولاية فبعد ما وصلوا الي الغاية استخرجوا منها فرائد الشرايع بكمال الرعاية ثم علقوها
علي اعناق الرجال بسلك الرواية **وبعد** فيقول الفقير الي رحمة ربه الاكرم اسمعيل بن سنان
الشيواسي لين الله قلبه القاسي وازال قبضه الوسواسي لما كنت اذاكر كتاب ملتقى الابحر في الفقه
الذي صنفه الامام الهمام قدوة العلماء المتاخرين زبدة الفضلاء المتبحرين فريدا وانه وحيد زمانه
الشيخ ابراهيم بن محمد الحلبي افاض الله عليه سجال العفو والغفران واسكنه بحبوحة الجنان فحينا من
الاحيان قال لي بعض الاخوان ان هذا الكتاب فاخر وسفر ذاخر مشتمل علي مسائل المتون الاربعة مع زيادات
ماخوذة من مسائل الهداية ومجمع البحرين لكن لم يسمع احد تصدي لتفسير خفياته ونشر مطوياته واظهار
مكنوناته فبقي بكرا لم يكشف نقابه ولم يدق بابه ولم يتشبث ثيابه فهلا تكون له عروسا ترفع عن
وجهه النقاب وتزيل عذرته بحيث يستحسن اولوا الالباب فاجبته اولا بعدم القدرة والاستطاعة
وبعنة الطبيعة وعدم الطاقة لكنه لم يقنع بهذا الجواب وخاطبني علي وجه العتاب فقال اتكفر بانعم
الله عليك وانتم الآئه لديك وتنكر وجوب الامتثال بقول الكبير المتعال واما بنعمة ربك فحدث فعند ذلك
كنت ملزما اشد الالزام ومبرما غاية الابرام بحيث لم اقدر علي الجواب ورد الخطاب فتفكرت زمانا ثم
قلت مرحبا بما قلت لكن يلزم للاقدام علي مثل هذا الامر الخطير من الاستيذان من ولي كل الامور او وكيله
في تدبير امور الجمهور حتي لا يكون التصدي لرفع نقابه سحقا كالسفاح بل يكون حلالا كالنكاح الغراح
فقنع اذا بهذا الكلام وجعل يقول يا ولي الالهام الهمه طريق الصواب والسداد فانك المسؤل لنيل
العصمة والرشاد ثم بعد برهة من الزمان رأيت بين النوم واليقظة كاني شرعت في بناء المنزل العظيم والبيت
الفخيم فاذا بهاتف يهتف من قبل الرحمن ويقول لك البشارة بانك تتم هذا البنيان وينتفع به الغائبون
والحاضرون في البلدان فحصل لنا مثل ما حصل ليعقوب النبي عليه صلاة الله وسلامه حين بشر بابنه
يوسف الصديق حيث انفتح عين البصيرة بعدما ابيضت وانطلق لساني بعدما كلت فشرعت بعون
الله وتوفيقه في اليوم الثالث من شعبان المعظم المنتظم في سلك شهور سنة احدي وثلثين والف
ثم بقيت في التسويد سنتين وسبعة ايام بناء علي وقوع معاساة الحروب والفتن وشدايد البلايا

والمحن ثم انه ليس غرضي ان اعد نفسي من زمرة المصنفين هيهات هيهات بل الدعوات الصالحات
من الناظرين في هذه الورقات فان فاتني منهم الثناء الجميل في العاجل فحسبي ما ارجو من الثواب
الجزيل في الآجل مع اني لمقر بعدم الاستطاعة وقصور الباعة وكون شروعي في هذا الامر الخطير من
الفضاعة ومن البين ان كتابة الاشل من الضياعة فاذا وقع فيه سهو فمن شوم الآثام وان اتفق شيء
فرميه من غير رام وما احسن من قال ومن ذا الذي ترضي سجاياه كلها كفي المرء نبلا ان تعد معايبه
وانا اسئال الله واهب العطايا ورافع الذنب والخطايا ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ووسيلة الي
شفاعة نبيه الجسيم محمد الموصوف بالخلق العظيم وسميته فرائد ملتقى الابحر ليطابق اسمه مسماه
وخدمت به السلطان الاعظم الخاقان المعظم خادم الحرمين الشريفين سلطان البرين والبحرين حامي بلاد
اهل الايمان ماحي آثار الكفر والطغيان ناصر الشريعة القويمة سالك الطريقة المستقيمة قهرمان
صناديد القروم خاقان الترك والديلم والروم حسام الملة والدين صمصام الاسلام والمسلمين
مالك الامامة الكبري والسلطان الباهر وارث الخلافة العظمي كابرا عن كابر شارع مشارع السنة السنية
قامع مقامع البدع الردية مرغم انوف الزنادقة والملاحدة والجبابرة معفر جباه الفراعنة والاكاسرة
صالح مصالح عباد الله فاتح مغالق بلاد الله خافض رؤس الجاهلين في اسفل السافلين ورافع اسماء
العالمين الي اعلي عليين ولعمر الله لا ياتي الزمان بمثله ان الزمان بمثله لبخيل لانه فحل بسطوع دولة الايام
واضمحل به سطوة الظلمة واللئام بحيث كان ايام دولته تواريخ الايام فلا غرو يليق ان يصرف جميع الاوقات الي دعاء
دوام دولته وزيادة عزه وشوكته اللهم يسر له الفتوحات العظيمة والغزوات الفخيمة بحرمة الانبياء والمرسلين
والملائكة المقربين الا وهو امير المؤمنين وامام المتقين المجاهد في سبيل الله الملك المستعان السلطان ابن السلطان
ابو المظفر السلطان مراد خان ابن السلطان احمد خان ابن السلطان محمد خان من سلاطين آل عثمان خلد الله سبحانه
وتعالى ملكه وسلطانه وافاض علي العالمين عدله واحسانه وابد عزه ودولته وزاد شوكته وقوته وجعل بسيط
الارض كلها مملكته وما برح الظفر عن خوافق راياته اينما نشرت وما انفك الفتح عن ملازمة عساكره حيثما حشرت
اللهم كما ايدته لاعلاء كلمتك فايده وكما نورت خلده لنظم مصالح خلقك فخلده آمين والله ولي التوفيق وبتحقيق
الامنية حقيق حسبنا الله ونعم الوكيل **كتاب الطهارة** الكتاب في اللغة اما مصدر بمعني الجمع كالخطاب سمي به
المفعول للمبالغة او فعال بمعني المفعول كاللباس وفي الشريعة عبارة عن طائفة من المسائل اعتبرت مستقلة شملت انواعا
اولم تشمل والطهارة في اللغة النظافة وفي الشريعة ازالة النجاسة الحقيقية والحكمية بمزيلها طبعا كالماء او شرعا كالتراب عما
يتعلق به الصلوة كالبدن والثوب والمكان كذا قالوا ورده بعضهم حيث قال الطهارة في الشرع نظافة المحل عن النجاسة حقيقية
كانت او حكمية وسواء كان لذلك المحل تعلق بالصلوة كالبدن والثوب والمكان اولم يكن كالاواني والاطعمة ومن خصها بالاول
فقد اخطأ انتهي وقال المولي الفاضل الشهير بتعاقب زاده في تعليقاته علي صدر الشريعة التخصيص بالاول صحيح

ورده ذلك البعض ساقط لان نظافة مثل الاواني والاطعمة مما لا تعلق له بالصلوة ومراد القوم تعريف الطهارة المتعلقة بالصلوة لا لمطلق الطهارة وهذا ظاهر لا ريبة فيه يقول الفقير لو كان مرادهم تعريف الطهارة المخصوصة لا لتعريف مطلق الطهارة لم يذكروا في كتبهم في كتاب الطهارة كيفية طهارة السيف والمرآة والفرش وغيرها اللهم الا ان يقال انه استطرادي لكنه بعيد تدبر قيل واضافة الكتاب الى الطهارة من قبيل اضافة خاتم فضة ويحتمل ان يكون بمعنى اللام وقال بعض الفضلاء في كون الاضافة من قبيل خاتم فضة بحث اذ لا بد فيها من كون المضاف اليه مبينا للمضاف وهو ههنا غير متصور فان المراد بالطهارة ههنا ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية وبالكتاب طائفة من المسائل الفقهية فانى يصح حمل الاولى على الاخرى حتى يتصور ان يكون المضاف اليه مبينا للمضاف الا ان يقال يجوز ان يكون تقدير الكلام كتاب مسائل الطهارة كما ذكره المولى الشهير بابن الملك فحينئذ يصح البيان لانا نقول لا يجدي ذلك نفعا اذ يصير اضافة الكتاب الى المسائل لا الى الطهارة والكلام في كون اضافته الى الطهارة بمعنى من ويحتمل ان يكون هذه الاضافة بمعنى في اذ يصح ان يقال هذا الكتاب في الطهارة بناء على التوسع الشايع كما يقال هذه الآية في تحريم الخمر وتلك القصيدة في مدح فلان اي في بيانهما وشانهما على ما حققه الفاضل الشريف في اوائل شرح المفتاح انتهى ما قاله بعض الفضلاء يقول الفقير ان شئت تفصيل المقام فاستمع بما نتلو عليك من كلام الفاضل مولانا دمن كل الوجوه اعلانا عبد الرحمن الجامي قدس سره السامي وهو هذا اعلم ان المضاف اليه اما مباين للمضاف او ان كان ظرفا له فالاضافة بمعنى في والا فهي بمعنى اللام واما مساو كليث واسد او اعم مطلقا كاحد اليوم فالاضافة على التقدير ممتنعة لعدم الفائدة واما اخص مطلقا كيوم الاحد وعلم الفقه وشجر الاراك فالاضافة ايضا بمعنى اللام واما اخص من وجه فان كان المضاف اليه اصلا للمضاف فالاضافة بمعنى من والا فهي ايضا بمعنى اللام فاضافة خاتم الى فضة بيانية واضافة فضة الى خاتم بمعنى اللام كما يقال فضة خاتمك خير من فضة خاتمي ثم قال واعلم انه لا يلزم فيما هو بمعنى اللام ان يصح التصريح بها بل يكفي افادة الاختصاص الذي هو مدلول اللام فقولك يوم الاحد وعلم الفقه وشجر الاراك بمعنى اللام مع انه لا يصح اظهار اللام فيه وقال الفاضل عصام الدين عليه الرحمة في كل حين في حواشيه الانسب بحسب المعنى ان يكون اضافة اليوم الى الاحد والعلم الى الفقه والشجر الى الاراك بيانية واظهار من فيها خال عن التكلف الا ان ائمة العرب جعلوها لامية ولا يظهر ما دعاهم اليه وكذا الاضافة في كل رجل اي كل هو رجل ومصحح حمل المفرد على كل مع انه متعدد لانه متناول للمتعدد على سبيل البدل انتهى كلام هذين الفاضلين اذا تقرر هذا فالكتاب لا يخ اما ان يكون عبارة عن الالفاظ او المعاني او النقوش او من مجموع هذه الامور الثلثة او عن اثنين منها فهذه سبع احتمالا فان كان الاول فالانسب ان يكون الاضافة بمعنى في بتقدير البيان او بدونه بناء على ان الظرفية والمظروفية بين الالفاظ والمعاني مجازية فيجوز ان يكون كل منهما ظرفا للآخر باعتبار وان كان الثاني يكون الاضافة من قبيل اضافة العام الى الخاص وان كان الثالث فالاضافة فيه كالاضافة في الاول ويعلم من

هذا

هذا بيان الاضافة في الوجوه الاربعة الاخيرة تدبر ثم اعلم ان مشروعات الشارع على اربعة انواع حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله فيه غالب كحد القذف وما اجتمع فيه حقان وحق العبد فيه غالب كالقصاص فاما حقوق الله خالصة فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي انواع اصول ولواحق وزوائد وعقوبات كاملة كحد الشرب وحد الزنا وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير سابقية سبب بوجبه كخمس الغنائم والمعادن واما حقوق العباد فكثيرة منها المعاملات المالية كالبيع وغير المالية كالنكاح والطلاق ثم اختص الايمان وما يتلوه باصول الدين فبقيت الاحكام الاخر وهي التي نحن فيه ثم قدمت من بينها الصلوة لانها اقوى اركان الاسلام بعد الايمان بالله تعالى قال الله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وقال النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين ومن اراد نصب خيمة بداء بنصب العماد على ان في اسم الصلوة ما يدل على انها تالية الايمان لان المصلي هو التالي للسابق قال الشاعر ولا بد لي من ان اكون مصليا اذا كنت ارضى ان يكون لك السبق وفي الجوهري يقال صلى الفرس اذا جاء مصليا وهو الذي يتلو السابق ثم قدمت الطهارة لانها شرطها والشرط مقدم على المشروط ثم اختصت الطهارة بالبداية من بين سائر الشروط لانها لا تسقط بعذر من الاعذار ورده بعضهم بان النية ايضا شرط لا يسقط بعذر من الاعذار فالاولى ان يعلل بانها اقدم تحققا بالنسبة الى النية لاقترانها بالتحريمة المتاخرة عن الطهارة قطعا وبانها مختصة بها بخلاف النية لعموم نسبتها الى جميع العبادات انتهى كلام الراد يقول الفقير كون الطهارة اقدم من النية تحققا واختصاصها بها بخلاف النية انما يفيد ان تقديم الطهارة على النية فقط لا تخصيص الطهارة بالتقديم من بين سائر شروطها والكلام في الثاني دون الاول فالاولى ان يعلل بكثرة المباحث المتعلقة بالطهارة على ما لا يخفى وانما افرد الطهارة مع كثرة الطهارات لان الاصل ان المصدر لا يثنى ولا يجمع لكونها اسم جنس يشتمل جميع انواعها وافرادها فلا حاجة الى لفظ الجمع ومن جمعها كصاحب الهداية وغيره نظر الى ان انواعا مختلفة فقصد الاشارة الى تعدد انواعها بل قصد التصريح بها كما افصح عنه صاحب غاية البيان حيث قال في شرح الهداية انما ذكر الطهارات بلفظ الجمع تصريحا لارادة انواع الطهارة لانها لو ذكرت بلفظ المفرد لكان فهم الانواع على سبيل الاحتمال لا القطع لان الجنس واقع على الادنى مع احتمال الكل وقال صاحب العناية انما جمع الطهارات نظرا الى انواعها ولا يشكل بالصلوة والزكوة لان الاتيان بالجمع في مثله احد الجائزين فلا يرد تركه نقضا يقول الفقير وبهذا البسط والبيان ظهر سقوط رد صاحب الاصلاح والايضاح ههنا على صاحب الوقاية بتغيير لفظ الطهارة الى الطهارات ورده على صدر الشريعة ايضا بقوله فان قلت الطهارة اسم جنس فيشتمل الانواع والافراد فلا حاجة الى لفظ الجمع قلت بل الحاجة اليه قائمة فانه لو اتى بلفظ الواحد لما دل على ان ههنا اجناسا يشملها الطهارة

فجمع ليدل على ذلك انتهى وذلك لان الدلالة على ذلك في العنوان ليس بامر واجب حتى يلزم لاجلها الاحتياج الى تبان
لفظ الجمع بل انما هي من احد الجائزين فمن نظر الى ذلك اتى بلفظ الجمع ومن نظر الى ان الاصل في المصدر ان لا يجمع اتى
بلفظ المفرد واكتفى بافهام تعدد انواع الطهارة من المسائل الآتية ثم انه يقول الفقير قولهم ان المصدر لا يثنى
ولا يجمع لكونه اسم جنس كلام تلقته العلماء بالقبول وهو مشعر بان المصدر يقع على الاثنين كما يقع على الجمع وهو
بظاهره ينافي قولهم ان اسم الجنس فرد لا يقع على العدد المحض كالاثنين بل انما يقع على الواحد اما حقيقيا
او اعتباريا على ما صرح به ائمة الاصول تدبر في جوابه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين تبركوا بتقديم الآية الدالة على فرضية
الوضوء على حكمها وان كان القاعدة في الدعاوي تقديم المدعي ومعنى اذا قمتم الى الصلوة اذا اردتم القيام الى
الصلوة على طريق ذكر المسبب وارادة السبب الخاص وذلك مجاز شائع كذا في الغاية وسائر شروح الهداية
وغيرها اخذا من التفاسير وقال المحشي الفاضل المعروف بيعقوب باشا بعد حل المقام بهذا الوجه وفيه كلام
وهو انه لا حاجة اليه اذ يقال قام الى الشيء اي توجه اليه وقصد نحوه انتهى يقول الفقير فيه بحث لانه ان اراد
انه يقال قام اليه ويراد المعنى المذكور بطريق المجاز فمسلم لكن لا نم رجحان هذا التجوز على التجوز المذكور حتى يرد عليه
ان يقال لا حاجة اليه عند مساغ الحمل على هذا بل تقرر في كتب التفاسير رجحان الاول حتى ان صاحب الكشاف
فسر الآية المذكورة بالمعنى الاول وبينه بما لا مزيد عليه ثم قال وقيل ومعنى قمتم الى الصلوة قصدتموها لان من
توجه الى الشيء وقام اليه كان قاصدا له لا محالة فعبر عن القصد له بالقيام اليه وقال الفاضل التفتازاني في حاشية
الكشاف في ذلك المقام لا اخفاء ولا خلاف في ان ليس وجوب الوضوء في حال القيام الى الصلوة لانه ان اريد به
مباشرة الصلوة عقب القيام يلزم ان يكون الوضوء في الصلوة او بعدها وان اريد القيام المنتهي الى الصلوة
يلزم ان يكون الوضوء متصلا بالصلوة بعد القيام فجعل القيام مجازا عن ارادته بعلاقة كونه مسببا عنها او عن
قصد الصلوة بعلاقة كونه من لوازم التوجه الى الصلوة فعبر عن لازم الشيء بالقيام اليه والتوجه ثم قال واختار
الوجه الاول لان في الثاني نوع تكلف فان قيل لم ذكر الله تعالى ههنا وفي الطهارة الكبرى بان حيث قال
وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يعكس او لم يذكر باذا فيهما او بان فيهما قلنا لان اذا يستعمل في الاشياء الغالبة
الوجود والقيام الى الصلوة بالنسبة الى ديانة المسلم كذلك بخلاف ان فانها تستعمل في الاشياء المترددة الوجود
والجنابة كذلك ثم قال بعضهم ان في الآية صنعة التفات نظرا الى ظاهر العدول من الذين آمنوا الى خطاب قمتم
وليس كذلك لان كلا من الغيبة والخطاب هنا في محله فقول هذا البعض خروج عن سنن العربية وهو ظاهر لمن
له ادنى دربة في قواعد العربية ثم ان ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة وان لم يكن محدثا
والاجماع على خلافه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصلوات الخمس بوضوء واحد يوم الفتح فقال عمر
رضي الله عنه صنعت شيئا لم تكن صنعته فقال صلى الله عليه وسلم عمدا فعلته يا عمر فقيل مطلق اريد به التقييد

والمعنى

والمعنى اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون وقيل الامر فيه للندب وقيل كان ذلك في اول الامر ثم نسخ وقال المولى
الفاضل الشهير بقاضي زاده وهو ضعيف لقوله عليه السلام المائدة آخر القرآن فاحلوا حلالها وحرموا حرامها
كذا في تفسير البيضاوي فان قيل قد ظهر مما ذكرنا ان الحدث شرط للطهارة ولا يخفى ان الطهارة شرط للصلوة
فيكون الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط مع انه ينافيها قلنا ان شرط الصلوة وجود الطهارة
لا وجوبها والحدث شرط لوجوب الطهارة لا لوجودها فلا يتكرر الاوسط ولا يلزم كون الحدث شرطا للصلوة
فان قيل ان الحدث علة لانتقاض الطهارة فكيف يكون شرطا لوجوبها قلنا انه علة لانتقاض الطهارة
التي كانت وشرط لوجوب الطهارة التي ستكون فلا منافاة بينهما ثم قيل هذه الآية مدنية وقد فرضت الصلوة
بمكة فيلزم كون الصلوة بلا وضوء الى حين نزلتها اجيب بوجوه احدها منع بطلان اللازم بتجويز الصلوة
بلا وضوء قبل تحقق توقفها عليه من جهة الشارع وثانيها جواز ثبوت الوضوء بالوحي الغير المتلو كتعليم
جبرئيل عم وثالثها جواز الاخذ من شرايع من قبلنا كما يدل عليه ما روي عنه عليه السلام حين توضأ ثلثا
قال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي لا يقال اذا ثبت الوضوء باحدى هاتين الطريقتين فما فائدة
نزول الآية لانا نقول ان الوضوء لما لم يكن عبادة محضة بل وسيلة للصلوة كانت مظنة ان لا يعتني المسلمون
بشانه ويتسامحوا في رعاية اركانه فمست الحاجة الى نزول المتلو المتواتر السرمدي في كل زمان على كل لسان
في حق الوضوء ولك ان تقول لم لا يجوز ان يكون ثبوت نفس الوضوء باحد هذين الوجهين المذكورين
والآية انما نزلت لاثبات فرضية الوضوء لا لاثبات نفسه فلا اشكال وانما قدم الوضوء على سائر انواع الطهارة
لانه اكثر ما يحتاج اليه المسلمون واوفى فهو بالتقديم اولى ففرض الوضوء غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس
الفرض في اللغة القطع والتقدير يقال فرض الخياط الثوب اي قطعه او قدره وقد يكون بمعنى البيان كقوله تعالى
سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وقد يكون بمعنى الايجاب قال بعضهم الفرض حقيقة في معنى التقدير
لانه غالب الاستعمال فيه لاستعماله في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائض لكونها
سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز
فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل من معانيه الى قرينة وفي
الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكمه ان يستحق العقاب تاركه بلا عذر ويكفر جاحده وقد يطلق الفرض على
ما يفوت الجواز بفوته ولا ينجبر بجابر ويسمى الاول فرضا قطعيا وفرضا اعتقاديا والثاني فرضا عمليا وفرضا اجتهاديا
والمراد ههنا هو المعنى الاول لانه قال على وفاق ما في الهداية ففرض الوضوء غسل الاعضاء الثلثة ومسح
الرأس غير مقيد فيها بشيء من الحدود الخلافية وكذا المسح لم يقيد فيه بربع الرأس ولا شك ان اصل المسح وغسل
الاعضاء الثلثة قطعي الثبوت بالآية المذكورة انما الخلاف في مقدار المسح وحدود الاعضاء الثلثة بخلاف
ما ذكره صاحب الوقاية والكنز فانهما قالا فرض الوضوء غسل الوجه واليدين مقيدا بالحدود الخلافية ومسح

ربع الرأس لانه لا يمكن ان يجعل الفرض في عبارتهما الا على المعنى الثاني والا لما صح عد مسح ربع الرأس والحدود الخلافية من فرض الوضوء اذ لا يكفر في شيء منها الجاحد لكونه مجتهدا فيه والعجب من صاحب الدرر والغرر انه قال والمراد بالفرض هاهنا هو المعنى الاول ثم جعل الحدود الخلافية ومسح ربع الرأس منه وقال المحشي الفاضل اخي جلبي في حواشيه على صدر الشريعة بعد ما عرف الفرض بانه ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ويكفر جاحده لا يقال من جملة الفرائض مسح ربع الرأس ولا يكفر جاحده ولا يأثم لانه مجتهد كمالك والشافعي وغيرهما لانا نقول الجاحد من لا يكون ماولا وكل من هؤلاء الاجلاء الذين قال بعضهم بالاستيعاب وبعضهم بالاقل كالشعرة والشعرتين وبعضهم بالاكثر لا يعد جاحدا الا ان كل واحد منهم ماول انتهى يقول الفقير ليس السؤال بمرتبة حتى يحتاج الى الجواب بما ذكره لان المراد بالفرض في عبارة الوقاية هو الفرض الاجتهادي على ما بيناه فيكون مسح ربع الرأس مما لا يكفر جاحده لا يضره لان حال الفرض الاجتهادي هذا والوجه ما بين قصاص الشعر واسفل الذقن وشحمة الاذنين قال صاحب النهاية وفي الديوان قصاص الشعر بفتح القاف وضمها يعني وهو منتهاه في الرأس وغايته والذقن بالتحريك مجمع اللحيين جمعه اذقان وشحمة الاذن معلق القرط وكذا في القاموس قال صاحب الهداية وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الاذن لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها انتهى قال صاحب العناية اعترض عليه بان الثلاثي لا يكون مشتقا من المنشعبة وليس بشيء لان ذلك في الاشتقاق الصغير واما في الاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين كلمتين تناسب في اللفظ والمعنى فهو جائز انتهى وقال المولى الفاضل سعدي افندي المرحوم والقول باشتقاق الثلاثي من المزيد اذا كان المزيد اشهر في المعنى الذي يشتركان فيه شائع كما جعل صاحب الكشاف الرعد مشتقا من الارتعاد لانه اشهر في معنى الاضطراب انتهى وفي كلام صاحب النهاية اشارة اليه بل تصريح به حيث قال غرضهم من ذكر الاشتقاق بيان حقيقة معنى تلك الكلمة فجاز ان يكون المنشعبة اشهر واقرب الى الفهم من الثلاثي لكثرة استعمالها فصح ذكر الاشتقاق لايضاح معناه وان لم يكن المنشعبة اصلا له فيفرض غسل ما بين العذار والاذنين خلافا لابي يوسف رحمه الله عذار اللحية جانباها استعير من عذاري الدابة وهما ما على خديها من اللجام وما بينه وبين الاذنين البياض الذي بين العذار والاذن فيفرض غسله لان ما تحت الشعر انما لم يفرض غسله لاستتاره بالشعر فكانه خرج عن كونه وجها ولا استتار فيما وراء العذار الى الاذن فيحتسب من الوجه خلافا لابي يوسف رحمه الله لان البشرة التي تحت الشعر في العذار اذا لم يجب غسلها فما وراءها وهو البياض اولى ان لا يجب وان كان انظا وامر دفغسله واجب اتفاقا والمرفقان والكعبان يدخلان في الغسل الجمهور على دخول المرفقين والكعبين في المغسول ولذلك قيل كلمة الى في الآية بمعنى مع كقوله تعالى ويزدكم قوة الى قوتكم وقيل كلمة الى تفيد الغاية مطلقا واما دخولها في الحكم وخروجها عنه فلا دلالة لها عليها وانما يعلم ذلك من خارج ولما لم يكن في الآية دليل وكانت الايدي متناولة للمرفقين والارجل متناولة للكعبين حكم بدخول الغاية في الحكم

احتياطا

احتياطا كذا في تفسير البيضاوي والكعب هو العظم الناتي المتصل بعظم الساق من طرفي القدم لما روى هشام عن محمد انه المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك لانه في كل رجل واحد كالمرفق في اليد وقد ثني الكعب في الآية فتعين ان المراد الاول والا لم يظهر للعدول الى التثنية فائدة وهاهنا سؤال وجواب تركناهما فليطلب من الدرر وغيره والمفروض في مسح الرأس قدر الربع والمراد بالفرض هاهنا وفي قوله فيفرض غسل ما بين العذار وفي قوله يفرض ربع اللحية الفرض الاجتهادي لا المعنى الاول على ما بين وقيل يجزئ وضع ثلث اصابع قال في الهداية وفي بعض الروايات قدره اصحابنا بثلثة اصابع من اصابع اليد وخطاء بعضهم عبارته حيث قال ولا يخفى ان الصحيح بثلث اصابع لان الاصبع مؤنث انتهى يقول الفقير المخطئ مخطئ لان لفظ الاصبع يؤنث ويذكر قال في الصحاح الاصبع يؤنث ويذكر وقال في القاموس الاصبع مثلثة الهمزة وقد يذكر فقد ظهر ان ثلثة اصابع ايضا صحيح ثم اعلم ان مسئلة مسح الرأس في المقدار بخمسة قولان من اصحابنا احدهما مقدار الناصية وهو ربع الرأس والآخر مسح مقدار ثلث اصابع وقول من الشافعي وهو ادنى ما يطلق عليه اسم المسح وهو شعرة او ثلث شعرات وقول من مالك وهو مسح جميع الرأس وقول من الحسن البصري وهو مسح اكثر الرأس كذا ذكر في النهاية قال صاحب الاصلاح والايضاح اعلم ان العلماء قد اختلفوا في مقدار المفروض من الرأس فعن اصحابنا فيه ثلث روايات في ظاهر الرواية مقدر بثلث اصابع من اليد مطلقا وفي اختلاف زفر ويعقوب مقدر بربع الرأس وذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي والشيخ ابو جعفر الطحاوي مقدار الناصية ثم قال فيما نقل عنه فمن قصرها على الاثنين غير فارق بين التقدير بالربع والتقدير بالناصية لم يصب انتهى قال الفاضل الشهير بقاضي زاده في تعليقاته على صدر الشريعة قلت فيه نظر اذ لا يفهم مما نقله من الاقوال ان يكون الروايات عن اصحابنا ثلثا بحسب الحقيقة والمعنى فان ما ذكره الشيخ ابو الحسن الكرخي والشيخ ابو جعفر الطحاوي من مقدار الناصية هو مقدار ربع الرأس بعينه يرشدك اليه قول صاحب الهداية والمفروض في مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس حيث فسر مقدار الناصية بربع الرأس فلم يكن ما ذكره الشيخان رواية مغايرة لرواية ربع الرأس في المعنى بل في اللفظ فقط وانما يتوهم المغايرة لو كان ما ذكراه هو الناصية لا مقدار الناصية فمن قصر الرواية من اصحابنا في مقدار مسح الرأس على الاثنين فقد نظر الى الاتحاد المعنوي بين العبارتين واصاب ثم اجزاء وضع ثلث عن المسح بالاتفاق في رواية وفي بعضها يجزيه عند محمد مدها او لم يمد لانها اكثر اصابع اليد فاقيم مقام الكل وعندهما لا يجزيه لان المعتبر ربع الرأس وذا لا يحصل بوضع ثلث اصابع كذا في ابن الملك ولو مد اصبعا او اصبعين لا يجوز يعني لو وضع اصبعه على رأسه فمدها مقدار ربع الرأس لم يجز عندنا خلافا لزفر وكذا الخلاف في الاصبعين اذا مدنا كذلك لكن لو مسح بالابهام والسبابة مع ما بينهما من الكف يجوز عندنا مع انه يصح ان يقال مسح بالاصبعين قيد بالمد لانه لو مسح باصبع واحدة بمياه في مواضع جاز اتفاقا ولو مسح باصبع واحدة بجوانبها الاربع لا يجوز اتفاقا في الاصح ودليل زفر ان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال ما دام

في محلّه وجميع الرّأس محلّ المسح فيجوز ولنا انّ المسح حصل بوضع الاصبع وبمدّها انفصلت البلّة عن المحلّ الممسوح حكمًا فصار مستعملًا فالمسح بعده يكون بماءٍ غير طهور كذا في ابن الملك ويفرض ربع اللّحية في رواية والاصحّ مايلاقي البشرة قال صدر الشّريعة امّا اللّحية فعند ابي حنيفة رحمه الله مسح ربعها فرض لانّه لمّا سقط غسل ماتحتها من البشرة صار كالرّأس وعند ابي يوسف رحمه الله كلّها فرض لانّه لمّا سقط غسل ماتحتها اقيم مسحها مقام غسلها تحتها فيفرض مسح الكلّ بخلاف الرّأس فانّه اذا كان عاريًا عن الشّعر لايجب غسل كلّه ولا مسح كلّه وقد ذكر انّ المراد بالرّبع ربع مايلاقي بشرة الوجه منها اذ لايجب ايصال الماء الي ما استرسل من الذّقن خلافًا للشّافعيّ وفي اشهر الرّوايتين عن ابي حنيفة مسح مايستر البشرة فرض وهو الاصحّ المختار وسنّته الظّاهر انّها علي صيغة الافراد بقرينة قوله وفرض الوضوء بصيغة الافراد ايضا ثمّ انّه قد اختلف عبارات المشايخ في تعريف السّنّة فقال قوام الدّين الاتقانيّ في غاية البيان السّنّة مافي فعله ثواب وتركه عتاب لاعقاب ثمّ قال وانّما قلت في تركه عتاب احترازًا عن النّفل وانّما قلت لاعقاب احترازًا عن الفرض والواجب ثمّ قال وهذا التّعريف ابدعه خاطري في هذا المقام ثمّ قال وما قيل السّنّة الطّريقة المسلوكة في الدّين ففيه نظر انتهي يقول الفقير الظّاهر انّ وجه النّظر هو انّ هذا التّعريف ليس بمانع عن دخول الاغيار لتناوله الواجب والفرض لانّ كلّ واحد منهما طريقة مسلوكة في الدّين لامحالة وقال صاحب العناية هي الطّريقة المسلوكة في الدّين وحكمها ان يثاب علي الفعل ويستحقّ اللّائمة علي التّرك لاغير انتهي يقول الفقير الظّاهر ان يجعل قوله وحكمها آه قيدا داخلا في التّعريف ليحترز به عن الواجب والفرض لكن هذا خلاف الظّاهر لانّ سياق كلامه يقتضي ان يتمّ التّعريف عند قوله في الدّين ثمّ يبيّن حكمها بقوله وحكمها آه ولو قال هي الطّريقة المسلوكة في الدّين ويثاب علي الفعل آه لكان اولي وابعد عن المشاحة وما يدلّ علي كون قوله وحكمها آه قيدًا داخلًا في التّعريف وان كان خلاف الظّاهر انّه انّما زاد هذا القيد بعد ان رأي نظر صاحب الغاية فيما قيل وقال الجمهور السّنّة ما واظب عليه النّبيّ صلّي الله عليه وسلّم مع تركه احيانا وقد طعن فيه صاحب الاصلاح والايضاح حيث قال بعد ذكره هذا هو المشهور في حدّها المسطور في الكتب وفيه قصور لانّ ما واظب عليه الخلفاء الرّاشدون ايضا من السّنّة الا تري الي ما قال صاحب الهداية في التّراويح والاصحّ انّها سنّة لانّه واظب عليها الخلفاء الرّاشدون وقال صاحب النّهاية والدّليل علي كونها سنّة قوله عليه السّلام عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين من بعدي انتهي قال الفاضل الشّهير بقاضي زاده ليس هذا بشيء لانّه ان اراد انّ ما واظب عليه الخلفاء الرّاشدون ايضا من سنّة رسول الله فممنوع جدًّا الا يري الي قوله عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين من بعدي كيف جعل سنّة الخلفاء الرّاشدين قسيما لسنّة نفسه الكريمة وان اراد انّ سنّة الخلفاء الرّاشدين ايضا من مطلق السّنّة فمسلّم لكن ما عرّفه الجمهور سنّة الرّسول عليه السّلام لا مطلق السّنّة وقد افصح عنه صاحب المحيط حيث قال السّنّة سنّتان سنّة الرّسول وسنّة اصحابه فسنّة الرّسول هي الطّريقة المسلوكة التي فعلها الرّسول عم

وواظب

وواظب عليها كركعتي الفجر والاربع قبل الظّهر واشباههما وسنّة الصّحابة هي الطّريقة التي سلكها الصّحابة وواظبوا عليها كالتّراويح فانّها يقال لها سنّة عمر رض لانّه فعلها وواظب عليها انتهي ماذكره صاحب المحيط يقول الفقير ويمكن ان يقال انّ التّراويح وان لم يكن ممّا واظب عليه النّبيّ صلّي الله عليه وسلّم حقيقة الّا انّها ممّا واظب عليها حكمًا حيث تبيّن العذر في ترك المواظبة كما يشعر به قول صاحب الهداية والنّبيّ عم بيّن العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان يكتب علينا بعد قوله لانّه واظب عليها الخلفاء الرّاشدون وكذا يشعر به قول صاحب العناية في شرحه فان قيل لو كان سنّة لواظب عليها النّبيّ عليه السّلام ولم يواظب اجيب بانّه بيّن العذر في ترك المواظبة آه فانّ المفهوم من قوليهما انّه ممّا واظب عليه النّبيّ عليه السّلام حكمًا ببيان العذر اذ لو كان مجرّد مواظبة الخلفاء الرّاشدين كافيا في سنّيّتها لما احتيج الي قول صاحب الهداية والنّبيّ عليه السّلام بيّن العذر ولما صحّ قول العناية فان قيل لو كانت سنّة لواظب عليها النّبيّ عليه السّلام تأمّل غسل اليدين الي الرّسغين ابتداء لانّ اليد آلة التّطهير فتسنّ البداية بتنظيفها وكونه الي الرّسغ لوقوع الكفاية به والرّسغ منتهي الكفّ وانّما قال ابتداء لانّ السّنّة غسله ابتداء وامّا نفس الغسل ففرض الي المرفقين والتّسمية قال الطّحاوي والتّسمية هي ان يقول في ابتداء الوضوء بسم الله العظيم والحمد لله علي دين الاسلام هو المنقول من السّلف وقيل انّه مرفوع الي النّبيّ صلّي الله عليه وسلّم واستدلّ علي كونها سنّة بقوله عم لاوضوء لمن لم يسمّ الله ووجه ذلك انّ لا لنفي الجنس فحقيقته تقتضي ان لاوضوء الّا بالتّسمية واليه ذهب احمد وجعل التّسمية من شروط الوضوء ولكنّا نقول المراد به نفي الفضيلة لئلّا يلزم الزّيادة علي آية الوضوء بخبر الواحد وقيل التّسمية مستحبّة قال صاحب الهداية والاصحّ انّها مستحبّة وان سمّاها في الكتاب سنّة لانّ السّنّة ما واظب عليه الرّسول عم ولم يشتهر مواظبته عليها الا تري انّ عثمان وعليًّا حكيا وضوء رسول الله صلّي الله عليه وسلّم ولم ينقل عنهما التّسمية ويسمّي قبل الاستنجاء وبعده وقال صاحب الهداية هو الصّحيح احترازًا عن قولين آخرين وذلك انّه قال بعضهم يسمّي قبل الاستنجاء لما انّ الاستنجاء سنّة من سنن الوضوء فيسمّي قبله ليقع جميع افعال الوضوء فرضها وسنّتها بالتّسمية وقال بعضهم يسمّي بعد الاستنجاء لانّ قبله حال كشف العورة وذكر الله تع حال كشف العورة غير مستحبّ تعظيما لاسم الله تع قال فخر الدّين قاضيخان والاصحّ انّه يسمّي مرّتين والسّواك اذا كان بمعني المسواك الّذي هو اسم للخشبة المعيّنة للاستياك وجب فيه تقدير المضاف اي استعمال السّواك مثلا لانّ السّنّة الاستياك لا نفسه وهو ظاهر واذا كان بمعني المصدر كما نقله المحشّي الشّهير بيعقوب باشا عن ابن الفارس من كتابه المسمّي بمقاييس اللّغة فلا حاجة الي التّقدير وهو الانسب لحصول المقصود بلا تكلّف تقدير ثمّ انّه يستاك عرضًا وطولا عند المضمضة لانّه يطيّب النّكهة ويشدّ الاسنان ويقوّي المعدة علي انّه صلّي الله عليه وسلّم كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصابع وغسل الفم بمياه والانف بمياه وانّما قال بمياه ولم يقل ثلثا ليدلّ علي انّ المسنون التّثليث بمياه جديدة وانّما كرّر قوله بمياه ليدلّ علي تجديد الماء لكلّ منهما خلافًا للشّافعيّ فانّ المسنون عنده ان يمضمض ويستنشق بغرفة واحدة ثمّ هكذا وهكذا قال صاحب الاصلاح والايضاح

اعلم ان المضمضة ليست غسل الفم وكذا الاستنشاق ليس غسل الانف بل هي عبارة عن ادارة الماء في الفم وهو عبارة
عن جذب الماء بالنفس نص على ذلك في فصل الجنائز صاحب غاية البيان فمن بدلهما بغسل الفم والانف لم يصب
يقول الفقير قال صاحب غاية البيان في فصل الجنائز المضمضة ليست بعبارة عن مجرد حصول الماء في الفم وكذا
الاستنشاق ليس بعبارة عن مجرد حصول الماء في الانف انما المضمضة ادارة الماء في فيه والاستنشاق جذب
الماء بالنفس الى الانف ولا يحصلان في الميت فيسقطان انتهى وظاهر ان غسل الفم وغسل الانف غير مجرد حصول
الماء في الفم وغير مجرد حصول الماء في الانف بل لا يمكن غسل الفم الا بادارة الماء في الفم ولا يمكن غسل الانف الا بجذب
الماء بالنفس الى الانف فيلزم لادارة الماء غسل الفم ولجذب الماء الى الانف غسل الانف فمن بدلهما بهما اراد تسهيل
فهمه على الطالبين لان غسل الفم وغسل الانف اقرب الى الفهم من المضمضة والاستنشاق واصاب والطاعن غفل
عن تغيير صاحب غاية البيان وزعم انه قال المضمضة ليست غسل الفم وكذا الاستنشاق ليس غسل الانف فقال
ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال بل هما عبارة عن ملزومهما تدبر وتخليل اللحية والاصابع هو المختار لان جبرئيل عم
امر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقيل هو في اللحية فضيلة عند الامام ومحمد رحمهما الله تع لان السنة اكمال الفرض
في محله والداخل ليس بمحل له لعدم وجوب ايصال الماء اليه بالاتفاق قال المولى الفاضل قاضي زاده في تعليقاته
على صدر الشريعة قال عصام الدين واعترض بان هذه الكلية منقوضة بغسل اليدين في ابتداء الوضوء فانه
محصل الغرض لا مكمل اذ المكمل يكون زائدا على الاصل لا محالة وبالاستنجاء والمضمضة والاستنشاق ومسح الاذنين
واجيب اما عن غسل اليدين ابتداء فبان غسلهما في نفسه فرض والسنية عائدة الى قيد الابتداء فالسنة تقديم
غسلهما وهو لا يجانس فرضا واما عن الاستنجاء فبانه تطهير الخبث والمفروض في الوضوء تطهير الحدث فلا تجانس
بينهما فيكون تطهير الخبث مكملا واما عن البواقي فبما ذكره الجمهور ان المراد بمحل الفرض محله في الجملة وباعتبارهما
وداخل الفم والانف كذلك وكذا الاذنان لكونهما من الرأس بالحديث انتهى ثم ان دليل كون تخليل الاصابع سنة
قوله عم خللوا اصابعكم كيلا تتخللها نار جهنم وانه اكمال الفرض في محله كذا في الهداية قال صاحب العناية
وقوله عم خللوا اصابعكم لا يفيد الوجوب وان كان مقرونا بالوعيد لان حديث الاعرابي والاخبار التي حكي
فيها وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر التخليل تصرفه عن افادة الوجوب والوعيد مصروف بما اذا لم
يصل الماء بين الاصابع انتهى قال الفاضل الشهير بقاضي زاده قلت فيه بحث وهو انه اذا لم يصل الماء الى ما بين
الاصابع يكون تخليلها فرضا على ما نص عليه في المعتبرات قال في مبسوط شيخ الاسلام التخليل سنة بعد وصول
الماء واما قبل الوصول ففرض وقال في المحيط الاصابع اذا كانت مضمومة وتوضأ من الاناء فتخليلها فرض
بالاجماع الى غير ذلك من مشاهير الكتب المعتبرة والكلام ههنا في سنية تخليل الاصابع والحديث المذكور مسوق
لاثبات ذلك فقوله عم خللوا اصابعكم ان كان مختصا بما اذا لم يصل الماء بين الاصابع كما هو المتبادر من قوله عم
كيلا تتخللها نار جهنم لا يتم اثبات السنية به كما لا يخفى وان لم يكن مختصا بذلك بل كان عاما لما اذا وصل اليه لا يتم

مو

مرفوق قوله كيلا تتخللها نار جهنم بما اذا لم يصل الماء الى ما بين الاصابع لان قوله كيلا تتخللها تعليل لقوله خللوا
اصابعكم فيلزم ان يكون العلة قاصرة عن افادة عموم معلولها كما ترى يقول الفقير وانت خبير بان ساحة النبي
صلى الله عليه وسلم بريئة من ان تكون العلة التي ذكرها قاصرة فيلزم ان يكون قوله عم خللوا اصابعكم مختصا بما اذا
لم يصل الماء بين الاصابع واذا كان كذلك يكون تعليل صاحب الهداية سنية تخليل الاصابع بهذا الحديث منظورا
فيه ويكون الانسب ان يقول المراد من تخليل الاصابع المبالغة في ايصال الماء بين الاصابع بعد وصول الماء
وعلى هذا يكفي لتعليله ولانه اكمال الفرض في محله من غير ذكر الحديث وتثليث الغسل لان النبي صلى الله عليه وسلم
توضأ مرة مرة اي غسل كل عضو مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله تع الصلوة الا به والمراد بالقبول الجواز وتوضأ
مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلثا ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء
الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم كذا في الهداية قال صاحب العناية رتب على الزيادة
والنقصان وعيدا وليس على ظاهره فلا بد من تأويل وهو من زاده على اعضاء او نقص عنها او زاد على الحد المحدود
او نقص عنه او زاد على الثلث معتقدا ان كمال السنة لا يحصل بالثلث فهو على ثلثة اوجه وقوله فقد تعدى
يرجع الى الزيادة وقوله ظلم يرجع الى النقصان قال الله تع ولم يظلم منه شيئا اي لم ينقص ثم قال وقول صاحب
الهداية والوعيد لعدم رؤيته سنة اشارة الى اختيار التأويل الثالث يعني اذا زاد لطمانينة القلب عند
الشك او بنية وضوء آخر فلا بأس به فان الوضوء على الوضوء نور على نور وقد امر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه
انتهى يقول الفقير اختار الوجه الثالث على توجيه الزيادة بقوله او زاد على الثلث معتقدا ان كمال السنة
لا يحصل بالثلث ولم يذكر توجيه النقص في الوجه الثالث ولا بد منه كما في الوجهين الاولين على انه يمكن ان
يقال فمن نقص او زاد معتقدا ان كمال السنة لا يحصل به بل يحصل بالنقص او الزيادة تدبر والنية النية في
الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي رحمه الله فرض لانه عبادة فلا يصح بدون النية كالتيمم ولنا انه لا يقع
قربة الا بالنية ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم لان التراب غير
مطهر الا في حال ارادة الصلوة والحال انه ينبئ عن القصد والترتيب المنصوص وهو فرض عند الشافعي
لقوله تعا فاغسلوا وجوهكم فيفرض تقديم غسل الوجه فيفرض الباقي مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم
الترتيب في الباقي خلاف الاجماع قلنا المذكور بعده حرف الواو فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على
تقديم الوجه كذا في صدر الشريعة يريد ان الفاء داخلة على غسل مجموع الاعضاء الثلثة لا غسل الوجه فقط
وعلى مجموع الغسل والمسح لا الغسل وحده فلا دلالة في الآية على وجوب الترتيب اصلا كما لا دلالة عليه في
قول المولى لعبده اذا جاء غد فاشتر لحما وخبزا وقوله تع اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر
الله وذروا البيع حتى يعد العبد ممتثلا بشراء الخبز قبل اللحم ويجوز ترك البيع قبل السعي بل يقتضيها اعقاب
مجموع غسل جملة الاعضاء الثلثة ومسح الرأس فقول صدر الشريعة فاغسلوا هذا المجموع انما الاقتصار

انتهى صح
قوله
الوضوء صح
كان صح

بناء على ان البيان في تعاطف الاعضاء يرشد الى البيان في تعاطف الغسل والمسح واما التعبير عن الغسل والمسح
بالغسل تغليبا لكن الثاني احسن كما لا يخفى وههنا ابحاث كثيرة ذكرت في حواشي صدر الشريعة فليطلب منها
وقال صاحب الاصلاح والايضاح المراد من المنصوص التنصيص من قبل الشارع وذلك انه عم لما بين الترتيب
المسنون بفعله حيث واظب عليه كان فعله ذلك نصا من قبيل السنة الفعلية لا التنصيص في آية الوضوء
لانها خلو عن الدلالة عليه عندنا وهل المشاجرة بيننا وبين المخالفين الا فيه فان قلت اليس قد ذكره في النص
المذكور مرتبا قلت بلى ولكن الترتيب في الذكر لا يدل على الترتيب في الوجود ولذلك لم يتمسك المخالف به بل تمسك
بحرف الفاء ورد عليه بانها داخلة في المجموع لا في غسل الوجه وحده ولا يخفى عليك ان مبنى الاحتجاج على ان يكون
وضع الفاء الجزائية للتعقيب بدون الفصل ولم يثبت ذلك كيف ولو كان كذلك لما صح الفصل بين القصد الى
الصلوة والوضوء بعمل آخر انتهى واستيعاب الرأس بالمسح وكيفيته ان يضع كفيه واصابعه على مقدم رأسه
ويمرهما الى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس قال صاحب الدرر وما قاله بعضهم من انه يجافي كفيه تحرزا
عن الاستعمال لا يفيد اذ لا بد من الوضع والمد فان كان مستعملا بالوضع الاول فكذا بالثاني فلا يفيد تأخيره وايضا
اتفقوا على ان الماء ما دام في العضو لا يكون مستعملا وقال الشافعي السنة التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول وقد
اورد الترمذي في جامعه ان عليا رضي الله عنه توضأ فغسل اعضاءه ثلثا ومسح رأسه مرة وقال هذا وضوء
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي صحيح البخاري مثل هذا وقيل هذه الثلثة مستحبة جعل صاحب الهداية كونها
مستحبة رواية عن القدوري واختار نفسه كونها سنة جميعا وجعل صاحب المختار اثنين منها سنة وهي النية
والترتيب وجعل الاستيعاب الرأس مستحبا والولاء اي غسل الاعضاء على التعاقب بحيث لا يجف العضو الاول
وعند مالك فرض قال ابن الملك في شرح المجمع الولاء ليس بشرط عندنا خلافا لمالك له انه صلى الله عليه وسلم واظب
عليه ولنا انه تعالى ذكر اعضاء الوضوء في الآية بالواو وذا لا يدل على الولاء فمن شرطه فقد زاد على النص بخبر الواحد
والزيادة نسخ فلا يجوز الى هنا كلامه وقال المحشي الفاضل يعقوب باشا بعد نقل قوله ولنا الى آخره فيه كلام
وهو انهم قد صرحوا بان خبر الواحد يفيد الوجوب وان لم يفد الفرضية كخبر الفاتحة فلا يثبت السنية بما ذكره كما لا يخفى
انتهى يقول الفقير ليس هذا بوارد لان ما ذكره ابن الملك دليل الزامي يريد به الاحتجاج على مالك حيث قال بفرضية
الولاء في الوضوء يرشدك اليه قوله فمن شرطه فقد زاد على النص بخبر الواحد لا دليل تحقيقي يقصد به اثبات سنية
الولاء من غير نظر الى الزام الخصم وانما الدليل التحقيقي ما اشار اليه صدر الشريعة بقوله والدليل على كون الامور
المذكورة سنة مواظبة النبي عم من غير دليل على فرضيتها يعني مواظبة النبي عم على هذه الامور مع الترك احيانا
نعم يرد على قول ابن الملك انه عم واظب عليه انه لا يدل على مدعى مالك لان المواظبة ان كانت مع الترك احيانا
كما هو الواقع فيما نحن فيه لا تدل الا على السنية وان كانت بدون الترك اصلا فانما تدل على الوجوب دون الفرضية
فلا يثبت مدعى مالك بما ذكره على كل حال ومسح الاذنين بماء الرأس قال في الهداية وهو سنة بماء

الرأس

الرأس عندنا خلافا للشافعي قال في الكافي قال الشافعي يؤخذ لهما ماء جديد لانهما ليسا من الرأس حتى لا
يتأدى بهما وظيفة الرأس ولنا قوله عم الاذنان من الرأس اريد به بيان الحكم لانه عم لم يبعث لبيان
الخلقة فثبت انهما من اجزاء الرأس حكما ولو كانا من اجزائه حقيقة لسن اقامة وظيفتهما بماء واحد ثم انه
قيل فعلى هذا ينبغي ان يجزي مسحهما عن مسح الرأس قلنا فرضية مسح الرأس ثبتت بالكتاب وكون
الاذنين من الرأس ثبت بخبر الواحد فلا يقع عما ثبت بالكتاب كما ان التوجه الى الحطيم لا يجزي عن التوجه الى
البيت لان كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد والتوجه الى البيت ثابت بالكتاب فلا يجزي عنه ما ثبت
بخبر الواحد لئلا يلزم نسخ الكتاب به انتهى قال الفاضل الشهير قاضي زاده لقائل ان يقول لا يتوجه السؤال
المذكور راسا اذ المفروض في مسح الرأس عندنا مقدار ربع الرأس والاذنان ليسا بمقدار ربع الرأس حتى
يجزي مسحهما عن مسح الرأس يقول الفقير يمكن ان يقال المراد بما في السؤال المزبور انه ينبغي ان يجزي
مسحهما منضما اليهما شيء من الرأس حتى يكون المجموع مقدار مسح ربع الرأس مع انه ليس كذلك اذ لا مدخل
للاذنين في اداء فرض مسح الرأس اصلا ثم اعلم انه قال في خلاصة الفتاوى واما مسح الاذنين فسنة
ولا يأخذ للاذنين ماء جديدا ولو فعل فحسن انتهى قال الفاضل قاضي زاده قلت فيه اشكال فانه لما ثبت ان
السنة في مسح الاذنين عندنا كونه بماء الرأس لا بماء جديد وتقرر ذلك في عامة المتون والشروح كان اخذ
الماء الجديد لمسح الاذنين تركا للسنة فكيف يكون فعله حسنا انتهى ومستحبه التيامن اي الابتداء
باليمين في غسل الاعضاء قال صدر الشريعة فان قلت لا شك ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على التيامن
في غسل الاعضاء ولم يرو احد انه بدأ بالشمال فينبغي ان يكون سنة قال المولى قاضي زاده ولقائل ان يقول بل
ينبغي ان يكون واجبا لان المواظبة بدون الترك دليل الوجوب والحال انه لم يرو احد انه بدأ بالشمال والجواب
ان عدم رواية البدء بالشمال ليس رواية لعدم البدء بالشمال لان عدم ثبوت شيء لشيء ليس ثبوتا لعدمه
والمواظبة بدون الترك انما تثبت برواية انه لم يبدأ بالشمال قط ولم يرو ذلك وانما روي المواظبة المطلقة وهي
ليست بدليل الوجوب انتهى ما ذكره الفاضل قاضي زاده ثم انه اجاب صدر الشريعة عن اصل السؤال بقوله
قلت السنة ما واظب النبي عم مع الترك احيانا فان المواظبة المذكورة ان كانت على سبيل العبادة فسنن
الهدى وان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب والاكل باليمين وتقديم الرجل اليمنى في
الدخول ونحو ذلك وكلامنا في الاول ومواظبة النبي عم على التيامن من قبيل الثاني ويفهم هذا من تعليل صاحب
الهداية بقوله عم ان الله يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل ووجه الفهم منه انه عد فيه ما لا ريبة
في كونه من العاديات كالتنعل الذي هو لبس النعلين والترجل الذي هو تسريح الشعر واللحية بالمشط
وتفسيره بنزع الخفين من الرجل خطاء لان السنة في النزع ان يبدأ باليسار كذا في الغاية قال المحشي المعروف
بيعقوب باشا بعد بيان مراد صدر الشريعة بقطعه يعني يفرق بين سنن الهدى وسنن العادة ولا يخفى انه

مطلب كون السنة في النزع ان يبداء باليسار

علي هذا ينبغي ان يكون مسح الرقبة سنة لانه عبادة كسائر سنن الوضوء انتهي قال الفاضل قاضي زاده ليس هذا بشيء لان مجرد كون الشيء عبادة لا يكفي في كونه سنة بل لا بد ايضا من ان يواظب عليه ومواظبته عم علي مسح الرقبة مما لم يثبت قط فلا وجه لكونه سنة ومسح الرقبة يعني مسح الرقبة مستحب الا الحلقوم فان مسحه بدعة كذا في الفتاوي الظهيرية والمعاني الناقضة له لما فرغ من بيان الوضوء فروضه وسننه ومستحباته براد بما ينافيه من العوارض اذ العارض تالي الاصل ثم النقض متي اضيف الي الاجسام يراد به ابطال تاليفها ومتي اضيف الي المعاني يراد به اخراجها عما هو المطلوب بها كاستباحة الصلوة في الوضوء كذا في النهاية وغيره خروج شيء من احد السبيلين سواء كان معتادا او غير معتاد كالدود سوي ريح الفرج والذكر لانها لا تنبعث عن محل النجاسة قال صدر الشريعة في شرح قول تاج الشريعة ما خرج من السبيلين سواء كان معتادا او غير معتاد كالدود والريح الخارج من القبل والذكر وفيه اختلاف المشايخ وقال صاحب الاصلاح والايضاح فيما نقل عنه في الحاشية والعجب من صدر الشريعة انه قال ههنا سواء كان معتادا او غير معتاد ثم قال فيما سياتي ان الدودة الخارجة من الاحليل لا ينقض الوضوء فناقض آخر كلامه اوله قال المولي قاضي زاده قلت الملخص في ذلك هو ان في الريح الخارجة من قبل المراة وذكر الرجل قولين كما اشار اليه صدر الشريعة بقوله وفيه اختلاف المشايخ احدهما انها غير ناقضة وهو اشهر الروايتين والماخوذ به في اكثر المعتبرات وثانيهما انها ناقضة يجب الوضوء بها وهو المروي عن محمد رحمه الله كما صرح به في الخلاصة والكافي وغيرهما فذهب صدر الشريعة ههنا الي تعميم التناقض للمعتاد وغير المعتاد مطلقا احتياطا في امر الوضوء ونظرا الي عموم كلمة ما في قول المصنف وناقضه ما خرج من السبيلين وعن هذا قال صاحب الهداية وكلمة ما عامة تتناول المعتاد وغيره وذكر فيما سياتي ان الدودة الخارجة من الاحليل لا تنقض الوضوء بناء علي احدي الروايتين بقول الفقير كلام المولي قاضي زاده ههنا لا يخلو عن شيء لانهم صرحوا بان الدودة الخارجة من الاحليل لا تنقض اتفاقا انما الاختلاف في الخارجة من القبل والريح الخارجة مطلقا وكلامه يشعر بالاختلاف في الدودة الخارجة من الاحليل وايراد صاحب الاصلاح علي صدر الشريعة وارد وما ذكره المولي المزبور لا يدفعه علي انه قال في اول كلامه ان في الريح الخارجة من قبل المراة وذكر الرجل قولين ثم ساق الكلام الي الدودة وقد علمت ما فيها والحاصل انه جعل المقام مشوشا مختلا وهو بصدد بيان ملخصه تدبر ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح قال في شرح هذا المقام المراد ما اعتاد خروجه وان لم يخرج علي الوجه المعتاد وقال لا بد من التخصيص بالخارج المعتاد اخراجا للريح الخارجة من الذكر او من القبل من الحد لانها لا تنقض الوضوء نص عليه في الهداية ومن التعميم للخروج لا علي الوجه المعتاد ادخالا للدم الاستحاضة وما خرج مع دودة من البلة فيه ثم قال فافهم هذا الاعتبار الدقيق فانه قد ذهب علي كثير من الناظرين في هذا المقام انتهي قال المولي قاضي زاده هذا رأي سقيم اذ علي تقدير التخصيص بالخارج المعتاد يخرج كثير من نواقض الوضوء من الحد المزبور منها الدودة الخارجة من الدبر فانها

يضاح

ق

ليست من قبيل الخارج المعتاد بلا ريب مع انها ناقضة للوضوء بالاتفاق كما صرح به في عامة الكتب وكذا الحال في الدم والقيح والصديد الخارجة من الدبر والقبل اذ ليس شيء منها من قبيل الخارج المعتاد مع انها ناقضة للوضوء بلا ريب بقول الفقير في كون الدم والقيح والصديد الخارجة منهما من قبيل الخارج الغير المعتاد بحث لان خروجها عن داء فيهما وخروجها من الداء معتاد مطلقا تدبر ثم قال المولي المزبور ثم ان جعل دم الاستحاضة داخلا في الخارج المعتاد تحكم بحت لم يقل به احد حتي ان نفس ذلك القائل ايضا صرح في شرح الهداية بان دم الاستحاضة من الخارج الغير المعتاد انتهي وخروج نجس الرواية النجس بفتح الجيم وهو عين النجاسة واما بكسر الجيم فما لا يكون طاهرا هذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فيقال نجس الشيء ينجس فهو نجس ونجس بالفتح والكسر من البدن ان سال بنفسه اي سال بقوة نفسه لا بالعصر الي ما يلحقه حكم التطهير وهو من اضافة الجنس الي النوع كقوله تعالي وحب الحصيد وكما يقال علم الطب اي حكم هو التطهير والمراد ان يجب تطهيره في الجملة اما في الوضوء او الغسل حتي لو سال الدم من الراس الي قصبة الانف انتقض الوضوء بخلاف البول اذا نزل الي قصبة الذكر ولم يظهر لان النجاسة هنا لم تصل الي موضع يجب تطهيره وفي الانف وصلت الي ذلك اذ الاستنشاق فرض في الجنابة وقال الشافعي الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قاء فلم يتوضأ ولنا قوله عم الوضوء من كل دم سائل اخرجه الدارقطني ووجه الاستدلال ان مثل هذا التركيب يفهم منه الوجوب كما في قوله عم في خمس من الابل شاة والاختلاف في فرضيته وقوله عم الماء من الماء ومعني الحديث توضأ من كل دم سائل عن البدن وانما عبر عنه بلفظ الخبر لكونه آكد في الدلالة علي الوجوب كانه امر فامتثل امره فاخبر عن ذلك وهو آية كونه واجبا فان الآمر اذا كان ممن لا يكذب في كلامه يعبر عن مطلوبه بلفظ الخبر تاكيدا للطلب لان في تركه تكذيبا له وهو ممن لا يكذب علي ما عرف في موضعه والقيء ملاء الفم وهو ان يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف وقال زفر قليل القيء وكثيره سواء ولو طعاما او ماء او مرة او علقا المرة بالكسر الصفراء والعلق بفتحتين لغة دم منعقد لكن المراد ههنا السوداء لانها دم منعقد ولذا اعتبر فيه ملاء الفم والا فخروج الدم ناقض بلا فصل بين القليل والكثير لا بلغما مطلقا اي سواء كان نازلا من الراس او صاعدا من الجوف وسواء كان قليلا او كثيرا لانه للزوجته لا يتداخله النجاسة وما يتصل به قليل والقليل في القيء غير ناقض خلافا لابي يوسف في الصاعد من الجوف قال الفاضل يعقوب باشا لانه نجس بمجاورة ما في الجوف من النجاسة والحدث لا يجب ان يكون نفسه نجسا بل يكفي كونه نجسا بالمجاورة كما في الدودة الخارجة من الدبر والماء والطعام المدفوعين بطريق القيء قبل تغيرهما انتهي قال الفاضل قاضي زاده قلت ليس ذلك بسديد لان عين الدودة ليست بنجسة لا في نفسها ولا بالمجاورة بل هي طاهرة انما النجس ما عليها من البلة ولهذا لو غسلت جازت الصلوة معها ما صرح به في العناية وغيره وكون الدودة الخارجة من الدبر ناقضة للوضوء ليس لنفسها بل لما عليها من النجاسة وان قل فان القليل من النجاسة حدث في السبيلين دون

ضه

ق

غيرها

عين

ولهذا لا يكون الدودة ناقضة اذا خرجت من جرح كما نص عليه في عامة المعتبرات واما قوله والطعام والماء المدفوع بطريق القيء قبل تغيرهما فقياس مع الفارق لان ما يجاورهما من النجاسة يتداخلهما بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم ان الخلاف فيما اذا كان البلغم صرفا او غالبا على غيره وان كان ممتزجا به بحيث لو انفرد البلغم كان ملاء الفم لا ينقض ولو انفرد الطعام وكان ملاء الفم يكون ناقضا بالاتفاق كذا في ابن الملك ويشترط في الدم المائع والقيح مساواة البزاق لا الملاء خلافا لمحمد يعني اذا قاء دما مايعا او قيحا الغي ابو حنيفة فيهما شرط الامتلاء وقال ينتقض وضوءه وان قل ان ساوى البزاق او غلبه لان المعدة ليست موضع الدم فيكون من قرحة في الجوف فينقض ما يخرج منها واعتبر محمد شرط الامتلاء اعتبارا بسائر انواع القيء وهي خمسة الطعام والماء والمرة والصفراء والسوداء كذا في النهاية يقول الفقير صرحوا بان المرة هي الصفراء وقد جعلها صاحب النهاية مقابلة للصفراء تدبر قيده بالمائع لانه ان كان علقا اي سوداء لا ينقض اذا لم يملاء الفم اتفاقا كما مر ثم انه قيل الخلاف فيما اذا كان الدم صاعدا من الجوف وغالبا على البزاق وان غلبه البزاق لا ينقض اتفاقا وان استويا ينقض اتفاقا احتياطا وان نزل من الرأس ينقض اتفاقا ان كان سائلا وان كان علقا لا ينقض اتفاقا كذا في ابن الملك نقلا عن الحقايق قال صاحب الهداية ولو قاء دما وهو علق يعتبر فيه ملاء الفم لانه سوداء محترقة وان كان مايعا فكذلك عند محمد اعتبارا بسائر انواعه وعندهما ان سال بقوة نفسه ينقض وان كان قليلا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في الجوف قال صاحب النهاية وقول ابي يوسف رحمه الله في هذه المسئلة مضطرب منهم من يجعله مع ابي ح رحمه الله ومنهم من يجعله مع محمد رحمه الله كذا في مبسوط شيخ الاسلام ولو نزل من الرأس الى ما لان من الانف ينقض بالاتفاق لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج كذا في الهداية وهو اي محمد يعتبر اتحاد السبب لجمع ما قاء قليلا قليلا ويعتبر ابو يوسف اتحاد المجلس صورة المسئلة انه اذا قاء قليلا قليلا بحيث لو جمع يبلغ ملاء الفم فابو يوسف يعتبر اتحاد المجلس اي اذا كان في مجلس واحد يجمع فيكون ناقضا ومحمد يعتبر اتحاد السبب يعني ان كان بغثيان واحد يجمع فتحصل اربع صور اتحاد المجلس والغثيان يجمع اتفاقا واختلافهما لا يجمع اتفاقا واتحاد المجلس مع اختلاف الغثيان يجمع عند ابي يوسف خلافا لمحمد وعكسه يجمع عند محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله والغثيان بفتحات الغين المعجمة والثاء المثلثة والياء المثناة التحتانية وبضم الغين المعجمة وسكون الثاء المثلثة وفتح الياء المثناة التحتانية خبث النفس من غثت نفسه اي هاجت واضطربت كذا في الصحاح وما ليس حدثا ليس نجسا قال صدر الشريعة هو بكسر الجيم فيلزم من انتفاء كونه حدثا انتفاء كونه نجسا فالدم اذا لم يسل عن رأس الجرح طاهر وكذا القيء القليل وعن محمد في غير رواية الاصول انه نجس لانه لا اثر للسيلان في النجاسة فاذا كان السائل نجسا فغير السائل يكون كذلك ولنا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى قوله او دما مسفوحا فغير المسفوح لا يكون محرما فلا يكون نجسا وهنا سؤال وجواب في صدر الشريعة وكذا ذكر

فيه

فيه الحكمة في الفرق بين المسفوح وغيره ان شئت فراجعه قال صاحب الاصلاح والايضاح ولا حجة عليه في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي محرما الآية لان الاستثناء على ما ذكر في الكشاف وغيره من المحرم من الطعام الذي حرموه لا عن مطلق المحرم انتهى يقول الفقير وايضا هذه الآية انما تدل على عدم كون الدم الغير المسفوح نجسا فقط والمدعى كون ما ليس بحدث غير نجس ومن جملة امثلته الدم الغير المسفوح والقيء القليل ولا دلالة في الآية الكريمة الا على كون الدم الغير المسفوح غير نجس فقط تدبر ثم انه نقضت هذه القاعدة بالجرح السائل والرعاف الدائم فانه ليس بحدث وهو نجس واجيب بانه لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن لا يظهر اثره حتى يخرج الوقت او يدخل او يدخل ويخرج كذا في عامة الكتب قال صاحب الاصلاح والايضاح في حل هذا المحل وما ليس بحدث يعني لقلته ليس بنجس فلا نقض بالجرح القائم والرعاف الدائم انتهى قال الفاضل الشهير بقاضي زاده بقي ههنا شيء وهو ان عين الخمر مثلا ليس بحدث مع انه نجس في الشرع بلا ريب فيلزم ان ينتقض القاعدة المذكورة وقد دفعه عصام الدين في شرح الهداية حيث قال الكلام فيما يبدو من بدن الانسان اذ غيره لا يكون حدثا وقد يكون نجسا كالخمر انتهى يقول الفقير بقي شيء آخر وهو ان تلك القاعدة وان حملت على ما يبدو من بدن الانسان يشكل بما اذا شرب انسان خمرا او بولا فقاءهما في الحال اقل من ملاء الفم فان الظاهر ان لا ينتقض الوضوء به لما تقرر عندهم ان فيما دون ملاء الفم من اي نوع كان لا ينقض الوضوء فاذا لم ينقض الوضوء لا يكون حدثا مع ان البول والخمر نجسان لا محالة وان قلا فتفكر في جوابه والجنون على اي هيئة كان لعدم تمييز الحدث عن غيره والسكر والاغماء لزوال المسكة بهما والفرق بين الاغماء والجنون ان العقل في الاغماء مغلوب وفي الجنون مسلوب ولهذا جاز الاغماء على الانبياء دون الجنون والاغماء نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى وسببه امتلاء بطون الدماغ من بلغم غليظ قال صدر الشريعة وحد السكر هنا ان يدخل في مشيته تحرك هو الصحيح وكذا في اليمين حتى لو حلف انه سكران يعتبر هذا الحد وقال المولى اخي جلبي في حواشيه عليه وانما قيد بقوله هنا لان حده في وجوب حد الشرب ان لا يعرف شيئا حتى الارض من السماء وفي حق حرمة الاشربة ان يتكلم بالهذيان هذا عند ابي ح رحمه الله واما عندهما فان يتكلم به مطلقا وعند الشافعي حده في الكل ما ذكره هنا كذا ذكره الشارح في باب حد الشرب انتهى لكن قال صاحب الاصلاح والايضاح وحده هنا على ما اختاره الصدر الشهيد ان لا يعرف الرجل من المراة وقال صاحب الدرر وحده هنا الذي حصل به في المشية تمايل وقال المسكين حد السكر ههنا ما هو حد السكر في باب الحد وهكذا ذكر الصدر الشهيد في واقعاته فانه قال ان كان لا يعرف الرجل من المراة ينقض وضوءه كذا ذكره شمس الائمة الحلواني وهو الصحيح انتهى وقهقهة بالغ في صلوة ذات ركوع وسجود وهي ما يكون مسموعا له ولجيرانه واما الضحك المسموع له فقط فلا يبطل الوضوء بل الصلوة والتبسم لا يبطل شيئا منهما وقيد بالبالغ لان قهقهة الصبي لا تنقض الوضوء وشرط ان تكون في صلوة ذات ركوع وسجود حتى لو قهقه في صلوة الجنازة او سجدة التلاوة

وق

ويمكن الجواب بان المراد ما يبدو من بدن الانسان

لا تنقض الوضوء بل تبطل ما قهقه فيه وانما شرط ما ذكر لان انتقاض الوضوء بها ثبت بالحديث على خلاف القياس
فيقتصر على مورده ثم القهقهة انما تنقض اذا كان يقظان حتى لو نام في الصلوة على اي هيئة فقهقه لا تنقض
الوضوء وعند الشافعي لا ينتقض الوضوء بالقهقهة ولنا قوله عم الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء
والصلوة جميعا روى ابو حنيفة عن منصور عن الحسن عن معبد الجهني ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي واصحابه
خلفه فجاء اعرابي وفي بصره ضعف فوقع في ركية فضحك بعض الصحابة فلما فرغ من صلوته الا من ضحك منكم الحديث
ورواه اسامة بن زيد ورواه ابو العالية مرسلا ومسندا الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنهم ومباشرة فاحشة
خلافا لمحمد قال صدر الشريعة وهي ان يماس بدنه بدن المراة مجردين وانتشر آلته وتماس الفرجان قال
صاحب الاصلاح والايضاح حدها ان يتماس الفرجان والآلة منتشرة ثم قال ومن زاد على هذا قيد تماس
البدنين مجردين فقد جاوز الحد انتهى قال الفاضل الشهير بقاضي زاده قلت ما ذكره الشارح هو المطابق لما
ذكر في عامة المعتبرات قال في فتاوى قاضي خان المباشرة الفاحشة تنقض الوضوء استحسانا وتفسيرها
ان يباشرها مجردين وانتشرت آلته ولاقى فرجه فرجها وقال في المحيط البرهاني واذا باشر امراته مباشرة
فاحشة بتجرد وانتشار آلته وملاقاة الفرج الفرج فعليه الوضوء في قول ابي حنيفة وابي يوسف استحسانا وقال
في خلاصة الفتاوى والمباشرة الفاحشة ان يمس بطنها بطنه وفرجه فرجها وليس بينهما ثوب سواء كان من قبل
القبل او من قبل الدبر انتهى وقال الامام الزيلعي وهي ان يباشر امراته من غير حائل وينتشر ذكره لها ويضع
فرجه على فرجها ولم يشترط بعضهم مماسة الفرج بالفرج والاول الظاهر فمن ابن يثبت التجاوز عن الحد في زيادة
قيد تماس البدنين مجردين في حد المباشرة الفاحشة وقال محمد مجرد وضع فرجه على الفرج لا ينقض الوضوء ما لم
يخرج المذي حقيقة لان الحدث بخروج نجس وههنا لم يوجد مع امكان الاطلاع عليه ولهما ان خروجه محقق والمباشرة
الفاحشة سببه فاقيمت مقامه احتياطا ونوم مضطجع او متكئ او مستند الى ما لو ازيل لسقط لان الاضطجاع
سبب لاسترخاء المفاصل فلا يعرى عن شيء عادة والثابت عادة كالمتيقن به والاتكاء يزيل مسكة اليقظة
لزوال المقعد عن الارض ويبلغ الاسترخاء غايته بهذا النوع وكذا الاستناد قال المولى الشهير بقاضي زاده
الاضطجاع ان يضع النائم جنبه على الارض كذا في شروح الهداية كلها وسائر المعتبرات والاتكاء التورك على
احد وركيه كذا فسره عامة شروح الهداية وقيل الاتكاء وضع الراس على ركبتيه او على يديه كذا ذكره صاحب
غاية البيان قال صاحب الاصلاح والايضاح ههنا في متنه ونوم متكئ الى ما لو ازيل لسقط ثم قال في شرحه
المراد من الاتكاء هو الاستناد لا ما قيل انه وضع الراس على الركبتين او على اليدين لان النوم على الوجه المذكور
لا ينقض الوضوء الا اذا وجد الاستناد الى شيء لو ازيل لسقط نص على ذلك في شرح الطحاوي وقال فيما نقل
عنه في الحاشية من ههنا ظهر وجه اصابته حيث اسقط قول تاج الشريعة ومستند انتهى قلت مدار كلامه على ان
يكون مراد صاحب الوقاية بالاتكاء ما ذكر في غاية البيان من انه وضع الراس على الركبتين او اليدين وليس

كذلك

كذلك بل مراده به ما ذكر في سائر شروح الهداية من انه التورك على احد وركيه فلا مجال للاكتفاء بقوله متكئ عن
قوله مستند اذ لا نص من احد على عدم كون نوم المتكئ بالمعنى الذي ذكره جمهور الشراح ناقضا للوضوء بدون
الاستناد ولا وجه لعدم ارادة هذا المعنى من المتكئ ههنا اذ لو لم يرد منه هذا المعنى لما علم كون نوم المتكئ بهذا
المعنى من نواقض الوضوء بل لزم ان لا يكون من نواقضه على مقتضى قول صاحب الهداية لا غير كما لا يخفى على
الفطن انتهى لا نوم قائم او قاعد او راكع او ساجد لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط لكنه لم يسقط
فلم يزل الاستمساك فلم يتم الاسترخاء والاصل فيه قوله عم لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا
انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله رواه الترمذي مسندا الى ابن عباس
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صاحب العناية هذا الحديث غير صحيح لان مداره على ابي العالية وهو ضعيف
عند النقلة روي عن ابن سيرين انه قال حدث عمن شئت الا عن ابي العالية فانه لا يبالي عمن اخذ اي لا يبالي
ان يروي عن كل احد اجيب بان ابا العالية ثقة نقل عنه الثقات كالحسن وابراهيم النخعي والشعبي رضي الله
عنهم وكونه لا يبالي عمن اخذ يؤثر في مراسيله دون مسانيده وقد اسند هذا الحديث الى ابن عباس رضي الله عنهما
ووجه التمسك بهذا الحديث من اوجه الاول انه نفى الوضوء عمن نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا والثاني
اثباته على من نام مضطجعا مؤكدا بانما فان قيل انما للحصر ولا حصر ههنا لان الوضوء لم ينحصر على من نام مضطجعا
بل هو واجب على المستند والمتكئ كما مر واجيب بانا لا نم انه للحصر بل هو لتاكيد الاثبات ولئن سلمنا فصيغته
افادت الحصر في المضطجع والمستند والمتكئ يلحقان به بطريق الدلالة والثالث التعليل وهو قوله فانه اذا نام مضطجعا
استرخت مفاصله فانه يدل على عدم وجوب الوضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لعدم الاسترخاء
وعلى وجوبه على المضطجع وعلى من هو بمعناه لوجوده فيه قيل ومعنى قوله عم استرخت مفاصله بلغ الاسترخاء
غايته لان اصل الاسترخاء يوجد فيمن نام قائما وربما يشير اليه قولنا لان بعض الاستمساك باق وقولنا فلم يتم
الاسترخاء انتهى ولا خروج دودة من جرح لانها طاهرة وما عليها من النجاسة قليلة واما الخارجة من الدبر
فتنقض لان خروج القليل منه ناقض ومن الاحليل الا لانها خارجة من جرح واما الخارجة من قبل المراة ففيها...
المشايخ او لحم سقط منه اي من الجرح ومس ذكر او امراة خلافا للشافعي فيهما والمراد مس بشرة المراة ومس
الذكر بباطن الكف لان مس الشعر او الظفر او السن ومس الذكر بظاهر الكف او بالاصابع لا ينقض اتفاقا واما
مس المراة بشرة الرجل فينقض عند الشافعي لا عندنا ايضا ولنا في عدم نقض مس المراة ما روت عايشة رض
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولا يتوضأ وللشافعي قوله تع او لامستم
النساء قلنا اللمس فيه كناية عن الجماع كما قال الله تعالى حكاية عن مريم ولم يمسسني بشر والحمل عليه اولى ليكون بيانا
ان التيمم رافع للحدث الاصغر والاكبر مع احتياج الناس الى بيانهما ولنا في عدم نقض مس الذكر ما روي انه عم
قال لمن ساله يتوضأ من مس الفرج لا وللشافعي ما روي انه عم قال من مس الفرج فليتوضأ قلنا هو محمول على

غسل اليدين كذا في ابن الملك ثمّ اعلم انّ الاختلاف في وضوء الماسّ واما وضوء الممسوس فلا ينتقض اتّفاقًا
كذا في المستصفى قال المولى الشهير باخي جلبي واضافة المسّ الى المراءة والذكر من قبيل اضافة المصدر الى
مفعوله قطعا عند من له ذوق سليم لانّ كونها من الاضافة الى الفاعل يأباه قوله ومسّ الذكر وان وقع آخرا ج
بعض شارحي الوقاية على عكس ما قلنا فانظر في الكلامين واحكم بيننا بالحقّ انتهى وفرض الغسل غسل
الفم والانف وهما سنّتان عند الشافعي ولنا انّ الفم داخل من وجه وخارج من وجه حسًّا عند انطباق الفم
وانفتاحه وحكمًا في ابتلاع الصائم الريق ودخول شيء في فمه فجعل داخلًا في الوضوء خارجًا في الغسل لانّ
الوارد فيه صيغة المبالغة وهي قوله فاطّهروا والوارد في الوضوء غسل الوجه وكذلك الانف وغسل سائر
البدن اي جميع ظاهر البدن حتّى لو بقي العجين في الظفر فاغتسل لا يجزي وفي الدرن يجزي اذ هو متولّد
هناك وكذا الطين لانّ الماء ينفذ فيه وكذا الصبغ والحنّاء فالحاصل انّ المعتبر في هذا الحرج فاذا ادهن فامرّ
الماء فلم يصل يجزئ واما ثقب القرط فان كان القرط في الاذن وغلب على ظنّه انّ الماء لا يصل من غير تحريك
فلا بدّ منه وان لم يكن القرط فيها فان غلب على ظنّه انّ الماء يصل من غير تكلّف لا يتكلّف وان غلب انّه لا يصل
الّا بتكلّف يتكلّف وان كان في اصبعه خاتم ضيق يجب تحريكه ليصل الماء تحته قال عصام الدين انّما لم يقل ابتداء
فرض الغسل غسل جميع البدن مع انّه يغني عن ذكر غسل الفم والانف تصريحًا بموضع الخلاف لا دلك بل هو سنّة
في رواية ومستحبّ في اخرى خلافًا لمالك فانّه قاس النجاسة الحكميّة في البدن على النجاسة الحقيقيّة في الثوب
ولنا انّ في اشتراطه زيادة على النصّ وانّ الدلك متمّم فيكون مستحبًّا وليس البدن كالثوب لانّ النجاسة تخلّلت
في الثوب فلا يزول الّا بالدلك والعصر وانّما تعرّض المصنّف لنفي فرضيّة الدلك صريحًا لانّ صيغة المبالغة مظنّة
توهّم فرضيّته قيل ولا ادخال الماء جلدة الاقلف قال صدر الشريعة ويجب على الاقلف ادخال الماء داخل
القلفة وهذا عند بعض المشايخ فلها حكم الظاهر من كلّ وجه وعند البعض لا يجب ايصال الماء اليها في الغسل
مع انّه ينتقض الوضوء اذا نزل البول اليها فلها حكم الباطن في الغسل وحكم الظاهر في انتقاض الوضوء
وقال صاحب الاصلاح والايضاح والاقلف يجب عليه ايصال الماء الى داخل القلفة وقال بعضهم لا يجب وليس
بصحيح اذ لا حرج فيه صرّح به في البدايع وقال صاحب الدرر فرض الغسل غسل الفم والانف وسائر البدن
حتّى داخل القلفة في الاصحّ وقال صاحب التسهيل ويجب على الاقلف ادخال الماء داخل القلفة عند بعض
المشايخ وعند البعض لا يجب ايصال الماء اليها في الغسل مع انّه ينتقض الوضوء اذا نزل البول اليها فلها حكم
الباطن في الغسل وحكم الظاهر في نقض الوضوء ثمّ قال اقول يشكل هذه الرواية بما استدلّ على فرضيّة المضمضة
والاستنشاق بمبالغة التطهير في النصّ فانّه يقتضي ان يجب ايصال الماء اليها اذ لا حرج فيه بخلاف العين انتهى
يقول الفقير انّ هذا المصنّف قال قيل ولا ادخال الماء داخل الجلدة نافلًا ما سلكه صاحب الكنز حيث اختار
عدم وجوب ايصال الماء الى داخل الجلدة مع انّ الفاضل الزيلعي اظهر عدم ارتضائه عدم الوجوب حيث

كذا لمصنف م

قال في شرح الكنز وهذه الرواية مشكلة ونقل الوجوب عن الكردري على انّ الاحتياط انّما هو في جعل داخل
الجلدة في حكم الخارج من كلّ وجه حتّى يجب ايصال الماء في الغسل وينتقض الوضوء اذا نزل اليها البول ولم
يخرج والمصنّف صدّر هذه المسئلة بقوله قيل اشارة الى ضعف هذه الرواية على ما وعده في الخطبة تدبّر وسنّته
غسل يديه وفرجه قال الفاضل قاضي زاده في شرح صدر الشريعة قلت في تحرير المصنّف ههنا قصور فانّ الظاهر
منه ان يكون نفس غسل يديه وفرجه سنّة الغسل وليس كذلك لانّ غسل جميع ظاهر البدن فرض في الغسل كما
مرّ هو ابه ومرّ آنفا في الكتاب ولا شكّ انّ يديه وفرجه من ظاهر البدن فما معنى كونه سنّة فالحقّ في التحرير ان
يقال وسنّته ان يبدأ بغسل يديه وفرجه وعن هذا قال في الهداية وسنّته ان يبدأ المغتسل فيغسل يديه وفرجه
وقال في الخلاصة يبدأ في غسل الجنابة بيديه فيغسلهما ثلثا وهي سنّة وقال في البدايع واما سننه فهي ان
يبدأ فيأخذ الاناء بشماله آه يقول الفقير بعدما قال اوّلا وفرض الغسل غسل الفم والانف وسائر البدن كيف يخطر
بالبال ان يكون نفس غسل يديه وفرجه سنّة بمجرّد ان يقول وسنّته غسل يديه وفرجه فانّه في صدر كلامه ينادي
باعلى صوت انّ المراد وسنّته غسل يديه وفرجه ابتداء وهذا ظاهر لا يختلج في خلد احد خلافه وغسل نجاسة
ان كانت قال الفاضل قاضي زاده وقع في اكثر نسخ الهداية ويزيل النجاسة بالتعريف ووقع في بعضها ويزيل نجاسة
بالتنكير فاتّفق شرّاحه على انّ الاصحّ نسخة التنكير وتكلّموا في انّه هل يمكن توجيه نسخة التعريف ام لا ولم يعرف
اكثرهم حقّ البيان والتفصيل في ذلك وانّما اوفاه عصام الدين عليه الرحمة في كلّ حين حيث قال قيل والاصحّ
ويزيل نجاسة بالتنكير لانّ لام التعريف فيها امّا للعهد او للجنس بمعنى الطبيعة من حيث هي او للاستغراق بمعنى كلّ
فرد او للعهد الذهني بمعنى فرد مّا والكلّ باطل امّا الاوّل فلانّه لا معهود ههنا واما الثاني فلانّ الحكم بالازالة
على نفس الطبيعة من حيث هي غير معقول واما الثالث فلامتناع ان يكون كلّ نجاسة على بدن انسان فلا يفيد الحكم
بازالته ولا يصحّ الشكّ المشار اليه بقوله ان كانت واما الرابع فلانّه يتناول الاقلّ من ذرّة مع انّه ليس بمراد اذ لا يلائم
التعليل بقوله كيلا يزداد باصابة الماء فانّ هذا القدر من النجاسة يمحي باصابة الماء ولا يزداد بدليل قول بعض
المشايخ انّ مثل رؤس الابر من النجاسة لو اصاب موضعًا ثمّ اصابه الماء لم يتنجّس وجوابه باختيار الشقّ الاخير
وحمل النجاسة بقرينة وقوعها مفعول يزيل على ما يقصد ازالته عرفًا والاقلّ من ذرّة ليس كذلك ونظيره قول القائل
لعبده اشتر اللحم فانّه يتقيّد فيه اللحم بما يتعارف شراؤه في الاسواق حتّى لو اشترى العبد مقدار ذرّة منه مثلا
لم يعدّ ممتثلًا ولو سلّم تناول لفظ النجاسة هذا القدر فلا نسلّم انّه لا يزداد باصابة الماء ودلالة المسئلة المذكورة عليه
ممنوعة لجواز ان يكون عدم التنجّس لعدم الاعتداد بالقدر المذكور وان ازداد على انّه لو صحّ ما ذكر في ابطال هذا
القسم لم يصحّ تنكير النجاسة ايضا حيث تناولت النكرة فردًا ما اىّ فرد كان انتهى ما ذكره الفاضل قاضي زاده
يقول الفقير علاوة الجواب التسليمي منظور فيها لانّ التنكير قد يكون للتكثير على ما ذكر في علم المعاني ومثل بقولهم
انّ له لابلًا وانّ له لغنمًا وحملوا تنكير رسل في قوله تعالى وان يكذّبوك فقد كذّبت رسل على التكثير والتعظيم معًا

البه صح

وقالوا اي ذو وعدد كثير وذو وآيات عظام فيجوز ان يكون تنكير النجاسة فيما نحن فيه ايضا للتكثير بكثرة ما فحينئذ
لا يتناول النكرة اقل من مقدار الذرة لعدم تحقق الكثرة فيه اصلاً بخلاف المعرفة على القسم الرابع من الاقسام
المذكورة فافترقا فتدبر والوضوء الا رجليه اي استعمال الماء في اعضاء الوضوء فيكون الاستثناء
متصلاً وتثليث الغسل المستوعب وكيفيته ان يبداء بمنكبه الايمن فيفيض الماء عليه ثلثاً ثم بمنكبه الايسر
كذلك ثم يفيض الماء على راسه وسائر جسده كذلك وقيل يخلل الراس بين المنكبين وقيل يبداء بالراس
كذا في المعراجية ولفظ المستوعب اخذه من مجمع البحرين ولا يرى فائدة معتد بها ثم غسل الرجلين لا في مكا ن
ان كان في مستنقع الماء انما يؤخر غسل رجليه لا في مكانه ان كان في المستنقع لانه لا يفيد الغسل حتى لو كان
على لوح او على حجر لا يؤخر ويغسل هناك قال المحشي المعروف بيعقوب باشا ومعنى عدم افادة الغسل انه لا يغني
عن الغسل مرة ثانية لا انه لا يفيد اصلا لافادته زوال الجنابة وما يترتب عليه من جواز قراءة القرآن ومس
المصحف مثلا على كلتا الروايتين عن ابي ح رحمه الله اعني في رواية تجزي الجنابة ورواية عدم تجزيها اما على
الاول فظاهر واما على الثاني فلحصول فائدة التطهير عند غسل الباقي اذ ليس وحدة الماء والدفعة الواحدة
شرطا كما لا يخفى انتهى قال الفاضل قاضي زاده وفيه نوع خلل لان تمثيل ما يترتب على زوال الجنابة بقراءة
القرآن وان كان ظاهر الصحة الا ان تمثيله بمس المصحف غير ظاهر الصحة اذ لا بد في جواز مس المصحف من وضوء
ولا يقتضي زوال الجنابة تحقق الوضوء لجواز ان يكون المغتسل ذا جراحة تسيل متصلاً بحيث لا ينقطع سيلانها
عند تمام الاغتسال فان الجنابة هناك تزول ولا يتحقق الوضوء المجوز لمس المصحف وكذا اذا كان المغتسل
مجنونا او سكران عند الاغتسال ثم افاق الى غير ذلك مما ينافي تحقق الوضوء عند زوال الجنابة انتهى وليس
على المراة نقض ضفيرتها الضفيرة بفتح الضاد المعجمة وكسر الفاء وسكون الياء المثناة التحتانية مثل
العقيصة وزنا ومعنى وهي الشعر المفتول بادخال بعضه في بعض والعقص جمع على الراس كذا في المغرب
لكن فسرها صاحب الغاية بالذوائب ولعل المراد بها هنا هذه فتدبر ولا بلها ان بل اصلها اخص المراة لقوله
عليه السلام لام سلمة يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك ويجب على الرجل نقضها وقيل اذا كان الرجل مضفر
الشعر كالعلوية والاتراك لا يجب والاحوط ان يجب وقوله ولا بلها قال بعض المشايخ تبل ذوائبها وتعصرها
لكن الاصح عدم الوجوب وهذا اذا كانت مفتولة اما اذا كانت منقوضة يجب ايصال الماء الى اثناء الشعر
كما في اللحية لعدم الحرج قال المولى اخي جلبي هذا ما اختاره صاحب المحيط والكفاية وقيل ليس عليها ان
ضفيرتها وايصال الماء الى اثنائها اذا ابتل اصلها سواء كانت منقوضة الذوائب ام لا هو الصحيح لان الامر
بالتطهير يتناول البدن والشعر ليس من البدن من كل وجه بل هو متصل به نظراً الى اصوله ومنفصل عنه
نظراً الى رؤسه فعملنا باتصال اصوله في حق من لا يلحقه الحرج كالرجل وبعدم اتصال رؤسه في حق النساء
للحرج وفرض الغسل لانزال مني وهو خاثر ابيض ينكسر منه الذكر ذي دفق وشهوة الدفق صب فيه دفع

وشدة نص عليه في المغرب وعبارة الهداية هكذا والمعاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق والشهوة
واعترض عليه صاحب النهاية بان هذا اللفظ باطلاقه يستقيم على قول ابي يوسف لاشتراطه الدفق والشهوة
حال الخروج ولا يستقيم على قولهما لانهما ما اشترطا الدفق عند الخروج حتى قالا يجب الغسل اذا زال المني
عن مكانه عن شهوة وان خرج من غير دفق ورده صاحب الغاية بانه ليس كذلك بل هو مستقيم على قول الكل
لان انزال المني على هذا الوجه يوجب الغسل عند الجميع ولا يرد ما قاله من وجوب الغسل عندهما بانزال المني
عن شهوة عند الانفصال لا عند الخروج لان الحكم جاز ان يعلل بعلل شتى ولم يدع المصنف الحصر انتهى وارتضى
صاحب العناية هذا الرد حيث قال وهذا جيد لكن كلام المصنف يوهم ترك بعض موجباته عندهما في موضع
البيان وقال وربما يبين قوله ثم المعتبر عند ابي ح ومحمد الى آخره بعض البيان انتهى بقول الفقير لا يخفى
اعتراض صاحب النهاية على صاحب الهداية راسا حتى يحتاج الى الجواب اذ لا دلالة في قول صاحب الهداية
انزال المني على وجه الدفق والشهوة على كون الدفق والشهوة حال الخروج على سبيل القطع حتى يتم القول
بانه انما يستقيم على قول ابي يوسف لا على قولهما بل ذلك مطلق يتناول كون الدفق والشهوة حال الانفصال
وكونهما حال الخروج فكان قدرا مشتركا بين قول ابي يوسف وقول صاحبيه صالحا لان يكون موجبا للغسل
على قول الكل من غير حاجة الى ذكر موجب آخر على قولهما الا ان بين ابي يوسف وصاحبيه اختلافا في حالة وهي
انه هل يكفي تحقق الدفق والشهوة عند الانفصال ام لا بد من تحققهما عند الخروج ايضا فبينه صاحب الهداية
بعد ذلك بقوله ثم المعتبر عند ابي ح ومحمد انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابي يوسف ظهوره وذكر دليل
الطرفين فلا غبار في كلامه اصلاً والى ما ذكرنا اشارة في كلام الفاضل قاضي زاده في تعليقاته على صدر الشريعة
قال المحشي اخي جلبي نقلاً عن المعراجية ذي دفق اي من الرجل وشهوة اي من المراة ثم قال اقول يفهم منه انتفاء
الدفق في ماء المراة وليس بصواب لان الله تعالى اسند الدفق الى مائها ايضا حيث قال خلق من ماء دافق الآية
صرح به في البيانية وقال الشافعي خروج المني كيف ما كان يوجب الغسل لقوله عم الماء من الماء اي الغسل
من المني ولنا ان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اجنب
الرجل اذا قضى شهوته وما رواه محمول على الخروج من الشهوة توفيقا بين الادلة ولان قوله من الماء يتناول المذي
والودي وليس ثمة غسل بالاجماع فيراد به اخص الخصوص ويحمل على حالة الشهوة بحديث ام سليم رض كما سنذكره
ان شاء الله عن قريب ولو في نوم ولا فرق في هذا بين الرجل والمراة لحديث ام سليم رض انها لما سالت النبي
صلى الله عليه وسلم عن المراة ترى في منامها مثل ما يرى الرجل فقال عم اتجد لذلك لذة قالت نعم فقال عم فلتغتسل
قال الفاضل قاضي زاده قلت يرد على ظاهره ان الانزال من الافعال الاختيارية فكيف يتصور من النائم فلو بدل
الانزال بالنزول لكان اظهر ويمكن الجواب بان المراد بالانزال المذكور انزال الطبيعة وفي مثله لا يلزم الشعور والا
عند انفصاله لا خروجه خلافا لابي يوسف حتى اذا انفصل من مكانه بشهوة فاخذ راس العضو حتى سكنت شهوته

ثم خرج بلا شهوة يجب الغسل عندهما لا عنده وان اغتسل قبل ان يبول ثم خرج بقية المني يجب غسل ثان عندهما
لا عنده ايضا قيل يعمل بقول ابي يوسف اذا كان ضيفا يستحيي من اهل البيت ان لا يصلي معهم او يخاف ان
يرتاب في حقه وفي المحيط ولو بال وخرج من ذكره مني ان كان منتشرا فعليه الغسل لان الانتشار دليل خروجه
عن شهوة وان كان منكسرا فعليه الوضوء فقط كذا في حاشية يعقوب باشا ولرؤية مستيقظ لم يتذكر الاحتلا
بللا ولو مذيا خلافا له اي لابي يوسف اما في المذي فلاحتمال كونه منيا رق بحرارة البدن قيد بالمستيقظ لان
المغمي عليه لو افاق او السكران لو صحا فوجد بللا لا غسل عليه اتفاقا وقيد بقوله لم يتذكر الاحتلام لانه ان تذكر
احتلاما وشك انه مني او مذي او تيقن باحدهما فعليه الغسل اتفاقا وان تيقن انه ودي فلا غسل عليه اتفاقا
وفي الخانية انما يجب الغسل في مسئلة المتن عندهما اذا كان ذكره ساكنا حين نام واما اذا كان منتشرا فما وجد
من البلة بعد الانتباه يكون من آثار ذلك الانتشار فلا يلزمه الغسل الا ان يكون اكبر رائه انه مني فيلزمه الغسل
ولايلاج حشفة في قبل او دبر من آدمي حي وان لم ينزل على الفاعل والمفعول لقوله عم اذا غابت الحشفة
وجب الغسل انزل اولم ينزل ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصره وقد يخفى عليه لقلته فيقام مقامه
وهو قول المهاجرين كعمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم واما الانصار كابي بن كعب وحذيفة وزيد بن ثابت
فانهم قالوا لا يجب الاغتسال بالاكسال ما لم ينزل وبه اخذ سليمان الاعمش لظاهر قوله عم الماء من الماء والايلاج
في الدبر كالايلاج في القبل بل فوقه لكمال السببية فيه حتى ان الفسقة يرجحون قضاء الشهوة من الدبر على قضاء
الشهوة من القبل لما يدعون فيه اللين والحرارة والضيق ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن قوم لوط قالوا لقد علمت
ما لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد وعن هذا قال بعضهم ان محاذات الامرد في الصلوة تفسد الصلوة
كالمرأة ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجالسوا ابناء الاغنياء فان لهم شهوة كشهوة النساء ويجب
على المفعول به في الدبر احتياطا اما عند ابي يوسف ومحمد فلانهما يوجبان فيه الحد الذي الاحتياط في تركه فلان
يوجبا الغسل الذي الاحتياط في وجوبه اولى واما عند ابي ح رحمه الله فلانه يحتاط في الحد فيتركه ويحتاط في الغسل
فيوجبه والاحتياط في كل باب بما يناسبه وقيد من آدمي احترازا عن الحيوانات فان الادخال في احد سبيلي البهائم
لا يوجب غسلا بلا انزال لقلة الرغبة وقيد حي احترازا عن ميت فان ادخالها في احد سبيلي ميت لا يوجب غسلا
ما لم ينزل وهذا القيد لم يوجد في الكتب التي قال المصنف في الخطبة اني جمعتها منها لكن وجدته في الدرر وتسهيل
صاحب جامع الفصولين لله درهما وقال صاحب الاصلاح والايضاح يشترط ان يكون المفعول به حيا وانما
لم يذكره لانفهامه من قوله على الفاعل والمفعول به فان الغسل انما يجب على الحي ولابد فيه من قيد البلوغ وانما تركه
اعتمادا على ان كونه شرطا في التكاليف كلها معلوم في اصول هذا الفن انتهى ما قاله صاحب الاصلاح والايضاح
قال صاحب الدرر عند ايلاج آدمي حشفته الى آخره ثم قال وقيد آدمي احترازا عن الجني وفي المحيط لو قالت امرأة
معي جني ياتيني واجد في نفسي ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها لانعدام سببه وهو الايلاج او الاحتلام

بقوله

يتهم الفقير فيه بحث ظاهر يعلم بادنى التامل قال الفاضل قاضي زاده وفي الهداية والتقاء الختانين من غير انزال
لقوله عم اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل انزل اولم ينزل قال المحشي الشهير بيعقوب باشا
وانما لم يقل تاج الشريعة والتقاء الختانين من غير انزال كما وقع في الهداية اشارة الى ان المراد بالتقاء الختانين
هو غيبوبة الحشفة لا نفس الالتقاء لانه ليس بشرط ولا سبب حتى لو التقى ولم يغب الحشفة لا يجب ولو غابت
الحشفة بدون التقائهما كالوالج في الدبر يجب ثم قال وزاد بعض شراح الهداية قيد مع غيبوبة الحشفة ثم
قال وانما زدنا احترازا عن قول الشافعي فانه يقول اذا تحاذى الختانان وجب الغسل مع عدم غيبوبة الحشفة
وفيه كلام وهو ان الشافعي لا يوجب الغسل بدون الانزال لقوله عم الماء من الماء فان وجد الانزال مع
الالتقاء او الغيبة يجب الغسل والا فلا فليس له قول يحترز بذلك القيد عنه الى هنا لفظ المحشي ثم قال الفاضل
قاضي زاده فقلت قد خبط في كلام الاخير اذ لا خلاف للشافعي في كون غيبوبة الحشفة بدون الانزال موجبا
للغسل بل صرح في عامة الشافعية بان من موجبات الغسل الجنابة وان الجنابة تحصل بالانزال او بغيبوبة الحشفة
ومن البين انه لو كان له خلاف في هذه المسئلة لما ترك بيانه في كتبنا المتكفلة ببيان المسائل الخلافية على
التفصيل كالمنظومة والمجمع وغيرهما وانما الخلاف فيها للانصار على ما فصل في شروح الهداية وغيرها ولعل منشاء
غلط المحشي هو ان الشافعي تمسك فيما ذهب اليه من كون انزال المني بلا شهوة موجبا للغسل بقوله عم الماء
من الماء كما تمسك الانصار فيما ذهبوا اليه من كون غيبوبة الحشفة بلا انزال غير موجب للغسل بذلك الحديث
فتوهم المحشي ان محل خلاف الشافعي ومحل خلاف الانصار واحد فوقع فيما وقع ولانقطاع حيض ونفاس لقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد واما التخفيف الذي قرا به ابن كثير ونافع فهو بمعنى حتى يزول عنهن
الدم وكذا النفاس للاجماع والتحقيق ان سبب الوجوب ههنا هو الحدث الحكمي الثابت بخروج الدم الا ان ايجابه
الغسل مشروط بانقطاعه فلذلك نسب الايجاب اليه لا لمذي وودي المذي بسكون الذال المعجمة ماء رقيق ابيض
يخرج عند ملاعبة الرجل اهله والودي بسكون الدال المهملة ماء غليظ يعقب البول اما عدم ايجاب المذي
الغسل فلقوله عم كل فحل يمذي ففيه الوضوء واما الودي فلانه اذا كان الغليظ من البول يتعقب الرقيق منه
خروجا يكون معتبرا به واحتلام بلا بلل سواء كان رجلا او امرأة وعن محمد في غير رواية الاصول اذا تذكرت الاحتلام
والانزال والتلذذ لكن لم تر بللا كان عليها الغسل قال شمس الائمة الحلواني لا يؤخذ بهذه الرواية وان استيقظ
الرجل والمرأة فوجدا منيا على الفراش وكل واحد منهما ينكر الاحتلام وجب عليهما الغسل احتياطا وقال بعض
المشايخ ان كان طويلا او ابيض فعلى الرجل وان كان مدورا او اصفر فعلى المرأة وايلاج في بهيمة او ميتة بلا
انزال لان كل واحد منهما سبب ناقص وسن الغسل للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة وقيل هذه الاربع
مستحبة وسمى محمد الغسل يوم الجمعة حسنا في الاصل وقال مالك رحمه الله هو واجب لقوله عليه السلام من اتى
الجمعة فليغتسل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من توضا يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل وبهذا

يحمل ما رواه مالك على الندب او على النسخ ثم ان هذا الغسل للصلوة عند ابي يوسف هو الصحيح لزيادة فضيلتها
على الوقت واختصاص الطهارة بها وفيه خلاف الحسن وثمرة الخلاف ظاهرة لا تحتاج الى البيان والعيدان بمنزلة الجمعة
لان فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتأذي بالرائحة واما في عرفة والاحرام فسيأتي في المناسك ان
شاء الله تعالى قال صدر الشريعة فغسل الجمعة سن لصلوة الجمعة هو الصحيح قال المحشي المعروف بيعقوب باشا
وعطف العيدين عليها يأبى عن حمل المتن على الصحيح كما لا يخفى يقول الفقير ليس الامر كذلك فانه انما يأبى ذلك عنه
ان لو تقرر كون الغسل في العيدين لليوم دون الصلوة وهو غير مسلم بل الظاهر من تعليل صاحب الهداية بقوله
لزيادة فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة بها كون الامر في غسل العيدين ايضا كذلك لجريان التعليل
المذكور في ذلك ايضا بعينه لا سيما وقد قال بعده والعيدان بمنزلة الجمعة نعم قال صاحب الدرر في متنه وسن لصلوة
الجمعة هو الصحيح ولعيد اه ثم قال في شرحه اعاد اللام لئلا يفهم كونه سنة لصلوة العيد انتهى قال الفاضل قاضي
زاده كلامه ههنا غير معتد به بالمراجعة الى الكتب ووجب الغسل للميت كفاية اي وجب على المسلمين لكن بطريق
الكفاية لقوله عم للمسلم على المسلم ستة حقوق وعد منها ان يغسله بعد موته وقيل غسله سنة مؤكدة
وفي الوافي والغسل بعد الموت فرض يقول الفقير فاعل وجب ليس راجعا الى الغسل حال كونه اسما انما هو
راجع اليه حال كونه مصدرا لان مصدر غسل يغسل يجيء غسلا بالفتح والضم صرح به في القاموس ومعنى قوله
كفاية انه ان ادى بعضهم يسقط عن الغير لحصول المقصود والا يأثم الكل وعلى من اسلم جنبا اي وجب الغسل
اذا اجنب الكافر ثم اسلم وزعم من قال ان الجنابة في حق الكفار لا تثبت فلا يجب الاغتسال بعد الاسلام
لان الكفار غير مخاطبين بالشرايع غير سديد لانه لو سلم انهم غير مخاطبين بالشرايع فالاغتسال لا يجب بالجنابة
ليقال انه وقت وجوب الاغتسال غير مخاطب بالشرايع انما وجوبه بارادة الصلوة او نحوها وعند ارادة الصلوة جنب
مسلم كذا في شروح الكنز والا ندب يعني ان اسلم ولم يكن جنبا فالغسل مندوب ولا يجوز لمحدث مس مصحف
الا بغلافه المنفصل لا المتصل في الصحيح قال صاحب الاصلاح والايضاح في متنه ولا يمس مصحفا ولا جلده المتصل
ثم قال في شرحه ولم يقل الا بغلاف متجاف لعدم حصر المستثنى فيما ذكر انتهى قال الفاضل قاضي زاده قلت المذكور
في عامة الكتب المعتبرة وليس له مس المصحف الا بغلافه ثم اختلفوا في ان المراد بغلافه ما هو المتصل به او المنفصل
عنه فاختار صاحب الهداية الثاني حيث قال وغلافه ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد
المشرز هو الصحيح وتبعه صاحب الوقاية حيث قال الا بغلاف متجاف واختار صاحب المحيط الاول حيث
قال والغلاف هو الجلد الذي عليه في اصح القولين وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها لان المتصل بالمصحف
من المصحف الا ترى انه يدخل في بيع المصحف من غير ذكر انتهى اذا عرفت هذا فنقول لا خلل في عبارة صاحب
الوقاية ههنا يحتاج الى تغييرها لانه ان اراد بالحصر المستفاد من قوله الا بغلاف متجاف الحصر الاضافي اي
لا بغلاف متصل به يصح حصر المستثنى بهذا المعنى فيما ذكر بلا ريب عند من له معرفة في علم العربية وان اراد بذلك الحصر

الحقيقي

١٥

الحقيقي اي لا بشيء غير غلاف متجاف اصلا فكذلك يصح حصر المستثنى فيما ذكر لان المراد بالغلاف المتجافي ههنا على ما
صرح به في شروح الهداية ما يكون شيئا ثالثا بين الماس والممسوس ولا يكون تابعا للماس كالكم ولا للممسوس
كالجلد المشرز ولا يخفى ان الغلاف المتجافي بهذا المعنى مما لا يخرج منه شيء يصح مس المصحف به حتى يخل بحصر
المستثنى فيما ذكر تدبر وقال ابن الملك والمراد بالغلاف المتصل به وهو الجلد المشرز وقيل المراد به ما يكون متجافيا
لان المتصل به تبع له وهذا اقرب الى التعظيم والاول اقرب الى القياس انتهى فيكون حاصل قول المصنف على
القول الاول ولا يجوز مس المصحف بجلده المشرز ويجوز بسائره وعلى القول الثاني ولا يجوز مس المصحف بما
يكون متجافيا عنه الا بغلافه المنفصل وقال صاحب العناية نقلا عن صاحب التحفة اختلف المشايخ في الغلاف
فقال بعضهم هو الجلد الذي عليه وقال بعضهم هو الكم وقال بعضهم هو الخريطة وهو الصحيح لان الجلد
تابع للمصحف والكم تبع للحامل والخريطة ليست بتبع لاحدهما وكره بالكم هو الصحيح لانه تابع للحامل ولا مس
درهم فيه سورة الا بصرته قال صدر الشريعة اراد تاج الشريعة درهما عليه آية من القرآن يقول الفقير مقصوده
تتميم ما يرى في تحرير تاج الشريعة ههنا من القصور في الظاهر حيث ذكر السورة فاوهم ان لا يكون الحكم فيما
دون السورة كذا وليس كذا لكن في تحرير صدر الشريعة ههنا ايضا قصور حيث حمل السورة على آية من القرآن
فبقي الاشكال بخروج ما دون الآية من القرآن مع ان الحكم فيه ايضا كالآية على ما ذهب اليه الكرخي من تسوية الآية
وما دونها من القرآن في الحكم والحق في شرح هذا المقام ان يقال اريد درهم عليه قرآن سواء كان آية او ما دونها
وانما ذكرت السورة اخراجا للكلام مخرج العادة من كون المكتوب على الدرهم هو السورة كسورة الاخلاص
ونحوها ولا الجنب دخول مسجد سواء كان على وجه العبور او لا وقال الشافعي يباح دخول المسجد للعبور
الا لضرورة صرح بهذا الاستثناء صاحب التسهيل وصاحب الدرر لكن قال صاحب التسهيل ان احتاج تيمم
ودخل قيل في تصوير الضرورة كان يكون الماء فيه ولا ماء غيره وكان يكون باب بيته في المسجد ولا قراءة القرآن
ولو دون آية الا على وجه الدعاء او الثناء وذكر الزاهدي انه لو تمضمض الجنب وغسل يديه روي عن ابي ح رحمه الله
انه لا بأس بان يقرأ القرآن او مسه لكن هذه مرجوحة ينبغي ان لا يعمل بها المؤمن تعظيما للقرآن العظيم قال
الكرخي يمنع عن قراءة ما دون الآية ايضا على قصد قراءة القرآن كما يمنع عن قراءة الآية التامة لان الكل قرآن
وان لم يقصد القراءة نحو ان يقرأ الحمد لله شكرا للنعمة فلا بأس به وذكر الحلواني عن ابي ح رحمه الله لا بأس للجنب
ان يقرأ الفاتحة على وجه الدعاء لكن قال الهندواني لا افتي بهذا وان روي عنه وقال بعضهم المختار الجواز
ويجوز له الذكر والتسبيح والدعاء اما دعاء القنوت فيكره عند بعض المشايخ وفي المحيط لا يكره وساير الادعية
والاذكار لا بأس بها ويكره قراءة التورية والانجيل والزبور والحائض والنفساء كالجنب ويجوز لهما التهجي
بالقرآن والمعلمة اذا حاضت فعند الكرخي تعلم كلمة واحدة كلمة وتقطع بين الكلمتين وعند الطحاوي تعلم نصف
آية وتقطع ثم تعلم النصف الآخر **فصل** الفصل في اللغة ظاهر وفي الاصطلاح طائفة من المسائل

ف

يُظهر صح

ف

ف

تغيرت احكامها بالنسبة الي ما قبلها ولما فرغ من بيان فروض الوضوء والغسل وسننهما ومستحباتهما ونواقض
الوضوء وموجباته شرع فيما يجوز به الوضوء والغسل ويجوز الطهارة بالماء المطلق كماء السماء والعين
والبئر والاودية والبحار قال في الهداية الطهارة من الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والابار
والبحار لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه
او طعمه او ريحه قال صاحب العناية ووجه التمسك ان الله تع ذكر الماء في الآية مطلقا والمطلق ما يتعرض للذات
دون الصفات ومطلق الاسم ينطلق علي هذه المياه لا يقال الآية تدل علي ان الماء المنزل من السماء طهور وليس
غير المطر منزلا من السماء لانا نقول ان الله تعالى قال الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض
وقال انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها انتهى يقول الفقير فيه كلام وهو ان حاصل جوابه ان المياه
كلها ماء السماء بالنصوص فيرد انه لا يحسن ح قول صاحب الهداية الطهارة من الاحداث جائزة بماء السماء
والاودية والعيون والابار والبحار حيث عطف علي ماء السماء ماء الاودية وسائر المياه التي ذكرها والمعطوف
لا بد ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وكذا الحال في قول صاحب الوقاية وقول المص اللهم الا ان يقال عطف علي
ماء السماء ماء الاودية وسائر ما ذكره من المياه عند تقرير المسئلة نظرا الي ظاهر الحال واعتبر اندراج الكل في
ماء السماء عند ذكر الدليل نظرا الي التحقيق وقال الفاضل سعدي افندي ولك ان تقول يكفي ذلك لغرض المصنف
فان الاستدلال علي بعض المدعي ثم الحاق الكل طريقة يسلكها صاحب الهداية كثيرا وان غير طاهر بعض اوصافه
كالتراب والزعفران والصابون انما عد هذه الاشياء ليعلم ان الحكم لا يختلف بان كان المخلوط من جنس الارض
كالتراب او شيئا يقصد بخلطه التطهير كالاشنان او شيئا آخر كالزعفران وقال الشافعي لا يجوز التوضي بماء
الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض لانه ماء مقيد الا يرى انه يقال ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض
لان الماء لا يخلو عنها عادة ولنا ان الاسم باق علي الاطلاق الا يرى انه لم يتجدد له اسم علي حدة واضافته الي الزعفران
واشباهه كاضافته الي البئر والعين يعني انها للتعريف لا للتقييد والفرق بينهما ان المضاف اذا لم يكن خارجا
من المضاف اليه بالعلاج فالاضافة للتعريف وماء الزعفران وماء البئر والعين من هذا القبيل وان كان خارجا
منه بالعلاج فهي للتقييد كماء الورد وغيره وقال المولي الفاضل سعدي افندي نقلا عن عصام الدين والفرق
بينهما ان الاضافة لو كانت لافادة ما لا يحتمله المطلق اصلا كما في ماء الباقلاء فهي اضافة تقييد وان كانت
لتعيين ما يحتمله المطلق اصلا كما في الاضافة الي المحل كماء البئر والعين فهي اضافة تعريف انتهى فعلي هذا يكون
في كون اضافة الماء الي الزعفران اضافة تعريف شيء تدبر ثم الظاهر ان قيد بعض اوصافه اشارة الي ان المتغير
لو كان كلها لا يجوز اتفاقا لكن قال صاحب النهاية والمنقول من الاساتذة انه يجوز فانهم كانوا يتوضئون
من مياه حياض تغير لونها وريحها وطعمها من اوراق الاشجار وقت الخريف قال المولي ابن الملك ويوافقه ما
ذكر في الينابيع لو نقع الحمص والباقلاء فتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضوء به قال المحشي يعقوب باشا

شرطه ان يكون باقيا علي رقته واما اذا غلب عليه غيره وصار ثخينا فلا يجوز وقال المحشي اخي جلبي ويمكن ان يقال
لم لا يجوز ان يكون مراد الفقهاء باتيان لفظ الاحد هنا رعاية لقاعدة المشاكلة بلفظ الاحد الذي وقع في
المتغير بالنجس يعني لا يزول طهوريته هنا بتغير احد اوصافه كما يزول هناك فليتامل بالانصاف ولك ان تقول
في توجيهه ان بعضهم قال لا يجوز التوضي بماء غيره كثرة الاوراق بحيث يظهر لونها في الكف عند رفعه كما
نقله التتارخانية عن المحيط فاراد صاحب الوقاية الرد عليه فعبر بما عبر به من صورة التخصيص باحد الاوصاف
فليتامل انتهى ما ذكره المولي اخي جلبي يقول الفقير يرده ما قاله صدر الشريعة واما الماء الذي تغير بكثرة الاوراق
الواقعة فيه حتى اذا وقع في الكف يظهر فيه لون الاوراق لا يجوز به الوضوء لانه كماء الباقلاء لكن قال المولي
اخي جلبي فيه هذا المخالف لما نقله صاحب النهاية من الاساتذة اللهم الا ان يحمل علي اختلاف الروايتين تدبر
او انتن بالمكث لم يقل بطول المكث لان المياه متفاوتة بعضها يتغير في ادنى مدة وقيد الطول يوذن تغير الحكم عند
تغيره بسرعة لكن يمكن ان يقال انه يعلم بالدلالة تدبر قال صاحب الاصلاح والايضاح اعلم انه اذا انتن الماء
فان علم ان نتنه للنجاسة لا يجوز به الوضوء والا يجوز حملا علي ان نتنه بالمكث قال صاحب القاموس النتن ضد
الفوح يقال نتن ككرم وضرب نتانة وانتن فهو منتن ومنتن بكسرتين وبضمتين وكقنديل وفي الجوهري النتن
الرائحة الكريهة وقد نتن الشيء وانتن فهو نتن ومنتن كسرت الميم اتباعا لكسر التاء ونتنه ينتنه تنتينا
جعله منتنا لا بماء خرج عن طبعه وهو الرقة والسيلان بكثرة الاوراق قال المسكين اي بوقوع الاوراق الكثيرة
لانه يتغير اوصافه جميعا وان جوزه الاساتذة علي ما نقله صاحب النهاية آنفا يقول الفقير لا يمكن الحمل الا
علي اختلاف الروايتين كما صرح به المولي اخي جلبي آنفا او بغلبة غيره اجزاء عند ابي يوسف لان حقيقة الغلبة
ذلك ولونا عند محمد لانه مشاهد اولا قال المولي ابن الملك واعلم ان عبارات الفقهاء مختلفة في هذا المقام
اعتبر بعضهم غلبة الاجزاء وبعضهم غلبة اللون وكل منهما لا يستقيم كليا الا انا لو خلطنا اوقية زعفران باوقية
ماء لا يجوز به الوضوء ولو خلطنا ماء الورد بالماء لا يفيد اعتبار اللون فيه وذكر في تتمة الفتاوي الماء المغير
احد اوصافه لا يجوز به الوضوء وعبارة القدوري تدل علي انه يجوز وفي الغاية عن ابي يوسف انه اعتبر الثخن
والرقة فاحتجنا الي توجيه يحمل عباراتهم عليها توفيقا فنقول والله الموفق ان كان المخالط للماء جامدا
يعتبر فيه الثخن والرقة فان كان جاريا علي الاعضاء يجوز به الوضوء والا فلا فيحمل عليه ما ذكر في الغاية ويوافقه
ما ذكر في الفتاوي الظهيرية من ان الماء اذا اسود بالزاج يجوز به الوضوء وان كان مائعا فان وافق الماء
في الاوصاف الثلثة كالماء المستعمل وكالماء المأخوذ بالتقطر من لسان الثور يعتبر فيه غلبة الاجزاء فقط وان لم يوافقه
فيها فان غير الاثنين او الثلثة لا يجوز الوضوء به والا جاز فيحمل عليه عبارة القدوري وان خالفه في الوصف
او الوصفين يعتبر الغلبة في ذلك الوجه كماء البطيخ فانه يخالف الماء في اللون والطعم فيعتبر الغلبة بكليهما
فيحمل عليه ما ذكر في تتمة الفتاوي ولعل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تظهر في صورة يكون المخالط

مائعًا تخالف الماء في اللون فقط انتهي لانه ذكره او بالطبخ كالاشربة والخل وماء الورد وماء الباقلاء والمرق
اعلم ان صاحب الوقاية قال لا بماء اعتصر من شجر او ثمر ولا بماء زال طبعه بغلبة غيره اجزاء او بطبخ كالاشربة
والخل وماء الباقلاء والمرق وقال صدر الشريعة الاشربة نظير ما اعتصر من الشجر والثمر والخل وماء الباقلاء
نظير ما غلب عليه غيره اجزاء والمرق نظير ما غلب عليه غيره بالطبخ انتهي بقول الفقير ولم يذكر المص ما اعتصر
من شجر او ثمر بل قال ما تري ثم مثل بعد قوله او بالطبخ بالامثلة المذكورة وظني انه جعل الاشربة والخل مثالين
لما غلب عليه غيره فيكون المراد من الاشربة الحلو المخلوط بالماء كالدبس والشهد المخلوطين بالماء ومن الخل الخل
المخلوط بالماء على ما اشير اليه في النهاية والعناية وجعل ماء الورد وماء الباقلاء والمرق مثالين لما تغير بالطبخ
قال صاحب الهداية والمراد بماء الباقلاء ما تغير بالطبخ وان تغير بدون الطبخ يجوز التوضي به ولا بماء قليل
وقع فيه نجس ما لم يكن غديرًا لا يتحرك طرفه المتنجس بتحريك طرفه الآخر او يكون عشرًا في عشر وعمقه ما لا
تنحسر الارض بالغرف فانه كالجاري وهو ما يذهب بتبنة فيجوز الطهارة به ما لم ير اثر النجاسة وهو
لون او طعم او ريح الغدير فعيل بمعني مفعول من غدر اذا ترك وهو الذي تركه ماء السيل وقيل بمعني مفاعل
اي مغادر وقيل بمعني فاعل لانه يغدر باهله لانقطاعه عند شدة الحاجة اليه قال صاحب العناية اعلم
ان اصحابنا اتفقوا على الماء اذا خلص بعضه اي وصل الي بعض كان قليلًا واذا لم يخلص كان كثيرًا لا ينجس بوقوع النجاسة
الا ان يتغير لونه او طعمه او ريحه كالماء الجاري ثم اختلفوا فيما يعرف به الخلوص فذهب المتقدمون الي انه يعرف
بالتحريك فانه اذا حرك طرف منه ولم يتحرك الجانب الآخر فهو مما لا يخلص بعضه ببعض والمراد بالتحريك هو التحرك
بالارتفاع والانخفاض ساعة تحريكه لا بعد المكث ولا معتبر بالحباب اي زبد الماء فان الماء وان كثر يعلو ويتحرك
ثم اختلف هؤلاء في سبب التحريك فروي ابو يوسف عن ابي ح رحمه الله انه يعتبر التحريك بالاغتسال وهو ان
يغتسل انسان في جانب منه اغتسالًا وسطًا ولا يتحرك الجانب الآخر وبه اخذ ابو يوسف وروي ابو يوسف
ايضا عن ابي ح رحمه الله انه يعتبر التحريك باليد لا غير وروي عن محمد رحمه الله انه يعتبر التحريك بالتوضي وجه القول
الاول ان الحاجة الي الاغتسال في الحياض اشد من الحاجة الي التوضي لانه يكون في البيوت عادة ووجه الثاني
ان التحريك يكون بالاغتسال وبالتوضي وبغسل اليد الا ان التحريك بغسل اليد اخف فكان الاعتبار به اولي
تيسيرًا وتوسعة على الناس ووجه الثالث ان مبني الماء في حكم النجاسة على الخفة فان القياس ان ينجس
وان كثر الماء الا انه سقط حكم النجاسة عن بعض المياه تخفيفًا فاعتبر التحريك الوسط وهو التحريك بالوضوء
وذهب المتاخرون الي انه يعرف بشيء آخر غير التحريك فمنهم من اعتبر بالكدرة فقال اذا اغتسل فيه وتكدر الماء
فان وصلت الكدرة الي الجانب الآخر فهو مما يخلص والا فلا وروي عن ابي حفص الكبير انه اعتبر بالصبغ فقال
يلقي زعفران في جانب منه فان اثر الزعفران الي الجانب الآخر فهو مما يخلص والا فلا وروي عن ابي سليمان
الجوزجاني انه اعتبر بالمساحة فان كان عشرًا في عشر فهو مما لا يخلص وعن محمد انه سئل عن هذه المسئلة

فقال

فقال ان كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه الي بعض فلما قام مسح مسجده فكان ثمانًا في ثمان وفي
رواية عشرًا في عشر وبقول ابي سليمان اخذ عامة المشايخ ثم على عامة الفاظ الكتب قد اختلفت في تعيين
الذراع فجعل الصحيح في فتاوي قاضيخان ذراع المساحة وهو سبع مشتات اي قبضات فوق كل مشت اصبع
قائمة وصاحب الهداية اختار للفتوي ذراع الكرباس وهي سبع مشتات ليس فوق كل مشت اصبع قائمة
توسعة للامر على الناس انتهي ثم انهم اعتبروا في العمق ان يكون بحال لا ينحسر اي لا ينكشف ارضه بالاغتراف
وهو الصحيح وقال بعضهم المعتبر فيه ان يكون ذراعًا وقال بعضهم ان يكون قدر شبر ثم انهم اختلفوا
في تعريف الماء الجاري فقال بعضهم ما يذهب بتبنة وقال بعضهم هو ما لا يتكرر استعماله وذلك بانه
اذا غسل يده وسال عنه الماء الي النهر فاذا اخذه ثانيًا لا يكون فيه شيء من الماء الاول وقال بعضهم والاصح
انه ما يعده الناس جاريًا اذا عرفت هذا فاعلم ان الغدير العظيم حكمه حكم الماء الجاري فان كانت النجاسة
مرئية لا يتوضأ من موضع النجاسة بل من الجانب الآخر وان كانت غير مرئية يتوضأ من جميع الجوانب
قال صاحب الاصلاح والايضاح نقلا عن صاحب التحفة اذا وقع النجس في الماء فاما ان يكون الماء جاريًا
او راكدًا فان كان جاريًا ان كانت النجاسة غير مرئية فانه لا ينجس ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه وان كانت
مرئية مثل الجيفة ونحوها فان كان النهر كبيرًا فانه لا يتوضأ من اسفل الجانب الذي وقعت فيه النجاسة
ولكن يتوضأ من الجانب الآخر لانه يتيقن وصول النجاسة الي الموضع الذي يتوضأ منه وان كان النهر صغيرًا
بحيث لا يجري بالجيفة بل يجري الماء عليها ان كان يجري عليها جميع الماء فانه لا يجوز التوضي به من اسفل
الجيفة لانه ينجس جميع الماء والنجاسة لا تطهر بالجريان وان كان يجري عليها بعض الماء فان كان يجري عليها
اكثر الماء فهو نجس وان كان يجري عليها اقل الماء فهو طاهر لان العبرة بالغالب وان كان يجري عليها النصف
يجوز التوضي به في الحكم ولكن الاحوط ان لا يتوضأ منه وفي البدائع ايضا على هذا التفصيل انتهي بقول الفقير
في نقله قصور لو قال وقع في المنقول عنه هذا القدر توجه القصور اليه لانه قال في ابتداء كلامه فاما ان يكون الماء
جاريًا او راكدًا ثم بين حكم الماء الجاري فقط وسكت عن حكم الماء الراكد والمقام يقتضيه تدبر وقال الشافعي
ان كان دون القلتين كان قليلًا وان كان قلتين فصاعدًا كان كثيرًا وقال مالك رحمه الله ان كان الماء بحال لو وقع
فيه النجاسة تغير لونه او ريحه كان قليلًا وان لم يتغير منه شيء كان كثيرًا وقوله ما لم ير اثر النجاسة اي لم يعلم بالطريق
الموضوع لكل من الاثر وهو الابصار في اللون والذوق في الطعم والشم في الرائحة والماء المستعمل طاهر غير
مطهر هو المختار وعن الامام انه نجس مغلظ وعند ابي يوسف نجس مخفف كان من حقه ان يقدم تعريفه
على حكمه الا ان الكتاب موضوع لبيان الاحكام فلهذا قدم حكمه ثم انهم اختلفوا في حكمه فقال محمد وهو رواية
عن ابي حنيفة انه طاهر غير طهور والفتوي عليه نقله صاحب النهاية عن المحيط ولهذا قال المص رحمه الله
هو المختار وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه نجس نجاسة غليظة اعتبارًا بالماء الذي ازيل به النجاسة

الحنفية وعند ابي يوسف نجس نجاسة مخففة وهو رواية عن الامام لمكان الاختلاف في نجاسته وطهارته
وللضرورة اذ صون الثياب عنه متعذر فخفف حكمه وللشافعي فيه ثلثة اقوال اظهرها اوليها كما قاله محمد رحمه الله
انه طاهر غير طهور وفي قول طاهر مطهر وفي قول ان كان المستعمل محدثا فهو طاهر غير طهور وان كان
متوضئا فهو طاهر وطهور وهو قول زفر وقال مالك طاهر وطهور ولما ان عنده اذا وقعت في الماء نجاسة
حقيقية ولم يتغير طعمه ولا لونه ولا ريحه لا يصير نجسا الا انه قال احب الي ان يتوضا بغيره وهو ماء استعمل
لقربة او رفع حدث عند ابي ح وابي يوسف فان توضا المحدث وضوءا غير منوي يصير مستعملا لازالة الحدث
ولو توضا غير المحدث وضوءا منويا يصير مستعملا ايضا لوجود القربة ولو توضا غير المحدث للتبرد لا يصير مستعملا
بالاجماع خلافا لمحمد فان عنده انما يصير مستعملا بالاول فقط لان الاستعمال بانتقال نجاسة الآثام اليه وانها
تزال بالقرب وهما يقولان اسقاط الفرض يؤثر ايضا فيثبت الفساد بامرين وهما ازالة الحدث واقامة القربة
قال صدر الشريعة وعند الشافعي بازالة الحدث لكن ازالة الحدث لا تتحقق الا بنية القربة عنده بناء على
اشتراط النية في الوضوء ورده صاحب الاصلاح والايضاح حيث قال قال في البدايع هذا الاختلاف
لم ينقل عنهم نصا لكن مسائلهم تدل عليه قالوا لو اغتسل المحدث او توضا للتبرد صار الماء مستعملا عند الشيخين
وزفر والشافعي لوجود ازالة الحدث خلافا لمحمد لعدم اقامة القربة وهذا القول منه صريح في ان الشافعي لا يقول
باشتراط النية في ازالة الحدث نعم قال به في صحة الوضوء الذي هو شرط للصلوة ومن لم يفرق بين المقامين
قال ازالة الحدث لا تتحقق الا بنية القربة عنده بناء على اشتراط النية في الوضوء انتهى قال الفاضل قاضي زاده
قلت ما ذكره صدر الشريعة ههنا موافق لما ذكر في كثير من الكتب كالعناية ومعراج الدراية وغيرها فرده بمجرد
ما ذكر في البدايع من غير دليل على صحة ذلك وفساده غير مقبول عند المحصلين كما لا يخفى على ذي مسكة على ان ما ذكر في
البدايع في هذا المقام ليس بمعقول المعنى اذ يلزم على ذلك ان يتحقق ازالة حدث الوضوء من الانسان بدون
ان يتحقق الوضوء منه وان يتحقق الوضوء المزيل للحدث منه بدون ان يتحقق جواز الصلوة له من غير وضوء آخر
ولا يخفى على الفطن ما في كلا الامرين ولعل ذكر الشافعي في البدايع في الصورة المذكورة وقع سهوا من قلم الناسخ
وقد اغتر به صاحب الاصلاح والايضاح انتهى ويصير مستعملا اذا انفصل عن البدن وقيل اذا استقر في مكان
قال صاحب الهداية الصحيح انه كما زايل العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة
ولا ضرورة بعده قال صاحب العناية اتفق علماؤنا على ان الماء ما دام مترددا في العضو ليس له حكم الاستعمال
فاذا زايل العضو ولم يستقر في مكان او اناء اختلفوا فيه فقال سفيان الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ
بلخ وهو اختيار الطحاوي لا يصير مستعملا وذهب اكثر اصحابنا الى انه كما زايل العضو يصير مستعملا وبالاول كان
يفتي ظهير الدين المرغيناني انتهى وقال المحشي المعروف بيعقوب باشا ما ذكر اصحابنا حرج عظيم على قول ابي
حنيفة وابي يوسف من ان الماء المستعمل نجس مغلظ وفي الخلاصة ان المختار انه لا يصير مستعملا ما لم يستقر في

مكان

مكان وسكن عن التحرك فمن نسي مسح رأسه فاخذ من لحيته ماء ومسح رأسه لا يجوز على ما ذكر في الهداية ويجوز
على اختيار الطحاوي وبعض مشايخ بلخ ولو انغمس جنب في البئر بلا نية فقيل الماء والرجل نجسان عند الامام
الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة والرجل لبقاء الحدث في بقية الاعضاء والاصح ان الرجل
طاهر والماء مستعمل عنده لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال فلا يكون الماء باول الملاقاة نجسا
فيطهر الرجل عن جنابته وهذه رواية اخرى عن ابي حنيفة وعند ابي يوسف هما بحالهما الرجل بحاله لعدم الصب
وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء بحاله لعدم اسقاط الفرض والقربة وعند محمد الرجل طاهر والماء طهور
الرجل طاهر لعدم اشتراط الصب والماء طهور لعدم نية التقرب وانما قال والماء طهور ولم يقل طاهر لان الماء
المستعمل طاهر عند محمد وانما قال بلا نية لانه لو انغمس للاغتسال فسد الماء عند الكل كذا قاله صاحب العناية
وقال المولى الفاضل سعدي افندي لا نم ذلك عند ابي يوسف فانه يشترط الصب عنده ولم يوجد ثم ان المراد بالجنب
في هذه المسئلة الجنب الذي ليس على بدنه نجاسة فانه لو كان على بدنه نجاسة يفسد الماء بالاتفاق واشار
ايضا صاحب العناية اليه وموت ما يعيش في الماء فيه متعلق بموت لا ينجسه كالسمك والضفدع والسرطان
وقال الشافعي يفسده الا السمك ولنا انه مات في معدنه فلا يعطى له حكم النجاسة كبيضة حال محها دما ولانه
لا دم فيها اذ الدموي لا يسكن في الماء والمنجس هو الدم وفي غير الماء قيل يفسده غير السمك لانعدام المعدن وقيل
لا يفسده لعدم الدم والضفدع البري والبحري سواء وقيل البري يفسد لوجود الدم وعدم المعدن وما يعيش
في الماء ما يكون توالده ومثواه في الماء ومائي المعاش دون المولد كالبط والاوز مفسد قال في المستصفى وفي
بعض النسخ لم يذكر كلمة فيه والشيخ شمس الائمة اثبتها لكون المسئلة مجمعا عليها الا انه اذا مات في دن الخل قيل
يفسده وقيل لا يفسده انتهى وكذا موت ما لا نفس له سائلة كالبق والذباب والزنبور والعقرب النفس
بسكون الفاء الدم يقال سالت نفسه وفي الحديث ما ليس له نفس سائلة فانه لا ينجس الماء اذا مات كذا في الصحاح
وقال الشافعي يفسده لان التحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة
ولنا قوله عم فيه هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه حين سئل عن اناء فيه طعام وشراب يموت فيه ما
ليس له نفس سائلة ولان المنجس هو اختلاط المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى وطهر وكل اهاب دبغ
فقد طهر الا جلد الآدمي لكرامته والخنزير لنجاسة عينه مناسبتها بهذا المقام باعتبار جعله قربة بتوضاء منها
كما ان ذكر الشعر والعظم ونحوها باعتبار انها اذا وقعت في الماء هل يجوز الوضوء منه اولا فلا يتوجه توهم كونها
من غير هذا الباب والاهاب جلد معد للدباغة ولم يدبغ بعد والدباغة هي ازالة النتن والرطوبات النجسة من
الجلد فان كانت بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر بها الجلد ولا يعود نجاسته ابدا وان كانت بالتراب او بالشمس
يطهر اذا يبس ثم ان اصابه الماء هل يعود نجسا ففي ابي ح روايتان وعن ابي يوسف ان صار بالشمس بحيث
لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ثم وقع في الماء لم ينجس من غير فصل كذا في التسهيل

والمائي من الضفدع المائي من البري ان المائي ما يكون بين اصابعه سترة دون البري كذا في النهاية

قال الفاضل قاضي زاده ثم انه قال الزيلعي في شرح الكنز واستثناء الآدمي مع الخنزير يدل على انه لا يطهر وليس كذلك
بل اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز به الانتفاع كسائر اجزائه انتهى وقال بعض شراح الوقاية الاستثناء من الطهارة
بجاسته وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر بالدباغ واما جلد الآدمي ففي غاية السروجي ذكر انه اذا دبغ طهر
ولكن لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء وقصد المحشي المعروف بيعقوب باشا ان يصحح
هذا الاستثناء فقال يعني جاز استعماله شرعا الا جلد الخنزير لنجاسته وجلد الآدمي لكرامته ثم قال فلا يرد ما
قيل ان الاستثناء من الطهارة بجاسته وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر بالدباغ واما جلد الآدمي فقد ذكر
انه اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء قلت فيه خلل لانه ان اراد
ان معنى قوله طهر يستلزم معنى جاز استعماله شرعا فيتعلق الاستثناء بذلك المعنى المنفهم من الكلام المذكور
التزاما لا بصريح معنى الكلام المذكور فيصح الاستثناء بالنظر الى الآدمي ايضا لعدم جواز استعماله شرعا كعدم
جواز استعمال جلد الخنزير وان كانت علة عدم جواز الاستعمال مختلفة فيهما قلنا يلزم ح ان يبقى صريح معنى
الكلام المذكور على كليته بلا استثناء شيء منه وليس بصحيح اذ لا يطهر جلد الخنزير بالدباغ فلا صحة للكلية
المذكورة لا يقال يجوز ان يكون مراد صدر الشريعة بقوله فقد طهر معنى فقد جاز استعماله شرعا مجازا بطريق
ذكر الملزوم وارادة اللازم ويجعل استثناء الآدمي قرينة عليه فلا يراد حقيقة قوله فقد طهر لامتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز فلا يكون الكلية الا في جواز الاستعمال وقد استثنى منه جلد الخنزير والآدمي فلا يلزم المحذور
لانا نقول طهارة الشيء حقيقة لا يستلزم جواز استعماله شرعا الا يرى ان جلد الآدمي اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز
الانتفاع شرعا احتراما له نص عليه في المحيط والبدايع وغيرهما وكذا شعر الانسان وعظمه طاهران عندنا ولكن
لا يجوز الانتفاع بشيء منهما لكرامة الانسان على ما صرحوا به قاطبة فلم يتحقق علاقة اللزوم بين طهر وبين جاز
استعماله شرعا حتى يصح حمل قوله فقد طهر على معنى فقد جاز استعماله شرعا مجازا بعلاقة اللزوم وايضا قوله
وكل اهاب دبغ فقد طهر ليس عبارته فقط بل هو كلام عامة الفقهاء ولا شك ان مرادهم به ليس مجرد جواز
استعماله شرعا بل بيان طهارته حقيقة والا يلزم ان يكون بيان طهارته حقيقة متروكا بالكلية مع كونه امرا
مهما يترتب عليه كثير من المسائل منها اذا وقع منه شيء في الماء الراكد القليل لا ينجسه ومنها اذا وقع منه في بدن
المصلي او في ثوبه يجوز الصلوة به الى غير ذلك وايضا قد استدلوا عليه بقوله ايما اهاب دبغ فقد طهر ولم ينازع
احد في كون المراد بالطهارة فيه هو الطهارة حقيقة انتهى ما ذكره الفاضل قاضي زاده يقول الفقير لا ينحصر
العلاقة في اللزوم فليكن طهر مجازا عن جاز استعماله شرعا بعلاقة اخرى لان بينهما علاقة السببية والمسببية
محققة لا تنكر بالكلية وان لم يكن بينهما علاقة اللزوم تدبر حقيقة الحال حتى تصل الى المآل وانما قدم الخنزير في
اكثر الكتب في هذا المحل لان فيه اشارة الى كمال عدم قابلية الطهارة في الخنزير والتأخير في امثال هذه المواضع
يفيد التعظيم كما في قوله تع لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد والمصنف قدم الآدمي نظرا الى كرامته وذكر في الخلاصة

عن ابي يوسف ان الخنزير اذا ذبح يطهر جلده بالدباغ والفيل كالسبع وعند محمد كالخنزير يعني قال ابو حنيفة رحمه الله
وابو يوسف رضي الله عنهما الفيل منتفع به حقيقة فيصير منتفعا به شرعا كسائر السباع وقال محمد رحمه الله
الفيل نجس العين لانه كالخنزير في الشكل وحرمة اللحم فلا ينتفع بشيء من اجزائه كالخنزير قالوا وما طهر جلده
بالدباغ طهر بالزكوة وكذا لحمه وان لم يؤكل لانها تعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات النجسة لانها تمنع من
اتصالها به والدباغ يزيل بعد الاتصال ولما كان الدباغ بعد الاتصال مزيلا ومطهرا كان الزكوة المانعة من
الاتصال اولى ان تكون مطهرة وكذلك يطهر لحمه بها وان لم يؤكل حتى اذا صلى ومعه من لحم الثعلب المذبوح
مثلا اكثر من قدر الدرهم جازت صلوته قال صاحب الدرر والغرر بعد نقل هذه العبارة من الهداية والوقاية
اقول فيه تسامح لان الظاهر ان ضمير طهر الثاني راجع الى ما وهو فاسد لاقتضائه استدراك قوله الآتي
وكذا لحمه وان ارجع الى جلده لزم التفكيك انتهى وقال المحشي المعروف بيعقوب باشا الضمير المستتر في
طهر عائد الى الجلد لا الى كلمة ما بدليل التعرض لطهارة اللحم بعده ولا تسامح فيه كما توهم البعض فان قيل
لم لم يجعل عائدا الى كلمة ما حتى لا يحتاج الى هذا التعرض والتصريح قلت لان الحيوان بجميع اجزائه لا يطهر
بالزكوة اذ فيها ما يبقى نجسا كالفضلات التي في الامعاء وفيها ما لا مدخل للزكوة في طهارته اصلا كالشعر والعظم
انتهى يقول الفقير رجوع الضمير المستتر في طهر الثاني الى الجلد لا الى كلمة ما تمالا يساعده علم النحو اذ تقرر فيه
ان الخبر اذا كان جملة لا بد فيه من عائد فعلى تقدير ان لا يرجع ضمير طهر الثاني الذي هو خبر المبتدا الى كلمة ما التي
هو المبتدا يلزم ان يخلو الجملة الواقعة خبرا عن العائد الى المبتدا وهو لا يجوز الا ان يدعى الحذف اي ما طهر جلده
بالدباغ طهر اي الجلد منه بالزكوة اي تما طهر جلده بالدباغ والعجب من صاحب الدرر والغرر انه تشبث بلزوم
التفكيك على تقدير رجوع ضمير طهر الثاني الى الجلد ولم يتعرض بلزوم فقدان الضمير العائد الى المبتدا مع كون الاول
امرا سهلا بالنسبة الى الثاني ومن المحشي انه ذهب الى رجوع الضمير الى الجلد وقال لا تسامح فيه من غير ازالة المحذور
اللازم على تقدير ارجاع الضمير الى الجلد وقال مولانا محمد الوافي في تعليقاته على الدرر قلنا لا نم التفكيك لان
تقدير الكلام ما يطهر جلده بالدباغ يطهر جلده بالزكوة فرجع الضمير ليس باجنبي عن الاول حتى يلزم التفكيك ولئن
سلم فقبح التفكيك عند لزوم اللبس وعدم ظهور المراد وذكر اللحم هنا قرينة معينة انتهى وشعر الميتة وعظمها
وعصبها وقرنها وحافرها طاهر وقال الشافعي نجس لان كلا منها من اجزاء الميتة ولنا انه لا حيوة فيها ولهذا
لا يتألم بقطعها فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحيوة كذا في الهداية فان قيل قوله تع قل يحييها الذي انشأها
اول مرة يدل على حيوة العظام فلا يتم القول بانه لا حيوة فيها قلنا هذه الدلالة ليست بقطعية لجواز ان يراد
باحيائها ردها الى ما كانت عليه من كونها طرية غضة رطبة صالحة لعودية البدن كذا في الكشاف او يراد بالعظام
النفوس وح يعود الضمير في قوله وهي رميم الى العظام الحقيقية على طريق الاستخدام او يكون الاسناد مجازا لان
الرميم اسم للعظم البالي او يراد احياء صاحب العظام على تقدير المضاف كذا في العناية ثم انه خطر بالبال الفقير

ان الطريقة المذكورة في الهداية وهي قوله لاحيوة فيها ولهذا لايتألم بقطعها لاتجري في العصب لانه لايمكن
ان يقال ليس فيه حيوة ولايتألم بقطعه ثم رأيته في حاشية المحشي الفاضل المعروف بيعقوب باشا حيث قال
واعلم ان الطريقة المذكورة في الهداية لاتجري في عصب الميتة كما لايخفى بل الطريقة الشاملة له ماذكر في
بعض الكتب من ان الموت لاينجس بذاته بل بافضائه الى اختلاط الرطوبات النجسة بالاجزاء ولايتصور
ذلك العصب لانه شيء صقيل وكذا في سائره فليتامل لله دره وكذا شعر الانسان وعظمه وقال الشافعي
نجس لانه لاينتفع به ولايجوز بيعه ولنا ان حرمة الانتفاع وبيعه لكرامة الانسان فلايدل على النجاسة
فان الانسان مكرم قال الله تع ولقد كرمنا بني آدم فمنعهما وبيعهما اهانة فحرما للكرامة لا للنجاسة وقد صح
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق شعره وقسمه بين اصحابه وذلك دليل طهارته ولايمكن ان يدعى الفرق
بينه وبين الآحاد في مثل هذا فتدبر فتجوز الصلوة معه وان جاوز قدر الدرهم تفريع على جملة الامور المذكورة
والضمير في معه راجع الى كل واحد مما ذكر وبول ما يؤكل نجس نجاسة خفيفة حتى ان وقع في البئر يكون نجسا
وينزح الماء كله عندهما خلافا لمحمد فانه عنده طاهر فلاينزح ماء البئر اذا وقع فيه الا اذا غلب على الماء واخرجه
من ان يكون طهورا استدل محمد بحديث العرنيين وهما استدلا بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول
فان عامة عذاب القبر منه وهو متاخر عن حديث العرنيين وعام لانه يتناول جميع الابوال والعام يوجب الحكم
فيما يتناوله قطعا فيجوز نسخ الخاص به وهو حديث العرنيين على ما بين في الاصول ولايشرب بول ما يؤكل
لحمه ولو للتداوي خلافا لابي يوسف فعند محمد يشرب مطلقا لطهارته وعند ابي حنيفة لايشرب مطلقا
وعند ابي يوسف يشرب للتداوي ولايجوز لغيره لابي حنيفة انه لايتيقن بالشفاء فيه فلايعرض عن الحرمة
الثابتة لامر موهوم ولابي يوسف انه اذا كان للتداوي يحل شربه لقصة العرنيين قلنا عرف النبي شفاهم
في شربه وحيا فلايقاس عليها غيرها او نقول انه منسوخ فلايجوز القياس عليه **فصل** لما كان طهارة
ماء البئر بعد التنجس لاختصاص بنوع من التطهير لكون مسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس
كما نصوا عليه ذكر احوال ماء البئر في فصل على حدة كذا في تعليقات الفاضل قاضي زاده على صدر الشريعة وقال
صاحب النهاية والعناية لما ذكر حكم الماء القليل بانه يتنجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله ورد
عليه ماء البئر نقضا بانه لاينزح كله في بعض الصور استدعى ذلك ذكر ماء البئر في فصل على حدة يقول الفقير لما
ذكر في اثناء ذكر ما يجوز به الوضوء وما لايجوز مسائل انغماس الجنب في البئر لطلب الدلو وبين بعضا من مسائل
البئر في النجاسة الحكمية وهي الجنابة اتبعها باقي مسائل البئر بفصل على حدة لكون باقيها مخالفا في الحكم لها فقال
ينزح البئر قال صاحب النهاية مسائل الابار مبنية على اتباع الآثار والا فهي اما قياسا ان اذا وقعت فيها النجاسة
اما ان يطم البئر طما اي يغور ولاينتفع بها ابدا لاختلاط النجاسة بالاوحال والجدران كما قاله بشر واما ان لا
ينجس ابدا كالماء الجاري لانه كلما يؤخذ من اعلاه ينبع من اسفله فصار كحوض الحمام اذا كان يصب ويؤخذ

من جانب

من جانب حتى لاينجس بادخال اليد النجسة فيه اذا كانت الحالة هذا ولهذا نقل عن محمد انه قال اجتمع رأيي ورأي
ابي يوسف ان ماء البئر في حكم الماء الجاري الا انا تركنا القياس واتبعنا الآثار وعند الشافعي يستخرج الفارة
ويبقى الماء طاهرا لما ان المذهب عنده ان الماء اذا بلغ قلتين لايحمل خبثا وماء البئر اكثر من قلتين فلاينجس لهذا
وبعض الجهال من اصحاب الشافعي طعنوا في هذا فقالوا اما الكيس دلو ابي حنيفة حيث ميز الماء النجس من الطاهر
قال شمس الائمة هذا في الحقيقة طعن للسلف لما ان طهارة البئر بنزح بعض الدلاء قول السلف من الصحابة
والتابعين فيقال لهم ما الكيس فرعة الشافعي حيث ميز المحق من المبطل في البينات اذا تعارضت وقرعته تلك الكيس
من دلونا كذا في الفتاوي الظهيرية انتهى ماذكره صاحب النهاية لله دره لو قوع نجس اي ينزح كل مائها من
قبيل ذكر المحل وارادة الحال والمراد بالبئر ما كان دون عشر في عشر اذ لو كان عشرا في عشر لاينجس بشيء من
الامور المذكورة ما لم يتغير لون الماء او طعمه او ريحه كما صرح به في عامة المعتبرات كذا قال المولى الفاضل قاضي زاده
في تعليقاته على صدر الشريعة لابنحو بعر وروث وخثي ما لم يستكثره الناظر البعر للبعير والشاة من بعر اي
القى البعر من حد منع والروث للفرس والحمار من راث الفرس من حد نصر والخثي بكسر الخاء المعجمة وسكون الثاء المثلثة
واحد الاخثاء وللبقر من خثى البقر خثيا من باب ضرب كذا في الصحاح والقياس ان يفسد لوقوع النجاسة في الماء القليل
لكن لم يفسد استحسانا لان الابار التي في الفلوات ليست لها رؤس حاجزة اي مانعة عن وقوع النجاسة فيها
والمواشي تبعر حولها ثم يلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولاضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر
في المروي عن ابي حنيفة وعليه الاعتماد ومنهم من قال الكثير هو ان يغطي وجه ربع الماء وقيل وجه اكثره وقيل
ان لايخلو دلو من بعرة وانما قلنا وعليه الاعتماد لان ابا حنيفة لايقدر شيئا بالرأي في مثل هذه المسائل التي
يحتاج الى التقدير فيها ولافرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر قالوا في الشاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين
يرمي البعر ويشرب اللبن لمكان الضرورة كذا في الهداية قال صاحب النهاية هذا اذا رميت من ساعته ولم يبق لها
لون هكذا ذكره شيخ الاسلام في المبسوط لعموم البلوى والضرورة لان من عادتها انها تبعر عند الحلب وللضرورة
اثر في اسقاط حكم النجاسة انتهى ولابخرء حمام وعصفور فانه طاهر يعني ان وقع فيها لايفسد الماء خلافا للشافعي
لانه استحال اي تغير عن حاله الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاجة والقياس ما قاله الشافعي ولكن استحسن
علماؤنا الحديث ابن مسعود رض فانه خرئت عليه حمامة فمسحه باصبعه وكذلك ابن عمر رض ذرق عليه طائر فمسحه
بحصاة وصلى ولم يغسله ولان الحمام تترك في المسجد حتى في المسجد الحرام مع علم الناس بما يكون منها واصله
حديث ابي امامة الباهلي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم شكر الحمامة فقال انها اوكرت على باب الغار حتى
سلمت فجازاها الله تعالى بان جعل المساجد مأواها فاجمع المسلمون على اقتنائها في المساجد مع ورود الامر
بتطهيرها قال الله تع ان طهرا بيتي الآية وقال صلى الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم صبيانكم الحديث ففي ذلك دلالة
ظاهرة على عدم نجاسة خرءها واستحالته لا الى نتن رائحة فاشبه الحمأة يعني ان موجب التنجس النتن والفساد

لان فيها الفساد ولكن لا الي نتن الرائحة ولهذا لم تكن نجسة صح

والتّن ههنا غير موجود وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكلّ فان قيل الفساد وحده مما يوجبه قلنا منقوض
بالمنيّ فانّه قد فسد وهو طاهر على اصله وسائر الاطعمة تفسد بطول المكث ولا تنجس كذا في العناية وخرء ما
لا يؤكل لحمه من الطيور ذكره في الجامع الصغير انّه يجوز الصلوة فيه وان كان اكثر من قدر الدرهم في قول ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد لا يجوز فهو بمنزلة خرء ما لا يؤكل لحمه من السباع واختلف مشايخنا في قول ابي ح وابي يوسف
فمنهم من قال هو نجس عندهما لكن التقدير فيه بالكثير الفاحش لمعنى البلوى والاصحّ انّه طاهر عندهما كذا في
النهاية واذا علم وقت الوقوع حكم بالتنجس من وقته وهذا بالاتفاق والّا اي وان لم يعلم وقت الوقوع فمن
يوم وليلة ان لم ينتفخ الواقع ولم يتفسخ ومن ثلثة ايام ولياليها ان انتفخ او تفسخ لانّ للموت سببًا ظاهرًا
وهو الوقوع في الماء فيحال به عليه الّا انّ الانتفاخ والتفسخ دليل التقادم فيقدر بالثلث لانّ الانتفاخ
او التفسخ لا يكون الّا بعد ثلثة ايام غالبا ولهذا لا يصلي بعد ثلثة ايام على قبر من دفن قبل ان يصلي عليه
فيعيدون الصلوة التي صلوها في تلك المدة ان كانوا توضّأوا او اغتسلوا من مائها ويغسلون الثياب التي
غسلوها بذلك الماء مرة اخرى بماء آخر ولا يأكلون الخبز الذي عجنوه من مائها قال المولى الفاضل اخي چلبي
هذا هو المذكور في المعتبرات والمشهور في الرواية عن الامام لكن قال الفاضل الزيلعي بعد قول صاحب الكنز
ونجسها منذ ثلثة ايام يعني في حق الوضوء حتى يلزمهم اعادة الصلوات اذا توضّأوا منها واما في حق غيره
فانه يحكم بنجاستها في الحال من غير اسناد لانه من باب وجود النجاسة في الثوب حتى اذا كانوا غسلوا الثياب
بمائها لا يلزم الّا غسلها في الاصح وفيه نوع اشتباه حتى حذف بعضهم حرف الاستثناء من كلامه فليتأمل
يقول الفقير معنى كلامه انّه لا يلزمه الّا غسلها لا اعادة الصلوات التي صليت فيها فحرف الاستثناء في محله تدبر
وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم وليلة لانّ ما دون ذلك ساعات لا يمكن ضبطها وقالا
من وقت الوجدان لانّ اليقين لا يزول بالشك فصار كمن رأى في ثوبه نجاسة ولا يدري متى اصابته وينزح
عشرون دلوًا وسطا الى ثلثين بموت نحو فأرة او عصفور او سام ابرص يعني بعد اخراجها لحديث انس رض
انّه قال في الفأرة ماتت في البئر فاخرجت من ساعته ينزح عشرون دلوًا منها والعصفورة ونحوها تعادل
الفأرة في الجثة فاخذت حكمها والعشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب كذا في الهداية قال في
النهاية وهذا الوضع لمعنيين ذكرهما شيخ الاسلام في مبسوطه احدهما انّ السنة جاءت في رواية انس بن
مالك رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفأرة اذا وقعت في البئر فماتت فيها ينزح منها عشرون دلوًا
او ثلثون هكذا رواه ابو علي السمرقندي باسناده واو لاحد الشيئين فكان الاقل ثابتا بيقين وهو معنى الوجوب
والاكثر يؤتى به لئلا يترك اللفظ المروي وان كان مستغنًى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب والثاني انّ الرواية
اختلفت فيها اختلافا كثيرا فروى ميسرة عن علي بن ابي طالب رض في الفأرة يموت في البئر ينزح منها دلاء
وفي رواية سبع دلاء وفي رواية عشرون وفي رواية ثلثون وروي عن ابن عباس رض في الفأر اربعون

فاذا بعضهم اوجب في الفأر عشرين وبعضهم اقل من عشرين وبعضهم اكثر من عشرين فاخذنا بالعشرين
لانّه الوسط بين القليل والكثير فكان هو واجبا بالتعيين وما وراءه استحبابا واعترض صاحب النهاية على المعنى
الثاني حيث قال فيه نظر لانّ هذا المعنى موجود في ثلثين فلم يتعين عشرون للوجوب انتهى يقول الفقير هذا
النظر ساقط لانّ وجود هذا المعنى في ثلثين ممنوع بل الثلثون انما هو الوسط بين الاوسط والاكثر لا بين القليل
والكثير فانّ الروايات الواردة في الفأرة كانت خمسًا احديها دلاء بدون التعيين فهي محمولة على الاقل المتيقن
من صيغة الجمع وهو الثلث والثانية سبع دلاء والثالثة عشرون والرابعة الثلثون والخامسة الاربعون
ولا يذهب عليك انّ العشرين من بين هاتيك الروايات هو الاوسط بين القليل والكثير لانّ القليل هو الثلث والسبع
والكثير هو الثلثون والاربعون والعشرون اوسط بينهما تدبر حق التدبر يحصل لك نتيجة التفكر وينزح اربعون
الى ستين بنحو حمامة او دجاجة او سنّور قال صاحب الهداية وفي الجامع الصغير اربعون او خمسون وهو الاظهر
لحديث ابي سعيد الخدري رض انّه قال في الدجاجة اذا ماتت في البئر ينزح منها اربعون دلوا هذا البيان للايجاب
والخمسون بطريق الاستحباب وقال صاحب العناية وجه كونه اظهر انّ الجامع الصغير آخر التصنيفات فيكون القول المذكور
فيه هو المرجوع اليه وينزح كله بنحو كلب او شاة او آدمي او انتفاخ حيوان او تفسخه لانّ ابن عباس وابن
الزبير افتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في بئر زمزم وان انتفخ او تفسخ نزح ايضا جميع الماء صغر الحيوان او كبر
لانتشار البلة في اجزاء الماء وان وقع فيه خنزير لا يشترط انتزاح موته بل ينجس حين ما خرج حيًّا ايضا وكذا
الكلب عند من يقول بنجاسة عينه وفي القنية والذي صح عندي من الروايات انّ الكلب ليس نجس العين عنده
ونجس العين عندهما وفي شرح الزيلعي انّه لا يفسد ما لم يدخل فاه لانّه ليس بنجس العين لجواز الانتفاع به حراسة
واصطيادا واجارة وبيعا وفي فتاوى ابي الليث اذا دخل الماء ثم خرج وانتفض فاصاب ثوب انسان افسده
ولو اصابه ماء المطر والمسئلة بحالها لم يفسد لانّ الماء في الاول اصاب جلده وجلده نجس وفي الثاني اصاب
شعره وشعره طاهر كذا في حاشية المولى يعقوب باشا ولو وجب نزح البئر فنزحوا لكل يوم دلاء حتى نزحوا
مقدار الواجب اجزأهم كذا في المعراجية والتبيين وان لم يمكن نزحها بان كانت معينة ينزح قدر ما فيها
وطريق معرفته ان يحفر حفيرة مثل موضع الماء من البئر ويصب فيها ما ينزح منها الى ان يمتلئ او ترسل فيها
قصبة ويجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء ثم تعاد القصبة فينظر كم انتقص فينزح لكل قدر منها
عشر دلاء حتى اذا كان طول الماء عشر قصبات فانتقص بعشر دلاء قصبة واحدة يعلم انّ كل الماء مائة دلو
فينزح تسعون دلوا اخرى وهذان عن ابي يوسف ويفتى بنزح مائتي دلو الى ثلث مائة هذا رواية عن محمد
فكانّه بنى جوابه على ما شاهده في بلده لانّ بلده بغداد وغالب مياه بغداد لا يزيد على ثلثمائة دلو وعن ابي
حنيفة في مثله ينزح حتى يغلبهم طهارة الماء ولم يقدر بشيء كما هو دأبه في المقدرات وقيل يؤخذ بقول
رجلين لهما بصارة في امر الماء وهذا اشبه بالفقه ولذلك قدم الشيخ العلي التحري عند اشتباه القبلة واعتبر

يعني لا يلزم نزح مقدار الواجب دفعة فيما ذكر جميعا بل لو نزحوا الكل يوم دلاء حتى نزحوا مقدار الواجب اجزأهم

جلّ شانه قول رجلين في جزاء الصّيد حيث قال في محكم كتابه يحكم به ذوا عدل منكم وكذا الشّهادة حيث قال
واشهدوا ذوي عدل منكم وقال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وما زاد علي الوسط احتسب به
لانّ المعتبر هو الوسط بقول الفقير لو قال ما خالف الوسط احتسب به لاشتمل صورة النّقصان ايضًا
وقيل يعتبر في كلّ بئرٍ دلوها وقيل دلو يسعها صاع فلو نزح بدلو عظيم مرّة مقدار عشرين دلوًا وسطًا
او عشرين دلوًا يسعها صاع جاز لحصول المقصود وكان الحسن بن زياد يقول لا يطهر بهذا لانّ عند
تكرار النّزح ينبع الماء من اسفلها ويؤخذ من اعلاها فيكون في حكم الماء الجاري وهذا لا يحصل بنزح دلوٍ
عظيم منها ونحن نقول لما قدّر الشّرع الدّلاء بعددٍ خاصٍّ عرفنا انّ المعتبر القدر المنزوح وانّ معني الجريان
ساقط لانّ ذلك يحصل بدون النّزح كذا في النّهاية نقلا عن المبسوط وسؤر الآدميّ والفرس وما يؤكل
طاهرٌ لانّ المختلط به اللّعاب ولعابه طاهرٌ لتولّده من لحم طاهرٍ ويدخل في هذا الجنب والحائض والكافر
لكونه آدميًّا ولا اثر لهذه المعاني في ذلك لما روي انّ رسول الله صلّي الله عليه وسلّم لقي حذيفة رض فمدّ يده
ليصافحه فقبض يده وقال انّي جنب فقال صلّي الله عليه وسلّم المؤمن لا ينجس وروي عن عايشة رض انّها
شربت من اناءٍ في حال حيضها فوضع رسول الله صلّي الله عليه وسلّم فمه علي موضع فمها وشرب ولما روي انّ
رسول الله صلّي الله عليه وسلّم انزل وفد ثقيفٍ في المسجد وكانوا مشركين ولو كان عين المشرك نجسًا لما فعل ذلك
ولا يعارض بقوله تعالي انّما المشركون نجسٌ لانّ المراد به في الاعتقاد وسؤر الكلب والخنزير وسباع البهايم
نجسٌ خلافا للشّافعيّ فانّ عنده سؤر الذّئب والفهد والاسد وغير ذلك من السّباع طاهر سوي الكلب لما روي
عن ابن عمر رض انّ النّبيّ عم سئل فقيل انتوضّا بما افضلت الحمر فقال نعم وبما افضلت السّباع كلّها والجواب
انّه مرسل لا يصحّ له الاحتجاج به لانّ رواية داود بن حصين عن جابر وداود لم يلق جابرًا كذا قاله الجصّاص ولئن
صحّ فتأويله انّ المراد به حمر الوحش وسباع الطّير او المراد به الماء الكثير او هو محمول علي ما قبل تحريمها توفيقًا بين
الادلّة ولم يرو محمّد رضي الله عنه انّ نجاسته غليظة او خفيفة وروي عن ابي ح رحمه الله انّ نجاسته غليظة
وعن ابي يوسف انّه كبول ما يؤكل لحمه لانّ النّاس اختلفوا في سؤر ما لا يؤكل لحمه من السّباع كما اختلفوا في بول
ما يؤكل لحمه فاوجب اختلافهم تخفيفًا ههنا كما اوجب هناك وعند مالك سؤر الكلب والخنزير طاهر لانّ الكلب
من الطّوافين كالهرّة والخنزير نجسٌ لعابه لا يؤثّر في الماء والشّرط عنده التّأثير وسؤر الهرّة والدّجاجة
المخلاة وسباع الطّير وسواكن البيت كالحيّة والفارة مكروه سؤر الهرّة طاهر مكروه وعن ابي يوسف انّه
غير مكروه وهو قول الشّافعيّ واحتجّا في ذلك بحديثين احدهما ما رواه محمّد في كتاب الصّيد انّ النّبيّ صلّي الله عليه وسلّم
كان يصغي اي يميل لها الاناء وتشرب منه ثمّ يشرب عليه السّلام ما بقي ويتوضّأ منه روي ابو يوسف هذا
الحديث وقال كيف اكرهه مع هذا الحديث والثّاني ما روي عن عايشة رضي الله عنها انّها كانت تصلّي وفي
بيتها قصعة من هريسةٍ فجاءت هرّة واكلت منها فلمّا فرغت من صلوتها دعت جاراتٍ لها فكنّ يتحامين

من موضع

من موضع الهرّة فمدّت يدها واخذت من موضع فمها واكلت ثمّ قالت سمعت رسول الله صلّي الله عليه وسلّم يقول
الهرّة ليست بنجسةٍ انّما هي من الطّوّافين او الطّوّافات عليكم فالكلّ لا نا كلن ولهما حديث ابن عمر رض يغسل
الاناء من ولوغ الهرّة مرّة وهو اشارة الي الكراهة وعن ابي هريرة رض انّ النّبيّ صلّي الله عليه وسلّم قال الهرّة
سبع فهذا الحديث يدلّ علي النّجاسة وحديث عايشة يدلّ علي الكراهة عملا بهما وكان الطّحاوي يقول بكراهة
سؤرها لانّها تتناول الجيف فلا يخلو فمها عن نجاسةٍ عادةً وهذا يدلّ علي انّ الكراهة كراهة تنزيه وهو
الاصحّ والاقرب الي القياس كذا في النّهاية ولو اكلت فارة ثمّ شربت علي فورها الماء يتنجّس الّا اذا امكثت
ساعة لغسلها فمها بلعابها وسؤر الدّجاجة المخلاة مكروه لانّها تخالط النّجاسة وهي الجائلة في عذرات
النّاس والمحبوسة علي خلافها قال شيخ الاسلام في المبسوط ان كانت محبوسة فانّه يجوز التّوضّي به
ولا يكره لانّه ليس علي منقارها نجاسة لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الاعتبار امّا من حيث الحقيقة فظاهرٌ
وامّا من حيث الاعتبار لانّها اذا كانت محبوسةً لا تجد عذرات غيرها حتّي تجول فيها وانّما تجد عذرات نفسها
وهي لا تجول في عذرات نفسها وقال الامام الحاكم عبد الرّحمن ولم يُرِد بكونها محبوسة ان تكون محبوسة في بيت
نفسها لانّها وان كانت محبوسة في بيتها فانّها تجول في عذرات نفسها فلا يؤمن من ان يكون علي منقارها عذرة
فيكره التّوضّي بسؤرها كما لو كانت مخلاة وانّما اراد بكونها محبوسة ان تجبس في بيت ضيّق لتسمن للاكل
فيكون راسها وعلفها وماؤها خارج البيت ولا يمكنها ان تجول في عذرات نفسها وكذا سؤر سباع الطّير
وحكم الكراهة في سؤرها جواب الاستحسان وامّا في جواب القياس فهو نجسٌ لانّ سؤر ما لا يؤكل لحمه من
سباع الطّير معتبر بسؤر ما لا يؤكل لحمه من سباع الوحش ولكنّا استحسنّا فقلنا بانّه طاهر مكروه لانّها
تشرب بمنقارها وهو عظم جافٌّ بخلاف سباع البهايم فانّها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها وعن
ابي يوسف انّ سباع الطّير اذا كانت محبوسة ويعلم صاحبها انّه لا قذر علي منقارها لا يكره واستحسن المشايخ
هذه الرّواية وافتوا بها قال الفقيه ابو اللّيث روي الحسن بن زياد عن ابي ح رحمه الله انّه قال ان كان
لا يتناول الميتة مثل البازي الاهليّ ونحو ذلك فلا يكره الوضوء وكذا سؤر ما يسكن في البيوت مثل الحيّة
والفارة لانّ حرمة اللّحم اوجبت نجاسة السّؤر الّا انّه سقطت النّجاسة بعلّة الطّواف فبقيت الكراهة وسؤر
البغل والحمار مشكوك قيل الشّكّ في طهارته لانّه لو كان طاهرًا لكان طهورًا ما لم يغلب اللّعاب علي الماءِ
لانّ اختلاط الطّاهر بالماءِ لا يخرجه عن الطّهوريّة ما لم يغلب كما اذا اختلط ماء الورد بالماءِ وقيل في طهوريّته
لانّه لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل راسه يعني بعد ما مسح راسه بسؤر الحمار ولو كان الشّكّ في طهارته
لوجب غسل راسه وكذا لبنه طاهرٌ وان حرم وعرقه لا يمنع جواز الصّلوة وان فحش فكذا سؤره وكون الشّكّ
في طهوريّته فقط هو الاصحّ ويروي نصّ محمّد علي طهارته علي ما روي عنه انّه قال اربع لو غمس فيه الثّوب
لم ينجس وهي سؤر الحمار والماء المستعمل وبول ما يؤكل لحمه ولبن الاتان وسبب الشّكّ تعارض الادلّة

في اباحته وحرمته واختلاف الصحابة رضي الله عنهم في نجاسته وطهارته وتعارض الاقيسة اما تعارض الادلة
فلما روي جابر انه عليه السلام سئل ايتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروي انس رض انه عم نهى عن لحوم
الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فلما قال ابن عمر رض
سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رض يقول الحمار يعلف التبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فانه
لم يمكن الحاقه بالعرق لقلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن
بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك
ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها في المضايق
التي لا يدخلها الحمار فوجب تقرير الاصول اي ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل
فلا ينجس به ما كان طاهرا ولم يزل الحدث به اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت
ثابتة بيقين فلا يزول بالشك وعن ابي حنيفة انه نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة والبغل من نسل الحمار
فيكون بمنزلته وقال الشافعي هو طاهر وطهور لانه جعل سؤر كل حيوان ينتفع به طهورا فلذلك جعل سؤر
جميع السباع كالنمر والفهد سوى الكلب والخنزير طاهرا وطهورا للانتفاع بجلده وكان ابو طاهر الدباس
ينكر هذا ويقول لا يجوز ان يكون شيء من حكم الشرع مشكوكا فيه يتوضأ به ان لم يجد غيره ويتيمم وايهما
قدم جاز وقال زفر لا يجوز الا ان يقدم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق ولنا ان
المطهر احدهما فيفيد الجمع دون الترتيب ثم ان المراد به ان لا يخلو الصلوة الواحدة عنهما وان لم يوجد الجمع
في حالة واحدة حتى انه اذا توضأ بسؤر الحمار وصلى ثم احدث وتيمم وصلى تلك الصلوة ايضا جاز لانه
جمع الوضوء والتيمم في حق صلوة واحدة وعن نصر بن يحيى في رجل لم يجد الا سؤر الحمار يهريق ذلك السؤر
حتى يصير عادما للماء ثم يتيمم فعرض قوله على ابي القاسم الصفار فقال هو قول جيد وعرق كل شيء كسؤره
لانهما متولدان من لحمه فاخذ احدهما حكم صاحبه لا يقال سؤر الحمار مشكوك وعرقه طاهر لانا نقول ان كان
الشك في طهوريته على ما هو الاصح لا يرد وان كان في طهارته فكذلك لان حكم العرق فيه ثبت بالحديث على خلاف
القياس فبقي الحكم في غيره على اصل القياس وان لم يوجد الا نبيذ التمر يتيمم ولا يتوضأ به عند ابي يوسف
وبه يفتى وهو رواية عن ابي حنيفة وبه قال الشافعي وعند الامام يتوضأ به لحديث ليلة الجن وهو ما
روى ابو رافع وابن المعتمر عن ابن عباس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ذات ليلة ثم قال ليقم معنا
من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود فحمله رسول الله مع نفسه فقال عبد الله بن مسعود خرجنا
من مكة وخط رسول الله حوله خطا وقال لا تخرج من هذا الخط فانك ان خرجت منه لم تلقني الى يوم القيمة
ثم ذهب يدعو الجن الى الايمان ويقرأ عليهم القرآن حتى طلع الفجر فقال هل معك ما اتوضأ به فقلت لا

الانبيذ

الا نبيذ التمر في اداوة فقال صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء طهور فتوضأ به وصلى الفجر ووجه قول ابي يوسف
وهو قول الشافعي العمل باية التيمم فانها تنقل التطهير عند عدم الماء المطلق الى التراب ونبيذ التمر ليس
ماء مطلقا فيكون الحديث مردودا بها لكونها اقوى من هذا الحديث او هو منسوخ بها لانها مدنية وليلة
الجن كانت بمكة فان قيل نسخ السنة بالكتاب لا يجوز عند الشافعي فكيف يستقيم القول بانه منسوخ باية
التيمم اجيب بان ذلك جواب ابي يوسف خاصة والمشترك بينهما هو العمل باية التيمم وعند محمد يجمع
بينهما لان في الحديث اضطرابا لان مداره على ابي زيد مولى عمرو بن الحريث وابو زيد كان مجهولا عند النقلة
ولانه روي عن ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود انه قيل هل كان ابوك مع النبي ليلة الجن فقال لو كان ابي
مع النبي عم ليلة الجن لكان فخرا عظيما ومنقبة له ولعقبه بعده فانكر كون ابيه مع النبي صلى الله عليه وسلم
ولو كان لما خفي على ابنه وفي التاريخ جهالة فانهم اختلفوا في انتساخ هذا الحديث لجهالة التاريخ فقال
بعضهم نسخ ذلك باية التيمم وقال بعضهم لم ينسخ فيجب الجمع احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة
يعني انها تكررت قال في التيسير ان الجن اتوا رسول الله دفعتين فيجوز ان يكون الدفعة الثانية في المدينة
بعد اية التيمم فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة كعلي رضي الله عنه روى عنه الحريث
انه قال الوضوء بنبيذ التمر وضوء من لم يجد الماء وروي عن عبد الله بن مسعود انه كان يجوز التوضي بنبيذ
التمر عند عدم الماء وروى عكرمة عن ابن عباس انه قال توضأوا بنبيذ التمر وروي عنه من طرق مختلفة انه
كان يجوز الوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وهم كبار ائمة الفتوى فيكون قولهم معمولا به ومثله يزاد على الكتاب قال
ابوح رحمه الله ان اشتبه كون عبد الله بن مسعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن قلنا في الباب ما يكفي
الاعتماد عليه وهو رواية هذه الكبار من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وقوله كان ابو زيد مجهولا قلنا لا بل
هو من كبار التابعين وكان معروفا وقال محمد بن اسمعيل البخاري اثبت كون عبد الله بن مسعود مع النبي صلى
الله عليه وسلم باثني عشر وجها ومعنى قول ابنه انه لم يكن معه حالة الخطاب والدعوة بل كان في داخل الخط والدليل
على انه كان معه ما روي ان ابن مسعود رض رأى قوما يلعبون بالكوفة فقال ما رأيت قوما اشبه بالجن الذين
رأيتهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن من هؤلاء كذا في مبسوط شيخ الاسلام والجامع الصغير للمحبوبي
كذا في النهاية والعناية واما الاغتسال به فقد اختلف فيه فمنهم من جوزه اعتبارا بالوضوء لوجود المقتضي
وهو وجود الحدث وعدم الماء ومنهم من لم يجوزه لان الاثر جاء في الوضوء خاصة والغسل فوقه فلا يلحق به
والنبيذ المختلف فيه ان يلقى تميرات في الماء حتى صار الماء حلوا رقيقا ولا يكون مشتدا ومسكرا اما اذا اشتد
وصار مسكرا لا يجوز الوضوء به اجماعا ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة كنبيذ الزبيب والتين وغير ذلك
لان نبيذ التمر خص بالاثر على خلاف القياس فبقي الباقي على موجب القياس واعلم ان القدوري ذكر في شرحه
عن اصحابنا ان التوضي بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية كالتيمم لانه بدل عن الماء كالتيمم حتى لا يجوز حال

وجود الماء ولو توضّاء بالنّبيذ ثمّ وجد ماءً مطلقا ينتقض وضوءه كما ينتقض التيمّم بوجود الماء وانّما ذكر حكم
النّبيذ في حكم الاسئار لانّ له شبهًا خاصًّا بسؤر البغل والحمار على قول محمّدٍ فانّه يقول نضمّ التيمّم الى الوضوء
به **باب التيمّم** لمّا فرغ عن ذكر الطّهارة بالماء شرع في التيمّم لما انّ الخلف ان يعقب الاصل او نقول
ابتداء بالوضوء ثمّ ثنّى بالغسل ثمّ ثلّث بالتيمّم تأسّيا بكتاب الله تعالى التيمّم في اللّغة القصد وفي الشّريعة
هو القصد الى الصّعيد للتّطهير كذا قال صاحب العناية وقال الفاضل ابن الهمام والحقّ انّه اسم لمسح الوجه
واليدين من الصّعيد الطّاهر والقصد شرط لانّه النيّة وقال الزّيلعي في شرح الكنز التيمّم في اللّغة
القصد وفي الشّريعة هو على ما قالوا استعمال جزءٍ من الارض على اعضاءٍ مخصوصة على قصد التّطهير وفيه
نظر فانّه لا يشترط ان يستعمل الجزء على الاعضاء حتّى يجوز بالحجر الاملس انتهى واجيب عن نظره بانّ المراد
بالاستعمال ما يعمّ الحكمي فيوجد في التيمّم بالحجر الاملس وثبوته بالكتاب والسّنّة امّا الكتاب فقوله تعالى فلم
تجدوا ماءً فتيمّموا صعيدًا طيّبًا وكان نزولها في غزوة عرّس رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ليلة فسقطت
من عائشة رض قلادة لاسماء فلمّا ارتحلوا ذكرت ذلك لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم فبعث رجلين في طلبها فنزلوا
ينتظرونها فاصبحوا وليس معهم ماء فاغلظ ابو بكر رضي الله عنه على عائشة وقال حبست رسول الله صلعم
والمسلمين على غير ماءٍ فنزلت آية التيمّم فلمّا صلّوا بالتيمّم جاء اسيد بن الحضير الى مضرب عائشة فجعل
يقول ما اكثر بركتكم يا آل ابي بكر وفي رواية يرحمك الله يا عائشة ما نزل بك امر تكرهينه الّا جعل الله فيه للمسلمين
فرجًا وامّا السّنّة فما روي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم انّه قال جعلت لي الارض مسجدًا وطهورًا اينما
ادركتني الصّلوة تيمّمت وصلّيت وقوله صلّى الله عليه وسلّم التّراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء
والمراد بالماء ما يكفي لرفع الحدث الّذي به لانّ ما دونه يستوي وجوده وعدمه اذ لا يثبت به استباحة الصّلوة
فكان كالمعدوم لا يقال لفظ ماءً في قوله تعالى فلم تجدوا ماءً نكرة في سياق النّفي فيتناول ما يسمّى به قليلًا
كان او كثيرًا وذلك يقتضي ان لا يجوز التيمّم الّا بعد استعمال ما معه من الماء وان كان لا يكفي للوضوء لانّا نقول
المراد به ما يحلّ به الصّلوة الا يرى انّ وجود الماء النّجس لا يمنعه وان تناوله النّكرة المذكورة والحلّ موقوف
على ما يكفي بالاتّفاق يتيمّم المسافر ومن هو خارج المصر لبعده ميلًا عن الماء قوله ومن هو خارج المصر ردّ
لقول من يقول انّه لا يجوز التيمّم الّا للمسافر ومعناه يجوز التيمّم لمن هو خارج المصر وان لم يكن مسافرًا
وفيه اشارة الى نفي جواز التيمّم في الامصار الّا المواضع المستثناة وهي ثلث احوال احدها اذا خاف فوت
صلوة الجنازة والثّانية اذا خاف فوت صلوة العيد والثّالثة اذا خاف الجنب من البرد بسبب الاغتسال
غير انّ صاحب الهداية قال وذكر في الاسرار جواز التيمّم لعادم الماء في الامصار فح كان قوله او خارج المصر
على وفق العادة لما انّ عدم الماء في الامصار نادرٌ عادة امّا لو تحقّق فيجوز التيمّم فيها ايضا لانّ الشّرط
عدم القدرة على الماء ثمّ انّ الميل هو المختار في المقدار لانّه يلحقه الحرج والحرج مدفوع وروي عن محمّد رحمه الله

انّه

انّه انّما يجوز التيمّم اذا كان على قدر الميلين وعن الكرخي رحمه الله انّه ان كان في موضع يسمع صوت اهل الماء فهو
قريب والّا فبعيد وبه اخذ اكثر المشايخ وروي عن زفر انّه ان كان بحيث يصل الى الماء قبل خروج الوقت لا يجوز
التيمّم والّا فيجوز وان قرب الماء منه قال صاحب الهداية والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لانّ التفريط
يأتي من قبله والميل ثلث الفرسخ وهو اثني عشر الف خطوة وقدّر ابن شجاع الميل بثلثة آلاف ذراع وخمس
مائة ذراع او لمرض خاف زيادته اي زيادة المرض او طول برئه لانّ الضّرر في زيادة المرض وطول البرء فوق
زيادة الثّمن وتلك تبيح التيمّم فهذا اولى ولا فرق بين ان يشتدّ مرضه بالتحرّك كالمبطون او بالاستعمال
كالجدري والحصبة واعتبر الشّافعي خوف التّلف اي تلف نفسه او عضوه وهو مردود بظاهر النّصّ لانّ
قوله تعالى وان كنتم مرضى باطلاقه يبيح التيمّم لكلّ مريض الّا انّه خرج من لا يشتدّ مرضه بسياق الآية وهو
قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم الآية فانّ الحرج انّما يلحق بمن يشتدّ مرضه فيبقى الباقي على حاله ثمّ انّ قوله
او لمرض وكذا قوله او لخوف عدوٍّ وقوله او لفقد آلة معطوف على قوله لبعده ميلًا فيكون معناه يتيمّم المسافر
ومن هو خارج المصر لمرض او لخوف عدوّ او لفقد آلة وامّا لو كان في المصر فكذلك عند ابي حنيفة خلافًا لهما فاراد
المصنّف بيان الاتّفاق فلهذا عطفها عليه وهما يقولان انّ تحقّق هذه الحالة نادرٌ في المصر فلا يعتبر وابو ح
رحمه الله يقول انّ العجز ثابت حقيقةً فلا بدّ من اعتباره او لخوف عدوٍّ او سبع يلحق به الحيّة والنّار والخوف
من العدوّ اعمّ من ان يكون على نفسه او ماله او عطشٍ اي في الحال او في المآل لنفسه او لرفيقه او لدوابّه او
لكلبه وكذا اذا احتاج اليه للعجين وامّا اذا احتاج اليه لاتّخاذ المرقة فلا يجوز التيمّم كذا قال المولى اخي جلبي
واذا وجد المسافر ماءً في حبٍّ معدٍّ للشّرب جاز له التيمّم الّا اذا كان كثيرًا فيستدلّ على انّه للشّرب والوضوء
وامّا الماء المعدّ للوضوء فانّه يختار ان يشرب منه وعن الامام الفضلي عكس هذا فلا يجوز التيمّم او لفقد
آلة كالدّلو ونحوه بما كان من جنس الارض كالتّراب والرّمل والنّورة والجصّ والكحل والزّرنيخ قيل انّ كلّ
ما يحترق بالنّار فيصير رمادًا او ينطبع ويلين كالحديد ليس من جنس الارض وههنا لطيفة وهي انّ الله تعالى
خلق درّة فنظر اليها فصارت ماءً ثمّ تكاثف منه فصار ترابًا وتلطّف منه فصار هواءً وتلطّف منه فصار
نارًا فكان الماء اصلًا ذكرها المفسّرون وهي منقولة من التّورية كذا في العناية فاذا تعذّرت الطّهارة بالاصل
انتقل الى التّبع واقيم مقامه والنّبات كالشّجر ونحوه والمعدني كالحديد وشبهه ليس بتبع للماء وحده حتّى
يقوم مقامه ولا للتّراب وحده وانّما هو مركّب من العناصر الاربعة فليس له اختصاص بشيء منها حتّى يقوم
مقامه والحجر ولو بلا نقع خلافًا لمحمّد لانّ التيمّم مسح بالتّراب فيشترط الالتصاق به وخصّه ابو يوسف بالتّراب
والرّمل قيل ثمّ رجع عنه وقال لا يجوز الّا بالتّراب الخالص وهو قول الشّافعي لقوله تعالى فتيمّموا صعيدًا
طيّبًا اي ترابًا منبتًا هكذا فسّره ابن عبّاس وهذا يقتضي القصر عليه غير انّ ابا يوسف زاد عليه الرّمل في قوله
الاوّل بما روي من قوله عم عليكم بارضكم وذلك انّ قومًا جاؤا الى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وقالوا انّا قوم نسكن

هذه الرمال ولا نجد الماء شهرًا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء فقال عليكم بارضكم ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض كذا روي عن الخليل وذكر صاحب الكشاف عن الزجاج ان الصعيد اسم لوجه الارض وقال الزجاج في معاني القرآن لا اعلم بين اهل اللغة اختلافا في ان الصعيد وجه الارض قال صاحب الهداية سمي به لصعوده اشارة الى انه فعيل بمعنى فاعل واذا كان كذلك فتقييده بالتراب المنبت تقييد للمطلق بلا دليل ويجوز بالنقع حال الاختيار خلافا له اي لابي يوسف وذلك بان نفض ثوبه او لبده مع القدرة على الصعيد فانه يجوز عند ابي ح ومحمد وابو يوسف لم يجوزه مع القدرة على الصعيد لان الغبار ليس بتراب خالص ولكنه من التراب من وجه والمأمور به التيمم بالصعيد فعند القدرة عليه لا يجوز العدول عنه واما عند العجز عنه فيجوز كالايماء عند العجز عن الركوع والسجود ولهما حديث عمر رضي الله عنه فانه كان مع اصحابه في سفر فمطروا في منزل فامرهم ان ينفضوا لبودهم وسروجهم ويتيمموا بغبارها وان الغبار تراب فان من نفض ثوبه يتأذى جاره من التراب الا انه رقيق فكما يجوز التيمم بالخشن من التراب على كل حال فكذلك بالرقيق منه ثم الشرط في التيمم بالغبار هو المسح بيده لا مجرد اصابة الغبار مع النية كذا في النهاية نقلا عن الذخيرة وشرطه العجز عن استعمال الماء حقيقة بان لا يجده او حكما بان وجده لكن عجز عن استعماله لمانع لمرض او عدم آلة او غيرها لقوله عم التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء وشرطه طهارة الصعيد لقوله تعالى صعيدًا طيبًا والطيب يحتمل الطاهر كما في قوله تع حلالا طيبًا فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهارة او الطاهر مراد من الطيب بالاجماع والاستيعاب في الاصح يعني ان الاستيعاب شرط في التيمم حتى اذا ترك شيئا لم يجز كما في الوضوء في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة ليس بشرط والاكثر يقوم مقام الكل لان في الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف والرأس وجه الظاهر ان التيمم قائم مقام الوضوء ولهذا قالوا يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح والاستيعاب في الوضوء شرط فكذا فيما قام مقامه ولولا الخلفية لكان المسح الى المناكب واجبًا عملا بالمقتضي وهو ذكر الايدي في الكتاب والسنة ولا يلزم آية السرقة لان النبي صلى الله عليه وسلم بين محل القطع وهو الزند بالقول والفعل والنية ولا بد من نية قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة النية فرض في التيمم خلافا لزفر هو يقول التيمم خلف عن الوضوء وهو ظاهر لان الخلف هو ما لا يجوز الاتيان به الا عند عذر وجد في الخلف لا يخالف الاصل في وصفه الذي هو الصحة فان الوضوء بدون النية صحيح فلو لم يصح التيمم بدونها كان الخلف مخالفًا له في وصفه وهو لا يجوز لخروجه عن الخلفية اذ ذاك ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه ولان التراب جعل طهورًا بشرطين بشرط عدم الماء وبشرط ان يكون التيمم للصلوة لان قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدًا بناء على قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاغسلوا للصلوة فكذا قوله تع فتيمموا اي للصلوة فكما لا يفيد التيمم الطهارة حال وجود الماء فكذا لا يفيدها حال عدم النية فان قلت هذا الذي ذكرته يقتضي

ان

ان يكون النية مشروطة في الوضوء قلت نعم كذلك الا ان النية شرط في الوضوء ليكون آتيا بوضوء مأمور به الا انه مع هذا اذا ترك النية فانه يجوز به الصلوة لان الوضوء غير مقصود بنفسه والمقصود حصول الطهارة والطهارة كما تثبت بالوضوء المأمور به تحصل بغير المأمور به كستر العورة وتطهير الثياب فانه مأمور بهما بقوله خذوا زينتكم وقوله وثيابك فطهر ومع ذلك لا تشترط النية لانهما غير مقصودين في حق الاشتراط للصلوة ولان الطهارة في الوضوء حاصلة بطبع الماء فطبعه لا يتغير بالنية وعدم النية واما التراب فغير طهور بطبعه وانما صار طهورًا شرعًا بخلاف القياس فلا يصير طهورًا الا بالشرط الذي ورد به النص ثم ان ابا ح ومحمدًا رضي الله عنهما شرطا لصحة التيمم في حق جواز الصلوة نية قربة مقصودة لا تصح الا بالطهارة وابو يوسف شرط ان ينوي قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة كالصلوة او تصح كالاسلام فلو تيمم كافر للاسلام لا تجوز صلوته خلافا لابي يوسف تفريع على لزوم نية قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة عندهما وعدم لزومها عند ابي يوسف لان الاسلام قربة مقصودة تصح بدون الطهارة وان تيمم لصلوة الجنازة او سجدة التلاوة يجوز بهذا التيمم اداء المكتوبة وان تيمم لمس المصحف او دخول المسجد لا يصح به الصلوة لانه لم ينو قربة مقصودة لكن يحل له مس المصحف ودخول المسجد كذا في صدر الشريعة يقول الفقير فيه اشكال لان علة عدم صحة الصلوة بمثل هذا التيمم على ما ذكر في الهداية وغيره هو ان التراب ما جعل طهورًا الا في حال ارادة قربة مقصودة ونحو مس المصحف ودخول المسجد ليس بقربة مقصودة البتة فيقتضي ذلك ان يكون التراب في التيمم لمس المصحف او دخول المسجد غير طهور فاشتراط حل مس المصحف ودخول المسجد باستعمال تراب غير طهور فتفكر ولا يشترط تعيين الحدث او الجنابة هو الصحيح احتراز عما قال ابو بكر الرازي رحمه الله فانه كان يقول يحتاج الى نية التيمم للحدث او الجنابة لان التيمم لهما بصفة واحدة فلا يتميز احدهما عن الآخر الا بالنية وبعضهم قال يحتاج الى نية الصلوة وعن ابي يوسف ان نية الطهارة تكفي وصفته ان يضرب يديه على الصعيد فينفضهما ثم يمسح بهما وجهه ثم يضرب بهما كذلك ويمسح بكل كف ظاهر الذراع الاخرى وباطنها مع المرفق النفض تحريك الشيء ليسقط ما عليه من غبار او غيره وقال في الهداية بقدر ما يتناثر التراب اشارة الى انه لا يتقدر بمرة كما روي عن محمد بل ان احتاج الى الثاني فعل ولا بمرتين كما روي عن ابي يوسف بل ان تناثر بمرة لا يحتاج الى الثاني لان المقصود هو ان لا يصير مثلة وهي تحصل بالنفض سواء كان بمرة او بمرتين والمثلة ما يتمثل به في تبديل خلقته وقوله مع المرفق نفي لقول الزهري فانه قال يمسح الى الآباط وهو رواية عن مالك ونفي لرواية الحسن عن ابي حنيفة انه الى الرسغ وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال صاحب العناية وقد حكي عن ابن عمر وجابر تيمم رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيفيته ان يضرب يديه على الارض ثم ينفضهما حتى يتناثر التراب فيمسح بهما وجهه ثم يضرب اخرى فينفضهما ويمسح بباطن اربع اصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بباطن كفه اليسرى باطن ذراعه اليمنى الى الرسغ ويمر باطن ابهام يده

اليسري علي ظاهر ابهام يده اليمني ثم يفعل بيده اليسري كذلك قال الفاضل قاضي زاده قلت هذا هو الاحسن لما
سيذكره صدر الشريعة من قوله والاحسن في مسح الذراعين ان يمسح ظاهر الذراع اليمني بالوسطي والبنصر
والخنصر مع شيء من الكف اليسري مبتدئًا من رؤس الاصابع ثم باطنها بالمسبحة والابهام الي رؤس الاصابع
وهكذا يفعل بالذراع اليسري انتهي لان قوله ثم باطنها بالمسبحة والابهام الي رؤس الاصابع يقتضي ان يكون
اصابع يده اليمني مستعملة فلا يوجد الاحتياط بخلاف ما ذكر في العناية اذ قال فيه الي الرسغ فبقيت اصابع
يده اليمني وكفها اذ ذاك سالمة عن الاستعمال وقال صدر الشريعة ثم اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه فعليه ان
يخلل اصابعه فيحتاج الي ضربة ثالثة لتخليلها وقال صاحب الدرر بعد تبيين ان استوعبتا اي الضربتان والمراد
اليدان المضروبتان علي الارض وان لم يكن فيهما نقع وجهه ويديه بمرفقيه حتي لو بقي شيء قليل لا يجزيه والا
اي وان لم تستوعبا فثالثة اي يلزم ضربة ثالثة ليحصل الاستيعاب بالنقع او اليد المضروبة علي الارض ان
لم يكن النقع وعلي هذا لا يرد ما يرد علي قول صدر الشريعة ثم اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه فعليه ان يخلل
اصابعه فيحتاج الي ضربة ثالثة لتخليلها من ان هذا يقتضي اشتراط النقع وقد قال المصنف بعده ولو بلا نقع
انتهي ما ذكره صاحب الدرر وقال المحشي الفاضل اخي جلبي بعد نقل هذا الايراد اقول لا ورود له اصلًا لان
المراد من التخليل تكميل المسح لا ادخال الغبار كما يفصح عنه قول صاحب الهداية في تأييد الاستيعاب ولهذا قالوا
يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح نعم لو قال فعليه ان يدخل النقع بين اصابعه لتوجه عليه الغبار ولو سلم
ان المراد ادخال الغبار فاحسنية اشتراط الغبار في التيمم لا ينافي جوازه بدونه كما لا يخفي الي هنا لفظه
يقول الفقير ليس هذا بسديد اذ لو كان المراد من التخليل فيما ذكره صدر الشريعة تكميل المسح لا ادخال الغبار لم يحسن
قوله ثم اذا لم يدخل الغبار آه ولكان قوله فيحتاج الي ضربة ثالثة لتخليلها لغوًا لان تخليل الاصابع بطريق اتمام
المسح بدون ادخال الغبار بينهما يتيسر بدون ضربة ثالثة فلا يكون اليها احتياج في تكميل التيمم بالاستيعاب
ثم ان قوله ولو سلم ان المراد ادخال الغبار فاحسنية اشتراط الغبار في التيمم لا ينافي جوازه بدونه مما لا يجدي
نفعًا قطعًا لان مراده علي ان يكون بناء كلام صدر الشريعة ههنا علي الاحسنية دون الوجوب وليست عبارته
مساعدة له فان قوله فعليه ان يخلل اصابعه يقتضي الوجوب كما لا يخفي ثم انه قصد المحشي الفاضل يعقوب باشا
ايضا دفع ذلك الايراد فقال وعدم دخول الغبار اعم من ان يكون فيه غبار ولم يدخل او لا يكون غبار اصلا كما في
صورة التيمم علي الحجر علي قول ابي ح ومحمد انتهي يريد ان ما ذكره صدر الشريعة لا يدل علي اشتراط ادخال الغبار
بين اصابعه حتي ينافي جواز التيمم بلا نقع كما في صورة التيمم علي الحجر الاملس علي قول ابي ح ومحمد رضي الله
عنهما يقول الفقير هذا ايضا ليس بتام اذ لو لم يكن المراد بما ذكره صدر الشريعة اشتراط ادخال الغبار بين الاصابع
لما قال ايضا ثم اذا لم يدخل الغبار آه بل كان ينبغي ان يقول ثم اذا لم يمسح ما بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه
ولما ذكر قوله فيحتاج الي ضربة ثالثة لتخليلها فان تخليل الاصابع بلا اشتراط ادخال الغبار يحصل بلا احتياج الي ضربة

ثالثة

ثالثة كما عرفت آنفا وهذا الكلام مما لا سترة به لاصحاب الذوق السليم وقال مولانا محمد الواني في تعليقاته علي الدرر
دفعًا لما ورد علي صدر الشريعة لعل هذا بناء علي ما روي عن ابي يوسف ومحمد من ان التيمم لا يجوز الا ان يكون
عليها تراب مقدار ما يبين الغبار علي يده مع ان مقتضي قولهم ان التراب خلف عن الماء اصحية هذه الرواية
فلا يرد علي صدر الشريعة ما اورده صاحب الدرر ههنا ويستوي فيه الجنب والمحدث والحائض والنفساء من حيث
الجواز والكيفية والآلة وهو قول اصحابنا وهو المروي عن علي وابن عباس وعايشة رضي الله عنهم وقال
بعض الناس لا يتيمم الجنب والحائض والنفساء وهو المروي عن عمر وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم
والاحاديث الدالة علي الاستواء كثيرة منها ما روينا من قبل من ان قومًا جاؤا الي النبي صلي الله عليه وسلم
وقالوا انا قوم نسكن هذه الرمال ولم نجد الماء شهرًا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء فقال ع م
عليكم بارضكم ومنها انه حدث البخاري في صحيحه باسناده الي عمران بن الحصين ان رسول الله صلي الله عليه وسلم
رأي رجلًا معتزلًا لم يصل في القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلي في القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة
ولا ماء فقال ع م عليك بالصعيد فانه يكفيك وحاصل اختلافهم يرجع الي ان المراد من قوله تع او لامستم النساء
ماذا وكان عمر وعبد الله بن مسعود وابن عمر يحملونه علي المس باليد وكانوا يقولون ان الله تع اباح التيمم
للمحدث فلا يباح للجنب لان القياس ان لا يكون التيمم طهورًا وانما عرف طهورًا في حق الحدث بخلاف القياس
والجنابة فوق الحدث فلا يثبت طهوريته في حق الجنابة وعلي وابن عباس وعايشة يحملونه علي الجماع وكانوا
يقولون ان الله تعالي اباح التيمم للجنب كما اباح للمحدث واصحابنا اخذوا بقولهم ورجحوا قولهم بسياق الآية
وباخبار وردت موافقة لسياق الآية اما سياق الآية فان الله تعالي بين حكم الحدث والجنابة في آية الوضوء
ثم نقل الحكم الي التراب حال عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط فيحمل لامستم علي
الحدث الاكبر ليصير الطهارتان والحدثان مذكورين في آية البدل كما في آية الوضوء حتي يكون آخر الآية موافقًا
لاولها ولانه متي حمل علي الجماع كان محلًا لهذا اللفظ علي فائدة جديدة ومتي حمل علي المس باليد يكون بيانًا للحدث
الاصغر فيكون تكرارًا لان الاصغر مذكور في قوله او جاء احد منكم من الغائط في حق التيمم ايضا وروي عمار
بن ياسر فقال بعثني عليه السلام في حاجة فاجنبت ولم اجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تتمرغ الدابة لتوهمي
ان التيمم للجنابة غير التيمم للحدث قياسًا علي الغسل والوضوء ثم اتيت النبي فذكرت ذلك له فضحك عليه السلام
وقال انت حمار يا عمار ثم قال انما كان يكفيك ان تقول اي ان تفعل بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ضربة واحدة
ثم مسح الشمال علي اليمين وكذا اليمين علي الشمال وظاهر كفيه ووجهه ويروي ثم ضرب بيديه الي الارض فنفض يديه
ومسح وجهه وكفيه وهذا الحديث مذكور في المشارق بعلامة الاتفاق قال ابن الملك في شرحه وفي الحديث دلالة
علي ان المحدث والجنب في التيمم سواء وعلي ان التيمم ضربة واحدة وبه اخذ احمد وعلي ان النفض في التيمم مسنون
لئلا يقبح وجهه لكن اراد به النفض اليسير ليقل التراب فلو نفض بحيث يذهب جميع التراب منها لم يجز التيمم عند

فعلي احدي الروايتين عنه

الشافعي لان ايصال التراب واجبٌ عنده وجائز عند ابي ح لانه غير واجب عنده والاكثرون على انه ضربتان لقوله عم التيمم ضربتان ضربةٌ للوجه وضربة لليدين الى المرفقين والجواب عن حديث عمار ان المراد به بيان صورة الضرب للتعليم لا بيان ما يحصل به التيمم انتهي يقول الفقير فيه بحث وهو ان قوله في ابتداء الحديث انما كان يكفيك آه يأبي عن هذا الجواب وجوابه ان المراد انما كان يكفيك هذا ولا حاجة الى التمرغ تدبر ويجوز التيمم قبل الوقت خلافا للشافعي فلا يجوز به الصلوة في الوقت عنده وهذا بناء على ما عرف في اصول الفقه ان التيمم خلف ضروري للماء عنده وعندنا خلف مطلق وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج يؤيد ما قلنا ولم يذكر المصنف جوازه في الوقت كما ذكره غيره لانه قد انكشف جوازه في الوقت اتفاقا مما سبق فلا احتياج بعده الى بيان محل النزاع الذي هو جوازه قبل الوقت ويصلي به ما شاء من فرض ونفل كالوضوء اي يصلي بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض والنوافل في وقت واحد واوقات متعددة ما لم يجد الماء او يحدث وعند الشافعي يتيمم لكل فرض لانها طهارة ضرورية اذ التراب ملوث في نفسه ولهذا يعود حكم الحدث السابق عند رؤية الماء فلم يكن يرتفع الحدث اذ لو كان ارتفع لم يعد الا بحدث جديد ولكن ابيحت الصلوة به للضرورة فاذا صلى الفرض فقد انتفت الضرورة ولا تعود الا بمجيء وقت آخر وهي في حق النوافل دائمة لدوام شرعيتها فتبقي بالنسبة اليها ولنا انه طهور بشرط عدم الماء بالنص وكل ما هو طهور يعمل عمله ما بقي شرطه كالماء فانه طهور بشرط كونه طاهرا فيعمل عمله ما دام شرطه موجودا فان قلت هذه تقتضي ان يكون وجود الشرط مستلزما لوجود المشروط وليس كذلك لا محالة قيل ان الشرط اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وههنا كذلك لان كل واحد من عدم الماء وجواز التيمم مساو للآخر فجاز ان يستلزمه ويجوز لخوف فوت صلوة جنازة او عيد ابتداء اي ويجوز التيمم للصحيح المقيم في المصر عند وجود الماء اذا حضرت الجنازة فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته الصلوة لانها لا تقضي فيتحقق العجز وقيدنا بالصحيح احترازا عن المريض فانه يجوز له التيمم في المصر وغيره وليا كان او غيره خاف الفوت او لم يخف وقيدنا بالمقيم في المصر احترازا عن المفازة لان التيمم فيها جائز وليا كان او غيره لعدم الماء فيها غالبا وقيدنا بقولنا اذا حضرت الجنازة لان الوجوب انما هو بحضورها وانما قال لخوف فوت صلوة جنازة لانه اذا لم يخف الفوت لا يجوز له التيمم ثم ان جواز التيمم ههنا مقيد بما اذا كان الولي غيره في رواية الحسن عن ابي حنيفة قال في الهداية هو الصحيح احترازا عن ظاهر الرواية فان الجواب فيه جواز التيمم للولي لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا فجأتك جنازة وانت على غير طهارة فتيمم وصل عليها ولم يفصل بين الولي وغيره ووجه رواية الحسن ان للولي حق الاعادة فلا فوات في حقه وما روي عن ابن عباس محمول على ما اذا كان الولي غيره يقول الفقير قوله اذا فجأتك يدل عليه ووجه الدلالة معلوم لمن له ذوق سليم تدبر والمص اختار ظاهر الرواية فلهذا لم يقيد بقيد والولي غيره وكان المناسب لقوله في الخطبة ولم آل جهدا في التنبيه على الاصح والاقوى ان يقيده به لان صاحب الهداية لما قال رواية الحسن هو الصحيح فينبغي ان يقال اذا قال

هذام

هذام فصححوها فان القول ما قالت حذام وقال صاحب الاصلاح والايضاح وفي ظاهر الرواية انه يجوز للولي ايضا وقال شمس الائمة هو الصحيح انتهي فيكون المص قد اختار تصحيح شمس الائمة وقال صاحب الدرر او خوف فوت صلوة الجنازة لغير الاولى يعني اذا خاف غير الاولى بالامامة وهو من لا يكون سلطانا وقاضيا ووليا وامام الحي فوت صلوة الجنازة ان اشتغل بالوضوء جاز له التيمم يقول الفقير ولقد احسن لله دره في تغيير لفظ الولي بالاولى كما لا يخفي وصاحب الدرر نفسه قال في آخر كلامه وعبارة الاولى اولى من الولي كما لا يخفي وكذلك يجوز التيمم للصحيح المقيم في المصر عند وجود الماء اذا خاف فوت صلوة عيد ابتداء لانها لا تعاد وكذا بناء بعد شروعه متوضئا وسبق حدثه خلافا لهما يعني اذا شرع في صلوة العيد متوضئا ثم سبقه الحدث وخاف انه ان توضأ فاتته الصلوة جاز له التيمم للبناء عند ابي حنيفة لان الخوف موجود لانه يوم زحام فلا يؤمن من اعتراض عارض يعتريه مثل ان يسلم عليه احد فيرد بناء على فرضية رد السلام او يهنئه بالعيد فيجيبه او ما اشبهه فتفسد عليه صلوته وهي لا تقضي لانها لم تشرع الا بجماعة فكان خوف الفوت موجودا وقالا لا يتيمم للبناء لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام وذلك في حكم الصلوة بالجماعة فلا يخاف الفوت وان كان شروعه بالتيمم يتيمم ويبني بالاتفاق لانا لو اوجبنا عليه الوضوء كان واجدا للماء في صلوته فتفسد صلوته كمتيمم وجد الماء في خلال الصلوة فانه يستأنف الصلوة لا لخوف فوت جمعة او وقتية والاصل فيه ان كل ما يفوت لا الى بدل جاز اداؤه بالتيمم مع وجود الماء وصلوة الجنازة كذلك لانها لا تعاد عندنا وكذلك صلوة العيد تفوت لا الى بدل وكل ما يفوت الى بدل لم يجز اداؤه بالتيمم مع وجود الماء والجمعة تفوت الى بدل وهو الظهر والوقتية كذلك تفوت الى بدل لانها تقضي ثم انهم جعلوا الظهر خلفا عن الجمعة هنا وان كان فرض الوقت هو الظهر والجمعة خلف عنه عند ابي حنيفة وابي يوسف اشارة الى ان قول محمد هو المختار وقيل لما انه يتصور بصورة الخلف فان الجمعة اذا فاتت يصلي الظهر وثمرة الخلاف بين ابي ح وابي يوسف وبين محمد في كون فرض الوقت هو الظهر عندهما والجمعة عند محمد مبينة في باب الجمعة في الشروح ولا ينقضه اي التيمم ردة يعني اذا تيمم مسلم ثم ارتد عياذا بالله ثم اسلم فهو على تيممه لان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا يعني ان التيمم عدم كما وجد فعند الردة لا يكون التيمم موجودا حتى يبطل لوجود ما ينافيه بل الباقي صفة كون المتيمم طاهرا والردة لا تنافيه فاعتراضها عليه كالاعتراض على الوضوء وانما لا يصح من الكافر ابتداء لعدم النية منه وليس البقاء كذلك لوجودها قبل الردة فان قيل الردة تحبط العمل لقوله تع ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ووضوءه وتيممه من عمله فكيف يبقيان اجيب بان الردة تحبط ثواب العمل وذلك لا يمنع زوال الحدث كمن توضأ رياء فان الحدث يزول به وان كان لا يثاب على وضوئه كذا في شروح الهداية واعترض عليه بان من صلى ثم ارتد ثم اسلم في الوقت يعيدها ولو حبط الثواب لا العمل لما اعاد الصلوة اذ لا فرق بين صلوته ووضوئه ويمكن الجواب بان الردة تحبط ما هو عبادة لا غير والصلوة عبادة محضة فحبطت ثوابا وعملا فيلزم

وبين في باب الجمعة ايضا ان القائل بكون فرض الوقت هو الجمعة والظهر خلف عنها هو زفر رحمه الله وروي عن محمد انه قال لا ادري ما فرض الوقت في يوم الجمعة وروي عنه ايضا ان فرض الوقت هو الجمعة والظهر خلف عنها

اعادتها واما الوضوء فطهارة مخصوصة شرطت لاستباحة الصلوة وليست بعبادة محضة لكنه يصير عبادة
بالنية فالردة تحبط كون الوضوء عبادة لا كونه طهارة فبقي الوضوء والتيمم من حيث انهما طهارتان
يصح بهما الصلوة كما لا يخفى وقال زفر ينتقض تيممه لان الكفر ينافيه ابتداء فكذا بقاء كالمحرمية في النكاح بان كانا
رضيعين وقد زوج كل واحد منهما بالآخر ابواهما ثم ارضعتهما امراة فانه يرتفع النكاح به واعترض
بان الكفر ينافي التيمم باعتبار كونه عبادة وكونه عبادة انما هو بالنية وليست النية بشرط في التيمم
عند زفر فيكون اعتراض الكفر على التيمم كاعتراضه على الوضوء واجيب بانه روي عن زفر رواية اخرى
اشترط فيها النية في التيمم وقال صاحب الاصلاح والايضاح في جوابه يجوز ان يتكلم زفر فيه على قول
من يرى وجوب النية في التيمم كما تكلم ابو حنيفة في المزارعة على قولهما وان كان هو لا يرى جوازها
بل ينقضه ناقض الوضوء قد تقدم ان التيمم خلف عن الوضوء ولا شك ان الاصل اقوى من الخلف فما
كان ناقضا للاقوى كان ناقضا للاضعف بطريق الاولى قال المحشي المعروف بيعقوب باشا بعد نقله كذا
في الكافي والهداية ثم قال وفيه كلام وهو ان كون البدلية بين التيمم والوضوء قول محمد فيناسب هذا
التعليل قول محمد لا قولهما والاولى ان يقال لان البدلية ثابتة اما بينه وبين الوضوء او بين الماء والتراب
وعلى التقديرين ما ينقض الوضوء ينقضه بالطريق الاولى كما لا يخفى وقال الفاضل قاضي زاده في شرح قول
صدر الشريعة قلت فيه شيء وهو ان ناقض الوضوء انما ينقض بعضا معينا من التيمم وهو ما كان للحدث
لا ما كان للجنابة او الحيض او النفاس اذ لا شك ان ناقض الوضوء لا يرفع الطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس
سواء حصلت الطهارة عنها بالماء او بالتيمم فان اراد بالضمير في قوله وينقضه مطلق التيمم كما هو
المتبادر لا يستقيم معنى قوله وينقضه ناقض الوضوء لما ذكرنا ان ناقض الوضوء لا ينقض مطلق التيمم
وان اراد بذلك بعض التيمم دون مطلقه لا يستقيم عطف قوله وقدرته على ماء كاف لطهره على ناقض الوضوء
فان قدرته على ماء كاف لطهره ينقض مطلق التيمم بانواعه لا بعضا معينا منه فقط وبالجملة في عبارة الكتاب
هاهنا ضيق عن ايفاء حق المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام انتهى يقول الفقير يمكن دفعه بالحمل على
الاستخدام تدبر والقدرة على ماء كاف لطهارته وعلى استعماله يقول الفقير لا يخفى ان الطهارة اعم من الوضوء
والغسل فتفسيره بالوضوء كما فسره ابن الملك ليس بشيء ثم اعلم ان اسناد النقض الى القدرة على الماء
اسناد مجازي لان القدرة شرط لعمل الحدث السابق عمله والناقض حقيقة هو الحدث السابق كذا في العناية
والنهاية وسائر شروح الهداية وقال المحشي المعروف بيعقوب باشا وفيه كلام وهو ان هذا لا يناسب
قول ابي ح وابي يوسف لان التيمم عندهما ليس طهارة ضرورية ولا خلفا عن الوضوء بل هو احد نوعي الطهارة
فكيف يصح ان يقال عمل الحدث السابق عمله عند القدرة ولو كان كذلك لم يكن فرق بينه وبين طهارة المستحاضة
ولم يجز اداء فرضين بالتيمم الواحد لانها طهارة ضرورية بل يناسب قول الشافعي وقول محمد ان كان معه

وان كان

وان كان معه ما فلا يناسب ايضا يقول الفقير ان كلام المحشي الفاضل هنا ساقط لان التيمم وان لم يكن خلفا
عن الوضوء عندهما الا ان التراب عندهما خلف عن الماء كما صرح به في كتب الاصول والفروع فعند القدرة
على الماء يبطل حكم التراب وهو طهورية لان المصير الى الخلف عند تعذر الاصل واذا بطل حكمه يظهر عمل الحدث
السابق فيكون الناقض حقيقة عندهما ايضا فاسناد النقض الى رؤية الماء بشرط القدرة على الاستعمال
كما في وقع في عبارة الهداية او الى نفس القدرة عليه كما وقع في الوقاية وكلام المص اسناد مجازي لا محالة
ويرشد الى ما قلنا ان صاحب النهاية بعد ان بين ان اسناد النقض الى الرؤية في عبارة الهداية مجازي
قال وكان حقيقة المعنى وينتهي كون التراب طهورا عند رؤية الماء المقدور على استعماله انتهى ثم قال
المحشي والاولى ان يقال لما كان عدم القدرة على الماء شرطا لمشروعية التيمم وحصول الطهارة فعند
وجودها لم يبق مشروعا فانتفى لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط والمراد بالنقض انتفاؤه
يقول الفقير ليس هذا بسديد اما اولا فلانه لا معنى لقوله والمراد بالنقض انتفاؤه لان النقض متعد والانتفاء
لازم فانى يكون المراد بالاول هو الثاني ولو قال المراد بالنقض نفيه لكان له معنى في الجملة وكذا لو قال والمراد
بالانتقاض انتفاؤه الا ان المذكور في عباراتهم لفظ ينقض لا ينتقض فلا يتم ان يقال المراد بالانتقاض هو
الانتفاء على انه لو كان المراد بالنقض الانتفاء يكون معنى الكلام وينتفي قدرته آه ولا معنى له واما ثانيا فلانه
لا شك ان المراد بالنقض في قوله وينقضه ناقض الوضوء هو حقيقة النقض فلو حملنا النقض على معنى النفي
لاجل قوله وقدرته على ماء لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وهو غير جائز وارتكاب عموم المجاز تعسف
جدا في امثال هذا المقام فكيف يتم قوله والاولى آه قال ارباب التفسير في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس ان معنى السجود المذكور في الآية هو الخضوع ومعنى المقدر
في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز لكن شرطه تحقق القرينة وفي الآية قرينة بينة ولا قرينة
هنا الا يرى انه لا يقال زيد يقتل وعمرو على ان يكون المراد من المذكور القتل حقيقة ومن المقدر الضرب الشديد
ثم ان المص قيد الماء بكونه كافيا لانه اذا لم يكف يكون وجوده كعدمه كما في الابتداء ثم قال وعلى استعماله لانه
اذا قدر عليه ولكن لم يقدر على استعماله لمانع من الموانع المذكورة في اول الباب يكون ايضا وجوده كعدمه ثم انه
فصل صدر الشريعة هذه المسئلة حق التفصيل ولم يدخر فضل النصيحة لله دره فليطلب منه فلو وجدت
القدرة على ماء كاف وهو في الصلوة اي والحال ان المتيمم في الصلوة بطلت صلوته يعني لو قدر المتيمم في
اثناء صلوته على الماء واستعمال الماء تبطل صلوته عندنا مطلقا سواء كان مسافرا او مقيما وعند الشافعي
لا تبطل مطلقا هو يقول ان حرمة الصلوة مانعة عن البطلان فكان عاجزا عن الاستعمال حكما ولنا انه قادر
حقيقة فتبطل ولا يبقى لها حرمة لفوات شرطها وهو الطهارة لا ان حصلت القدرة بعدها فانها لا تبطل اتفاقا
وان قدر قبل شروعه فيها يبطل التيمم اتفاقا ولو نسيه المسافر في رحله وصلى بالتيمم لا يعيد عند ابي حنيفة

يبطل صح

بيّنة

جز وفيه فاسناد النقض منه

ما دام من الوقت

ومحمد وقال ابو يوسف يعيد اعلم انّه اذا صلّي المسافر والماء في رحله فامّا ان يكون عالمًا به بان وضعه بنفسه او غيره بامره او لم يكن عالمًا به بان وضعه غيره بغير امره فان كان الثّاني فلا اعادة عليه بالاتّفاق لانّ المرء لا يخاطب ولا يؤاخذ بفعل غيره وعن محمّد في غير رواية الاصول انّه علي الخلاف ايضا وان كان الاوّل وصلّي بالتيمّم ظنًّا منه انّ الماء قد فقد فعليه الاعادة بلا خلاف لانّ التفريط جاء من قبله وان كان نسيانا منه ثمّ تذكّر فلا اعادة عليه عند ابي ح ومحمّد وقال ابو يوسف عليه الاعادة سواء تذكّر في الوقت او بعده وهو قول الشافعيّ لانّ التيمّم لعادم الماء وهذا ليس بعادم له بل هو واجد له حقيقة لانّ الماء في رحله وهو في يده والنسيان لا ينافي الوجود بل الذكر فلا ينتفي به الوجدان فصار كما اذا كان في رحله ثوب فنسيه وصلّي عاريًا ولهما انّا لا نسلّم انّه واجد لانّ المراد بالوجود القدرة كما تقدّم ولا قدرة الّا بالعلم ومسئلة الثوب علي الاختلاف ايضا فلا ينهض حجّة ولئن سلّمنا انّها كانت علي الاتّفاق لكن بينهما فرق وهو انّ فرض الستر يفوت لا الي خلف بخلاف صورة النزاع ثمّ انّ قيد المسافر مبنيّ علي الغالب والّا فالمعتبر عدم كونه في العمران مسافرا كان او غير مسافر وقال صاحب الاصلاح والايضاح ولذلك اتي بالرجل بدل المسافر في الجامع الصغير وصرّح فخر الاسلام في شرحه وقال الخشّي يعقوب باشا ان نسيه وكان ممّا ينبغي اعادة ثمّ قال وانّما قيّدناه به لانّه لو كان الماء في اناء علي ظهره فنسيه يعيد اتّفاقا لانّه ممّا لا ينبغي اعادة ويستحبّ لراجي الماء تاخير الصلوة الي آخر الوقت ليؤدّيها باكمل الطّهارتين ولا يجب عليه ذلك لانّ العدم ثابت حقيقة فلا يزول حكمه بالشكّ فلو صلّي بالتيمّم في اوّل الوقت ثمّ وجد الماء والوقت باق لا يعيد الصلوة وقال الشافعيّ يلزمه الطّلب ليتيقّن بشرط جواز التيمّم وهو عدم الماء ويجب طلبه ان ظنّ قربه قدر غلوة لانّه واجد للماء نظرا الي الدّليل وهو غلبة الظنّ لانّها قائمة مقام العلم في العبادات فاذا علم انّ بقربه ماء لا يجوز تيمّمه فكذا اذا ظنّ والغلوة قيل هي مقدار رمية سهم وقيل ثلثمائة ذراع ولا يبلغ ميلا كيلا ينقطع عن رفقته والّا اي وان لم يظنّ قربه فلا يجب طلبه ويجب شراء الماء ان كان له ثمنه ويباع بثمن المثل والّا اي وان لم يكن له ثمنه او كان لكن لا يباع بثمن المثل فلا يجب شراؤه امّا الاوّل فظاهر وامّا الثّاني فلانّه لا يلزمه تحمّل الغبن الفاحش والّا يكون حرجًا وهو مرفوع علي انّ الضّرر مسقط الوجوب قال صاحب العناية ثمّ هذه المسئلة علي ثلثة اوجه امّا ان يباع بمثل قيمته في اقرب موضع من المواضع التي يعزّ فيها الماء او بالغبن اليسير او الفاحش ففي الوجه الاوّل والثّاني لا يجزيه التيمّم ان كان له ثمنه لتحقّق القدرة فانّ القدرة علي البدل قدرة علي الماء فيمنع جواز التيمّم كما انّ القدرة علي ثمن الرقبة تمنع التكفير بالصّوم وفي الوجه الثالث جاز له التيمّم لوجود الضّرورة فانّ حرمة مال المسلم كحرمة نفسه والضّرر في النّفس مسقط فكذا في المال واختلف في تفسير الغبن الفاحش ففي النّوادر جعله في تضعيف الثّمن وقال بعضهم هو ما لا يدخل تحت تقويم المقوّمين وقول الحسن البصريّ يلزمه الشراء بجميع المال افراط كما انّ قول الشافعيّ الزّيادة علي ثمن المثل عذر في ترك الشراء قليلة كانت او كثيرة تفريط نظرًا الي اعتباره خوف التلف في النّفس والفصل بين الغبن اليسير والفاحش

عذر

عذر في الشرع فالمصير اليه اولي انتهي ما في العناية وان كان مع رفيقه ماء طلبه قبل ان يتيمّم لعدم المنع غالبا فان منعه يتيمّم لتحقّق العجز واذا صلّي بعد المنع ثمّ اعطاه ينتقض تيمّمه الآن ولا يلزمه اعادة ما قد صلّي وان تيمّم قبل الطّلب او تيمّم الجنب في المصر لخوف البرد جاز خلافا لهما امّا الاوّل فلانّه لا يلزمه الطّلب من ملك الغير وقالا لا يجوز لانّ الماء مبذول عادة وقال بعضهم لا منع ذلك لانّ الماء في البادية من اعزّ الاشياء يعرفه من سافر في البادية قال صدر الشريعة وذكر في المبسوط انّه ان لم يطلب منه وصلّي لم يجز لانّ الماء مبذول عادة وفي موضع آخر من المبسوط ان كان مع رفيقه ماء فعليه ان يسأله الّا علي قول حسن بن زياد فانّه يقول السؤال ذلّ وفيه بعض الحرج ولم يشرع التيمّم الّا لدفع الحرج ولكنّا نقول ماء الطّهارة مبذول عادة وليس في سؤال ما يحتاج اليه مذلّة فقد سأل رسول الله صلّي الله عليه وسلّم بعض حوائجه من غيره ثمّ انّ صدر الشريعة ذكر هنا بعضًا من التفصيل فليطلب منه وامّا الثّاني وهو انّه لو تيمّم الجنب في المصر لخوف البرد جاز فلانّ العجز ثابت حقيقة فلا بدّ من اعتباره خلافًا لهما ايضًا لانّ تحقّق هذه الحالة نادر في المصر فلا معتبر ثمّ انّه ذكر خوف الجنب عن البرد في حقّ اباحة التيمّم ولم يذكر خوف المحدث ذكر في الاسرار انّهما سواء حيث قال رجل في المصر خاف الهلاك من البرد ان اغتسل او توضّأ جاز له التيمّم عند ابي ح خلافا لهما ولكن ذكر في فتاوي قاضي خان الجنب الصّحيح في المصر اذا خاف الهلاك من الاغتسال يباح له التيمّم في قول ابي ح رحمه الله والمسافر اذا خاف الهلاك من الاغتسال جاز له التيمّم في قولهم وامّا المحدث في المصر اذا خاف الهلاك من التوضّي اختلفوا فيه علي قول ابي ح والصّحيح انّه لا يباح له التيمّم ثمّ قال مشايخنا وفي ديارنا لا يباح للمقيم ان يتيمّم لانّ في ديارنا اجر الحمّام يعطي بعد الخروج فيمكنه ان يدخل الحمّام ثمّ يتعلّل بالعسرة وذكر في المحيط اختلاف الرواية في المحدث فجوّزه شيخ الاسلام ولم يجوّزه الامام الحلوانيّ كذا في النّهاية ولا جمع بين الوضوء والتيمّم لبطلان الجمع بين الاصل والبدل اذ فيه الحاق الاصل بالبدل الا يري انّ التكفير بالمال لا يجمع بالصّوم ولا بالعكس ولا عدّة الحائض بالاشهر ولا عكس فكذا هنا فان كان اكثر الاعضاء جريحًا يتيمّم ولا يغسل الصّحيح والّا اي وان لم يكن اكثر الاعضاء جريحًا بل مساويًا او اكثر الاعضاء صحيحًا وفي اقلّها جراحة غسل الصّحيح ومسح علي الجريح ولا يتيمّم وكذا الجنب اذا كان اكثر بدنه مجروحًا يتيمّم لا غير والّا غسل الصّحيح ومسح علي الجريح قال صاحب التسهيل ولو تنصّف فلا رواية فيه لكن اختلف فيه المشايخ فبعضهم قال يتيمّم وقال بعضهم يغسل الصّحيح ويمسح الجريح اذا لم يضرّه المسح ثمّ قال اقول ينبغي ان يغسل الصّحيح ويمسح الجريح اذا لم يضرّ وان كان اكثره جريحًا وكذا لو كان كلّه جريحًا ينبغي ان يمسح ولا يتيمّم اذ مسح الجريح كغسله فلا يصار الي التيمّم ما دام المسح ممكنًا كالغسل

باب المسح علي الخفّين

عقّب بالمسح التيمّم امّا لانّ كلّ واحد منهما طهارة مسح غير انّ احدهما بالتراب والآخر بالماء او لانّ كلّ واحد منهما بدل عن الغسل او لانّ كلّ واحد منهما رخصة موقّتة الي غاية وهي وجدان الماء في التيمّم ويوم وليلة وثلثة ايّام ولياليها في المسح كذا في العناية والنّهاية يجوز بالسنّة اي بقول النبيّ عليه السّلام

وفعله والاخبار فيه مستفيضة اي كثيرة شايعة فعلا وقولا اما الفعل فقد روي ابو بكر رضه والعبادلة وجماعة كثيرة
من الصحابة انه صلي الله عليه وسلم مسح علي خفيه واما القول فقد روي عمر وعلي وجماعة الصحابة انه قال يمسح
المقيم يومًا وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وقال مغيرة بن شعبة رضه توضاء رسول الله صلي الله عليه وسلم
في سفر وكنت اصب الماء عليه وعليه جبة شامية ضيقة الكمين فاخرج يديه من تحت ذيله ومسح علي خفيه
فقلت نسيت غسل القدمين فقال بهذا امرني ربي وعن صفوان بن عسال رضه قال كان رسول الله صلي الله عليه وسلم
يامرنا اذا كنا في سفر او مسافرين ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا عن جنابة وقال الحسن البصري
ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم كلهم يرون المسح علي الخفين ومن لم ير المسح علي الخفين
جائزا من الصحابة كابن عباس وعايشة صح رجوعهما الي قول عامة الصحابة قيل كان ابن عباس رضه يقول اولا
لان امسح علي ظهر عير في الفلاة احب الي من ان امسح علي القدمين وقد صح رجوعه عنه رواه تلميذه عطاء بن
ابي رباح وكانت تقول عايشة لان نقطع قدماي احب الي من ان امسح علي الخفين وقد صح رجوعها عنه رواه
شريح بن هاني وصح انها قالت مازال يمسح رسول الله صلي الله عليه وسلم علي الخفين بعد نزول المائدة ولكثرة
الاخبار فيه قال ابو ح رحمه الله ما قلت بالمسح حتي جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ
الكتاب به لشهرته وقال الكرخي اخاف الكفر علي من لم ير المسح علي الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر
وقال شيخ الاسلام والدليل علي ان من لم ير المسح علي الخفين كان ضالا مبتدعا ما روي ان ابا حنيفة سئل عن
مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان يفضل الشيخين يعني ابا بكر وعمر رضي الله عنهما علي ساير الصحابة
وان يحب الختنين يعني عثمان وعليا وان يري المسح علي الخفين وروي ان قتادة لما قدم الكوفة دخل عليه ابو ح
وهو صبي فقال قتادة من ابن انت قال من الكوفة فقال انت من القوم الذين اتخذوا دينهم شيعا قال لا ولكن افضل
الشيخين واحب الختنين واري الصلوة خلف كل بر وفاجر ولا اكفر احدا بذنب ولا اخرج احدا من الاسلام الا
من الوجه الذي دخل واري المسح علي الخفين فقال له قتادة اصبت وقوله الا من الوجه الذي دخل يعني دخل في
الاسلام بالشهادة فلا يحكم بخروجه عن الاسلام الا بجحودها كذا في النهاية والعناية وانما قال يجوز لانه اذا لم
يمسح اصلا فنزع خفيه وغسل رجليه لا يأثم بل قال صاحب النهاية لكن من رآه ثم لم يمسح عملا بالعزيمة كان
ماجورا من كل حدث موجب الوضوء لا لمن وجب عليه الغسل لحديث صفوان بن عسال علي ما روينا آنفا
ولان الجنابة لا يتكرر عادة فلا حرج في النزع بخلاف الحدث لانه يتكرر كذا في الهداية ونقل صاحب العناية عن
شمس الائمة السرخسي وجها آخر حيث قال وقال شمس الائمة الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف
لا يتاتي ذلك بخلاف الحدث الاصغر فانه اوجب غسل اعضاء يمكن ان يجمع بينه وبين مسح الخف انتهي قال الفاضل
قاضي زاده فيه بحث لانه ان اراد انه يمكن الجمع بين مسح الخف وبين غسل اعضاء الوضوء غسلا حقيقيا فهو
ممنوع كيف ومن اعضاء الوضوء الرجلان ولا يتحقق غسلهما غسلا حقيقيا الا باسالة الماء عليهما لا بمجرد المسح

على الخفين

غسل

علي الخفين الملبوسين عليهما وان اراد انه يمكن الجمع بين مسح الخف وبين اعضاء الوضوء غسلا حقيقيا او حكميا
ومسح الخف غسل حكمي وان لم يكن غسلا حقيقيا فهو مسلم لكن يتاتي الجمع بين المسح علي الخف وبين غسل جميع
البدن بهذا المعني في صورة الجنابة ايضا فلا يتم الفرق المذكور تبصر قال صدر الشريعة قيل صورته جنب تيمم ثم
احدث ومعه من الماء ما يتوضأ به فتوضأ ولبس خفيه ثم مر علي ماء يكفي للاغتسال ولم يغتسل ثم وجد من الماء
ما يتوضأ به فيتيمم للجنابة فان احدث بعد ذلك توضأ ونزع خفيه قال الفاضل قاضي زاده لا يذهب علي ذي فطنة
ان هذه الصورة مع اشتمالها علي زيادة غير محتاج اليها في بيان ما هو المقصود ههنا لا تدل علي المطلوب وهو
عدم جواز المسح لمن وجب عليه الغسل اذ لم يوجد في هذه الصورة لبسهما علي طهارة كاملة فان لبس ذلك انما
صور فيها بعد ان تيمم عن الجنابة ولم يغتسل بالماء والتيمم ليس بطهارة كاملة كما صرحوا به وشرط جواز المسح ان
يكونا ملبوسين علي طهر تام فيجوز ان يكون لزوم نزع خفيه في هذه الصورة لعدم وجدان شرط جواز المسح علي الخف
وهو لبسهما علي طهارة كاملة لا لعدم جواز المسح لمن وجب عليه الغسل فلا يتم المطلوب فالاخصر الاظهر من هاتيك
الصورة ما ذكره صاحب الكفاية نقلا عما ذكره محمد في الاصل وهو ان المسافر توضأ ولبس خفيه ثم اجنب وعنده
ماء يكفي للوضوء فيتيمم وصلي فان احدث وعنده ذلك الماء لزمه غسل رجليه ولا يجوز المسح لان الجنابة حلت
القدم انتهي ما ذكره صاحب الكفاية وما ذكره صاحب النهاية وصاحب العناية حيث قالا صورته رجل توضأ
ولبس الخف ثم اجنب ثم وجد ماء يكفي للوضوء ولا يكفي للاغتسال فانه يتوضأ ويغسل رجليه ولا يمسح ويتيمم
للجنابة انتهي اذ لا يرد علي هاتين الصورتين ما يرد علي ما ذكره صدر الشريعة من الخللين المذكورين كما تري قلت
لكن يرد علي هذه الصور كلها انه ليس في شيء منها من يجب عليه الغسل ولا يجوز له المسح علي الخف اذ لا يجب الغسل
علي الجنب المتيمم عند عدم الماء الكافي للغسل علي ما هو المفروض في هذه الصور كلها فكيف يتم تصوير ما نحن
فيه وهو عدم جواز المسح علي الخف لمن عليه الغسل بشيء من هذه الصور فالحق في تصوير ما نحن فيه ما نقله صاحب
الكفاية عن بعض المشايخ حيث قال قال الامام نجم الدين الزاهدي في شرح القدوري سألت استاذي شيخ
الاسلام نجم الائمة البخاري عن صورته فقال توضأ ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين
ثم يغتسل ويمسح عليهما انتهي اذ لا يرد علي هذه الصورة شيء مما ذكر كما لا يخفي انتهي ما ذكره الفاضل قاضي زاده
يقول الفقير كيف يقال انه ليس في الصور التي ذكرها صدر الشريعة وصاحب الكفاية نقلا عن محمد وصاحب العناية
والنهاية من يجب عليه الغسل ولا يجوز له المسح علي الخف فان من ذكر في هذه الصور يصدق عليه انه يجب عليه
الغسل عند وجود الماء الكافي للغسل وان لم يجب عليه حالا علي انا نقول للمولي المزبور ايجوز المسح علي الخف
في هذه الصور ام لا فان قال لا يجوز يثبت المطلوب ويصدق عليه انه يجب عليه الغسل في الجملة ولا يجوز له
المسح علي الخفين وان قال يجوز يلزمه البيان نعم في تصوير صدر الشريعة زيادة قيد مستغني عنه تدبر حق
التدبر حتي يظهر الحق بالتفكر وقال صاحب الدرر الموضع موضع النفي فلا يحتاج الي التصوير فان من اجنب

بعد لبس الخف علي طهارة كاملة لا يجوز له المسح لعدم الامكان وقال شارح الكنز المسمي بالمسكين في شرح قوله
لا جنبا اي لا يصح لو كان جنبا لانه لا يتاتي الاغتسال مع وجود الخف ملبوسا وهذا التقرير يغني عن التقدير
والتصوير ان كانا ملبوسين علي طهر تام عند الحدث حتي اذا غسل رجليه اولا ولبس خفيه واكمل الطهارة
ثم احدث جاز له المسح او توضا وضوء مرتبا فغسل رجله اليمني وادخلها الخف ثم غسل رجله اليسري
وادخلها الخف ثم احدث جاز له المسح ايضا مع انه ليس له طهارة تامة في الصورة الاولي اذا لبس الخفين
وفي الصورة الثانية اذا لبس اليمني لكنهما ملبوسان علي طهر تام وقت الحدث وغير صاحب الاصلاح لفظ طهر
في كلام صدر الشريعة الي لفظ وضوء فقال في متنه ملبوسين علي وضوء تام وقت الحدث ثم قال في شرحه
لم يقل علي طهر لانه يشمل التيمم ولا عبرة له في هذا الباب قال الفاضل قاضي زاده ليس هذا بشيء لان التيمم
يخرج بقيد تام فانه ليس بطهر تام بل هو طهر ناقص وقد صرح بخروج التيمم بقيد تام في التبيين وغيره فلا ضير
في ان يشمل الطهر التيمم لانه يخرج بقيد التام انتهي ثم انه قال صاحب الاصلاح والايضاح احترز بقيد
التام عن وضوء غير مسبوغ بان بقي من اعضائه لمعة لم يصبها الماء فانه لو احدث قبل الاستيعاب لا يجوز له
المسح انتهي ولقد سبقه الي هذا المعني بعينه الفاضل الزيلعي في شرح الكنز بقوله التفقه ليس ذلك بتام فانه
اذا بقي من اعضاء الوضوء لمعة لم يصبها الماء لم يتحقق الوضوء الشرعي لان الوضوء في الشرع اصابة الماء
الي اعضاء الوضوء بتمامها غسلا ومسحا فاذا لم يصب الماء الي جزء من اعضاء الوضوء انتفي الوضوء ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء جزء من اجزائه ففي الصورة المذكورة لم يتحقق الوضوء الشرعي راسا فلا جرم خرجت بقوله
علي وضوء لا انه تحقق هناك نفس الوضوء الشرعي ولكن انتفي وصف تمامه وكماله حتي يحتاج الي الاخراج بقيد
تام فالصواب ان قيد تام احتراز عن الوضوء الناقص كوضوء اصحاب الاعذار والوضوء بنبيذ التمر علي ما ذكر
في عامة الشروح والحواشي يوما وليلة للمقيم وثلثة ايام ولياليها للمسافر من وقت الحدث وقال مالك في رواية
عنه المقيم لا يمسح اصلا والمسافر يمسح مؤبدا وفي رواية عنه ان المقيم كالمسافر يمسح مؤبدا احتج للاولي في المقيم
بان المسح للضرورة ولا ضرورة في المقيم وفي المسافر بحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله
اامسح علي الخفين يوما قال نعم فقلت يومين قال نعم حتي انتهيت الي سبعة ايام فقال اذا كنت في سفر فامسح
ما بدا لك وللثانية بما روي سعد بن ابي وقاص وجرير بن عبد الله وحذيفة بن اليمان وجماعة من الصحابة ان المسح
علي الخفين غير موقت ذكره ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي ولنا الحديث المشهور وهو قوله عم يمسح
المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها علي ما مر رواه عمر وعلي وجابر وخزيمة وصفوان وعوف بن مالك
وابو بكرة وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وما رواه مالك شاذ والمشهور لا يترك بالشاذ وقال احمد بن حنبل
رجاله لا يعرفون وقال ابو داود وقد اختلف في اسناده وقال الدارقطني اسناده لا يثبت وقال يحيي بن معين
اسناده مضطرب وقال البخاري حديث مجهول علي ان تاويله ان مراده صلي الله عليه وسلم بيان ان المسح مؤبد غير

منسوخ

منسوخ لان لا ينزع خفيه في هذه المدة وعدم الضرورة في المقيم ممنوع فانه يلبس الخف ويخرج لحوائجه ويشق
عليه النزع قبل ان لا يعود الي بيته ليلا وابتداء المدة عقيب الحدث لا وقت اللبس كما ذهب اليه الحسن البصري
مستدلا بان جوازه بسببه فيعتبر من وقته ولا من حين المسح كما ذهب اليه الاوزاعي وابو ثور واحمد في رواية
محتجين بان التقدير لاجله فيعتبر من وقته وبيان ذلك فيمن توضا عند طلوع الفجر ولبس الخف ثم احدث بعد
طلوع الشمس ثم توضا ومسح بعد الزوال فعلي قول العامة يمسح المقيم الي وقت الحدث من اليوم الثاني
وهو ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني وعلي القول الثاني الي وقت طلوع الفجر من اليوم الثاني وهو وقت
اللبس وعلي القول الثالث الي ما بعد الزوال من اليوم الثاني وهو وقت المسح والمسافر علي هذا بحسابه
والصحيح قول العامة لان الخف مانع سراية الحدث اي وصوله الي الرجل والمانع عن الشيء انما يكون مانعا
حقيقة عند طريان الممنوع والحقيقة بالاعتبار فيعتبر المدة من عنده وفرضه قدر ثلث اصابع من اليد علي الاعلي
من كل رجل علي حدة حتي لو مسح علي احدي رجليه مقدار اصبعيه وعلي الاخري مقدار اربع اصابع لم يجز ولو مسح
باصبع واحدة ثلث مرات بمياه جديدة علي كل رجل جاز لحصول المقصود وبلا تجديد لا يجوز واليه اشير بزيادة
لفظ قدر ولو اصاب موضع المسح ماء المطر قدر ثلث اصابع جاز وكذا لو مشي في حشيش مبتل بالمطر او الطل او
اصاب الخف طل قدر الواجب وذكر اليد احتراز عن اصابع الرجل كما روي الكرخي ولقائل ان يقول الفرض ما ثبت
بدليل قطعي لا شبهة فيه ولهذا يكفر جاحده وقد مر في اول الباب يجوز بالسنة وهي لا تفيد القطع وانما تفيد علم
طمانينة كما عرف في اصول الفقه ولهذا لا يكفر جاحد المسح علي الخفين بل يصير مبتدعا علي ما صرح في الهداية وغيره
من الكتب فكيف يكون للمسح علي الخفين فرض حتي يصح قوله وفرضه اه والجواب ان الفرض يطلق علي معنيين علي
ما ذكرنا في اول الكتاب في قوله وفرض الوضوء احدهما ما ثبت بدليل قطعي كاصل الغسل والمسح علي الراس
وهو الفرض علما وعملا ويكفر جاحده وثانيهما ما يفوت الجواز بفوته ولا ينجبر بجابر كغسل مقدار درهمين في اعضاء الوضوء
وهو الفرض عملا لا علما ولا يكفر جاحده فالمراد بالفرض ههنا هو المعني الثاني فلا اشكال فيه اصلا وقوله علي الاعلي
اشارة الي انه لا يجوز علي اسفل الخف وعقبه وساقه لان المسح معدول به عن القياس اذ القياس ان لا يقوم
المسح الذي لا يزيل النجاسة مقام الغسل الذي يزيلها كما اشار اليه علي رضي الله عنه بقوله لو كان الدين بالراي
لكان باطن الخف اولي بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يمسح علي ظاهر الخف دون باطنه
وانما كان الراي ذلك لان باطن الخف يلاقي الارض بما عليها من طين وتراب واذا كان معدولا به عن القياس يراعي
جميع ما ورد به الشرع بخلاف مسح الراس فانه يجوز اي جانب كان لان الحديث ورد بيانا للمجمل لان الاية في بيان
المقدار مجمل فيكون تعيين الناصية بيانا للمقدار من اي جانب كان وسنته ان يبتدي من اصابع الرجل ويمد
الي الساق مفرجا اصابعه خطوطا مرة واحدة قال صاحب الدرر هذه العبارة منقولة عن المشايخ يشهد به
التتبع فلا وجه لما قال صدر الشريعة فان مسح رسول الله صلي الله عليه وسلم كان خطوطا فعلم انها بالاصابع دون

الكف وما زاد على مقدار ثلث اصابع اليد انما هو بماء مستعمل فلا اعتبار له فبقي مقدار ثلثة اصابع وذلك لان مد الاصابع
الى الساق اذا كان سنة لم يحصل الا بالماء المطهر وقد اتفقوا على ان الماء المستعمل غير مطهر وايضا اتفقوا على ان
الماء ما دام في العضو لم يكن مستعملا فكيف يصح ما ذكره صدر الشريعة قال الفاضل قاضي زاده بعد ما نقل كلام
الدرر فيكون اعتراض صاحب الدرر على كلام صدر الشريعة بوجهين كما ترى قلت ويمكن ان يجاب عن الاول
بانه قد ذكر في شروح الهداية في مسئلة كون مسح كل الرأس سنة ان الماء يأخذ حكم الاستعمال لاقامة الفرض
لا لاقامة السنة فيجوز بناء كلام صدر الشريعة ههنا على ذلك ويكون مراده ان ما زاد على مقدار ثلث اصابع عند
المد الى الساق انما هو بماء مستعمل لو اريد به اقامة الفرض فلا اعتبار له في حكم الفرضية وان كان له اعتبار في
حكم السنية بناء على عدم اخذ الماء حكم الاستعمال لاقامة السنة فبقي للفرضية مقدار ثلث اصابع لا غير واعترض
عليه صاحب الاصلاح والايضاح ايضا بوجه ثالث حيث قال وما قيل ان ما زاد على مقدار ثلث اصابع انما
هو بماء مستعمل فلا اعتبار له لان الزيادة اذا كانت باصبع اخرى لا يلزم المحذور المذكور انتهى قلت هذا ساقط
لان كلام صدر الشريعة في الزيادة الحاصلة بمد الاصابع الى الساق واما الزيادة الحاصلة باصبع زائدة على الثلث
فخارجة باشارة نفس اللفظ في حديث مغيرة وهو خطوطا بالاصابع فان اقل الجمع ثلثة فهي متيقنة والحمل على
المتيقن واجب في مثله على ما عرف في موضعه وعن هذا قال صاحب العناية واما التقدير بثلث اصابع فباشارة
قول مغيرة خطوطا بالاصابع فان اقل الجمع ثلثة انتهى ويمنعه الخرق الكبير وهو ما يبدو منه قدر ثلث اصابع الرجل
اصغرها قال صاحب العناية روي كثير بالثاء المثلثة وكبير بالباء المنقوطة من تحت والاول يقابله القليل والثاني
يقابله الصغير وفي هذه المسئلة اربعة اقوال الاول شمول المنع في القليل والكثير وهو مذهب زفر والشافعي
والثاني شمول الجواز فيهما وهو مذهب سفيان الثوري وقد روي عن مالك ايضا والثالث الفصل بين القليل
والكثير وهو قول علمائنا والرابع غسل ما ظهر من القدم ومسح ما لم يظهر وهو قول الاوزاعي ثم عرف الكبير بما يبدو
منه قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها اعتبر اصابع الرجل لانها الاصل في القدم حتى تجب الدية بقطعها بلا كف
والثلث اكثرها وللاكثر حكم الكل واعتبر الاصاغر للاحتياط واعتبار اصابع الرجل هو رواية الزيادات لان الخرق
اذا كان مقدار ثلثة اصابع انما منع جواز المسح لانه مما يمنع قطع السفر ودون ذلك لا يمنع والمشي انما يتحقق من الرجل
فيعتبر ثلثة اصابع الرجل واما فعل المسح فانما يوجد من اليد فاعتبر باصابع اليد وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة
ان المعتبر ثلث اصابع من اصابع اليد لانه آلة المسح وقال شمس الائمة الحلواني المعتبر في الخرق اكبر الاصابع وان كان
الخرق عند اكبرها واصغرها ان كان عند اصغرها ولم يذكر اذا كان يبدو قدر ثلث انامل من اصابع الرجل قال
بعضهم يمنع المسح واليه اشار شمس الائمة السرخسي وقال بعضهم لا يمنع والشرط ان يبدو قدر ثلث اصابع
بكمالها واليه اشار شمس الائمة الحلواني وقال في النهاية هو الاصح قال صاحب الدرر انما يمنع الخرق الكبير اذا
كان منفرجا يرى ما تحته فان لم ير ما تحته بان لم ير لصلابة الخف لكنه اذا ادخل فيه الاصابع دخلت لا يمنع ولو بدا

حال المشي لا حال وضع القدم يمنع لانه للمشي يلبس والخرق فوق الكعب لا يمنع اذ لا عبرة للبسه ثم قال وهذا
اذا كان خرق الخف غير مقابل للاصابع وفي غير موضع العقب اما اذا كان مقابلا لها فالمعتبر ظهور ثلث اصابع
تماما وقعت في مقابلة الخرق لان كل اصبع اصل في موضعها واذا كان في موضع العقب لا يمنع ما لم يظهر اكثره
وقال المجتبى المعروف بيعقوب باشا وذكر في بعض الكتب ان هذا اذا كان الخرق في موضع الاصابع واما اذا كان في
القدم فانه لا يمنع جواز المسح ما لم يكن اكثر القدم ظاهرا كذا قاله الفقيه ابو اسحاق الحافظ ويجمع الخرق في خف
لا في خفين لان الخرق في احدهما لا يمنع قطع السفر بالآخر والخرق المعتبر ما يدخل فيه مسلة وما دونه كالعدم
وقيل ينبغي ان يجمع في الخفين ايضا لان الرجلين صارتا كعضو واحد لدخولهما تحت خطاب واحد واجيب
بانهما صارتا كعضو واحد في حق حكم شرعي والخرق حكم حسي فلا يكونان فيه كعضو واحد ولهذا لو مد الماء من
الاصابع الى العقب جاز ولم يظهر له حكم الاستعمال لانه عضو واحد ولو مد الماء من احدى الرجلين الى الاخرى
لم يجز والحاصل ان للرجلين شبهين بعضو واحد من حيث دخولهما تحت خطاب واحد وبعضوين من حيث قطع
المسافة فعملنا بالشبهين وقلنا بعدم الجمع نظرا الى الشبه الثاني وبعدم غسل ما فيه الخرق دون الآخر نظرا الى
الشبه الاول لئلا يلزم الجمع بين الغسل والمسح فيما هو كعضو واحد بخلاف النجاسة يعني اذا كان في احدى الخفين
نجاسة قليلة وفي الاخرى كذلك يجمع بينهما والانكشاف اي انكشاف العورة بالتفرق كانكشاف شيء من فرج
المرأة وشيء من ظهرها وشيء من بطنها وشيء من فخذها وشيء من ساقها حيث يجمع لمنع جواز الصلوة وينقضه
اي مسح الخفين ناقض الوضوء لانه بعض الوضوء فلو لم ينتقض به لكان ما فرضناه ناقضا للوضوء لم يكن
ناقضا له بل ناقضا لبعضه هذا خلف باطل ونزع الخف لان الحدث السابق بخروج النجاسة عن بدن الانسان
كان يمتنع العمل به بوجود المانع وهو الخف فاذا زال المانع سرى الحدث الى القدم وعمل عمله وكذا نزع احدهما ينقض
المسح ويوجب غسل الرجلين لتعذر الجمع بين الغسل والمسح في وظيفة واحدة وهي غسل الرجلين قال صاحب
الاصلاح والايضاح ويبطل بنزع الخف في متنه ثم قال في شرحه فمن اسند اليه النقض فقد تجوز انتهى ومضي
المدة لما روينا من قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها واما حديث صفوان فذلك مخصوص
بالمسافر وهذا الحكم عام له وللمقيم فلا ينهض دليلا له ان لم يخف تلف رجليه من البرد يعني اذا مضت مدة المسح
وهو مسافر فخاف ذهاب رجليه من البرد لو نزع جاز المسح عليه كذا في الكافي قال صاحب التسهيل ولو خاف
البرد على رجليه بالغسل بعد ما مضي مدة المسح يمسح عليهما ولكن يستوعب بالمسح كالجبائر ويصلي وفي الايضاح
مثله بدل رجليه من البرد كما وقع في عبارة الدرر لكان اولى فلو نزع او مضت مدته وهو متوضئ غسل رجليه فقط
وليس عليه اعادة بقية الوضوء وقال الشافعي عليه ان يعيد الوضوء لان طهارة الرجلين قد انتقضت بالنزع او
المضي وانتقاض الطهارة مما لا يتجزى فصار كالمنتقض بالحدث والجواب ان الحدث اسم لخارج نجس والنزع والمضي
ليسا كذلك وانما سرى حدث كان قبل النزع والمضي الى الرجلين خاصة لان غسل سائر الاعضاء قد وجد لذلك الحدث

وصاحب العناية ساق حديث صفوان دليلا لكن هذا لا ينهض دليلا له تدبر

سواها فلا يجب ثانيًا ما لم يوجد الحدث في حقها فكان هذا كمن توضأ ولم يغسل رجليه يجب غسلهما فقط وغاية
ما في الباب عدم وجود الموالاة وهي ليست بشرط عندنا وقد روي عن ابن عمر رض انه كان في غزوة فنزع
خفيه وغسل قدميه ولم يعد الوضوء وهكذا روي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم اجمعين
وخروج اكثر القدم الى ساق الخف نزع لانه لا معتبر بالساق في حق المسح لانها ليست بمحل له ولا معتبر به في
حقه فخروج القدم اليه ناقض لخروجها من الخف فكذا يثبت حكم النزع بخروج اكثر القدم الى ساق الخف
لان للاكثر حكم الكل هو الصحيح وهو المروي عن ابي يوسف وهو قول الحسن بن زياد ووجهه ان الاحتراز عن خروج
القليل متعذر لانه ربما يحصل بدون القصد كما اذا كان الخف واسعًا اذا رفع القدم يخرج العقب واذا وضعها
عادت العقب الى مكانها فلو قلنا ينتقض المسح في مثله وقع الناس في الحرج بخلاف الاكثر فان الاحتراز
عنه ليس بمتعذر وروي عن ابي ح اذا خرج اكثر العقب الى الساق بطل مسحه لكن يعني به اذا بدا له نزع الخف
فحركه للنزع حتى زال اكثر عقبه واما اذا زال باعتبار سعة الخف فلم يبطل اجماعًا دفعًا للحرج ووجه قوله ان المسح
انما يبقى ببقاء محل الغسل في الخف ولم يبق بزوال العقب او اكثره الى الساق فلا يبقى المسح وعن محمد ان بقي
في الخف من القدم قدر ما يجوز عليه المسح جاز والا فلا كذا في العناية ولو مسح مقيم وسافر قبل يوم وليلة تمم
مدة المسافر عملًا باطلاق الحديث ولانه حكم متعلق بالوقت فيعتبر فيه آخر الوقت بخلاف ما اذا استكمل المدة ثم
سافر لان الحدث قد سرى الى القدم ولو مسح مسافر فاقام لتمام يوم وليلة نزع لان رخصة السفر لا تبقى بدونه
والا اتمها لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم والمعذور ان لبس على الانقطاع فكالصحيح فيمسح في الوقت وبعد
خروجه بالاتفاق والا اي وان لم يلبس على الانقطاع بل لبس حال كون العذر موجودًا مسح في الوقت الى تمام
الوقت لا بعد خروجه وقال زفر يمسح خارج الوقت الى تمام مدة المسح لان طهارة المعذور طهارة كاملة في حقه
حتى جازت صلوته فكان لبسه على طهارة كاملة فيمسح كالصحيح ولنا انها طهارة ضرورية لانها حاصلة مع
ما ينافيها وانما اعتبرت طهارة في الوقت لضرورة اداء الصلوة فاذا خرج الوقت يكون طهارته منتقضة من
اول الوقت فصار لابسًا خفيه على غير طهارة ويجوز المسح على الجرموق فوق الخف ان لبسه قبل الحدث والجرموق
ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر من الخف كذا في العناية قال صاحب الاصلاح والايضاح فيه الجرموق معرب
عرموك وهو ما يلبس فوق الخف وقاية له من الوحل والنجاسة يقول الفقير والعجب منه انه بعد ما قال فيه كذا قال
في رسالته التي عملها في تحقيق التعريب الجرموق معرب بر موزه وهو ما يلبس فوق الموق وقاية له عن الوحل
والنجاسة اللهم الا ان يقال فيه مذهبان ثم قال والجوهري لم يصب في عدم الفرق بينه وبين الموق حيث قال
الموق هو الذي يلبس فوق الخف ثم قال ايضا والجرموق هو الذي يلبس فوق الخف قال صاحب القاموس
الجرموق كعصفور هو الذي يلبس فوق الخف والموق خف غليظ يلبس فوق الخف فيكون قول صاحب الاصلاح
والايضاح والجوهري لم يصب اعجب من قوله السابق ومخالفًا لما صرح به ائمة اللغة وكان المناسب لصاحب

الاصلاح ان يثبت كون الموق خفًا غير الجرموق بقول امام من ائمة اللغة ان وجد والا فلا اعتبار بقوله المجرد على
ان ما ذكره من عدم اصابة الجوهري لو كان واقعًا لنبه عليه صاحب القاموس وما سلك مسلكه لانه التزم
التنبيه على ما وقع للجوهري من الهفوة تدبر وقال الشافعي لا يمسح عليه لان الخف بدل عن الرجل والبدل
لا يكون له بدل بالرأي فان الشرع ورد بالمسح على الخفين بدلًا عن الرجلين لا غير فتجويز المسح على الجرموق اقامة
بدل عنه بالرأي وهو لا يجوز ولنا ما روي عن عمر رض قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الجرموقين
وانه تبع للخف استعمالًا وغرضًا اما الاستعمال فانه يدور مع الخف مشيًا وقيامًا وقعودًا وارتفاعًا وانخفاضًا
واما الغرض فانه وقاية للخف كما ان الخف وقاية للرجل فصار كخف ذي طاقين قيل لو كان كذلك لما وجب المسح
على الخفين عند نزع الجرموقين كما لو مسح على خف ذي طاقين ثم نزع احد طاقيه او كان الخف مشعرًا فمسح عليه ثم
حلق الشعر فانه لا يجب عليه اعادة المسح اجيب بان الجرموق ليس بتبع من حيث الاصل الا ترى انه لو لبسه
منفردًا جاز المسح عليه بالاجماع وتبع من حيث الاستعمال فان لبسه على الخف صار تابعًا وكان المسح عليه كالمسح
على الخف واذا زال بالنزع زالت التبعية وحل الحدث بالتحتة فيجب اعادة المسح عليه واما طاقا الخف فلشدة
اتصال احدهما بالآخر كان كالشعر مع البشرة وقد تقرر انه اذا مسح على الرأس ثم حلقه لا يجب عليه الاعادة وما
قاله الشافعي من انه بدل عن الرجل والبدل لا يكون له بدل فجوابه انا لا نسلم ان الجرموق بدل عن الخف وانما هو بدل
عن الرجل كالخف لان الخف لم ينعقد فيه حكم المسح بعد قيل لو كان كذلك لوجب غسل الرجلين عند نزعهما كما في نزع
الخفين وليس كذلك فكان بدل الخف ولزمه بدل البدل اجيب بانه بدل الرجل ما لم يحل الحدث بالخف فاذا نزع
زالت البدلية عنه وحل الحدث بالخف فاذا نزع زالت البدلية عنه وحل الحدث بالرجل فكان الخف بدلًا عن الرجل
اذ ذاك ولزمه المسح عليه ويجوز المسح على الجورب مجلدًا او منعلًا المجلد هو ما وضع الجلد على اعلاه واسفله فيكون
كالخف والمنعل يروى بالتشديد وفتح النون وروي بالتخفيف وسكون النون وهو ما وضع الجلد على اسفله
كالنعل فانه يمكن مواظبة المشي عليه فيه كالخف وكذا على الثخينين في الاصح عن الامام وهو قولهما لما روي
ان النبي عليه السلام مسح على الجوربين رواه ابو موسى الاشعري رض ولانه يمكنه المشي فيه اذا كان ثخينًا بحيث
يستمسك على الساق من غير ربط فاشبه الخف فيلحق به وروي عن ابي حنيفة انه لا يجوز على الثخينين اذا كانا غير
منعلين ووجه هذه الرواية ان الالحاق انما يصح اذا كان في معناه من كل وجه وليس كذلك لان الخف يمكن مواظبة
المشي فيه دون الجورب الا اذا كان منعلًا وهو محمل حديث ابي موسى الاشعري على ان ابا داود طعن فيه وقال
ليس بالمتصل ولا بالقوي مع ان المسح على الخف على خلاف القياس والجورب ليس في معناه من كل وجه حتى يلحق به
قيل وابو حنيفة كان يمنع الناس من المسح عليه ثم مسح عليه في مرضه فقال لعواده فعلت ما كنت امنع الناس عنه
فاستدلوا به على رجوعه الى قولهما وقال صاحب الهداية وعليه الفتوى ولهذا قال المص في الاصح عن الامام
وقال الشافعي لا يجوز المسح على الجورب وان كان الا اذا كان مجلدًا الى الكعبين ذكره في التحفة والحاصل ان المسح

قيل قبل موته بسبعة ايام وفي النوازل بثلثة ايام كذا في شرح مجمع البحرين لمصنفه
صح صح

علي الجوربين علي ثلثة اوجه في وجه يجوز بالاتفاق بين اصحابنا وهو ما اذا كانا ثخينين مجلدين او منعلين وفي وجه لا يجوز بالاتفاق وهو ان لا يكونا ثخينين ولا منعلين ولا مجلدين وفي وجه لا يجوز عند ابي حنيفة خلافا لصاحبيه وهو ان يكونا ثخينين لا منعلين ولا مجلدين وعلي رواية رجوع الامام الي قولهما يكون هذا ايضا بالاتفاق بين اصحابنا ويجوز المسح علي الجاروق ان كان يستر القدم والا فلا يجوز علي الاصح كذا في الخزانة ونقل عن بعض الفتاوي ان ما يلبس من الكرباس تحت الخف يمنع المسح علي الخف ولكن يفهم مما ذكر في الكافي انه يجوز المسح علي الخف ولا يمنعه لان الخف الغير الصالح للمسح لخرقه لم يكن فاصلا فان لا يكون الكرباس فاصلا اولي لا علي عمامة وهي بكسر العين واحد العمايم وهي تيجان العرب وفيه نفي قول من جوز المسح عليها كالاوزاعي واحمد بن حنبل واهل الظاهر قالوا صح ان رسول الله صلي الله عليه وسلم مسح علي عمامته وخفيه قلنا المسح علي الخف ثبت رخصة لدفع الحرج ولا حرج في نزع العمامة والتمسك بالحديث ضعيف لان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يقتضي عدم جواز مسح غير الراس فالعمل بالحديث يكون زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لا يجوز وقلنسوة بفتح القاف واللام وسكون النون وضم السين ما يلف عليه العمامة وبرقع بفتح القاف وضمها الخمار وقفازين بضم القاف وتشديد الفاء ما يعمل لليدين لدفع البرد او لدفع مخلب الصقر وانما لم يجز المسح عليها لما ذكرنا آنفا ان المسح علي الخف ثبت رخصة لدفع الحرج ولا حرج في هذه الاشياء ومن دلائل المخالف ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه بعث سرية وامرهم ان يمسحوا علي المشاوز والتساخين والمشاوز هي العمايم والتساخين هي الخفاف قال صاحب القاموس المشوز كالمنبر العمامة كالمشواز جمعه مشاوز ومشاوير والتساخين الخفاف قلنا له ان رسول الله صلي الله عليه وسلم خص به تلك السرية لعذر بهم فقد كان يخص بعض اصحابه باشياء كما اختار لعبد الرحمن لبس الحرير وخص خزيمة بشهادته وحده كذا في النهاية ويجوز المسح علي الجبيرة وخرقة القرحة ونحوها والجبيرة واحد الجباير وهي العيدان التي يجبر بها العظام وخرقة القرحة ما يوضع علي القرحة وموضع الفصد قال فخر الدين قاضي خان عليه رحمة الملك المنان انما يجوز المسح علي الجباير اذا كان يضره المسح واما اذا كان لا يضره المسح لا يجوز المسح عليها وفي المحيط ذكر هذا القيد عن ابي علي الحسن بن الخضر النسفي ثم قال ينبغي ان يحفظ فان الناس عنه غافلون كذا في النهاية وان شدها بلا وضوء لانها انما تربط حال الضرورة واشتراط الطهارة في تلك الحالة تفضي الي الحرج والاصل في ذلك ان النبي صلي الله عليه وسلم فعل وامر عليا رض به حين كسر زنده يوم احد وقيل يوم خيبر فانه كان حامل راية رسول الله صلي الله عليه وسلم فكسر زنده وسقط اللواء من يده فقال عم اجعلوها في يساره فانه صاحب لوائي في الدنيا والآخرة فقال ما اصنع بالجباير فقال عم امسح عليها من غير فصل قال صاحب النهاية ذكر في تتمة الفتاوي ان المسح علي الجباير يخالف مسح الخفين في ثلثة احكام احدها جواز المسح عليها وان شدها علي غير وضوء والثاني ان مسح الخفين ينتقض بانقضاء مدة المسح ومسح الجبيرة لا ينتقض الا بالحدث والثالث انه في مسح الخف اذا نزع احد خفيه يلزمه غسل الرجلين واذا سقطت الجباير لا عن برء لا يلزمه

الغسل

الغسل اصلا يقول الفقير ومن وجوه الفرق ايضا ان الجبيرة يستوي فيها المحدث والجنب بخلاف الخف وهو كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا حتي لو مسح علي جبيرة احدي الرجلين لا يجوز المسح علي خف الرجل الاخري لئلا يكون جامعا بين الغسل حكما والمسح ويجمعه اي مع الغسل ولو لم يكن كالغسل وكان مسحا لما جمع مع الغسل كغسل احدي قدميه ومسح احد خفيه فانه لا يجوز ولا يتوقت بوقت ينتقض بمضيه وهو احد وجوه المخالفة بينه وبين مسح الخف علي ما نقل من تتمة الفتاوي آنفا ثم ان في قوله في صدر المسئلة ويجوز اشارة الي ان مسح الجبيرة ليس بفرض ولا واجب وذلك لان الروايات قد اختلفت فقال في شرح الطحاوي المسح علي الجباير ليس بفرض عند ابي حنيفة وان لم يضره بل هو مستحب ويجوز الصلوة بدونه عنده خلافا لهما فانهما قالا الامر عليه السلام عليا به والامر للوجوب وقال ابو حنيفة المسح يقوم غسل ما تحتها وغسل ما تحتها لم يكن واجبا فكذا المسح وهذا يرشد الي ان الامر للاستحباب وفي المحيط انه واجب عنده كما عندهما كذا في العناية ويمسح علي كل العصابة وهي ما يشد به الخرقة لئلا تسقط مع خرقتها ان ضره حلها كان تحتها جراحة او لا يعني ان كانت العصابة زائدة علي راس الجرح فان كان حل العصابة وغسل ما تحتها يضره مسح علي الكل سواء كان تحتها جراحة او لا وان كان لا يضره ذلك حلها وغسل ما حول الجراحة ومسح عليها قال صدر الشريعة وكذا الحكم في كل خرقة جاوزت موضع القرحة وان كان حل العصابة لا يضره لكن نزعها عن موضع الجراحة يضره يحلها ويغسل ما تحتها الي موضع الجراحة ثم يشدها ويمسح موضع الجراحة انتهي ويكفي مسح اكثرها قال صاحب الاصلاح والايضاح ذكر في الاسرار ان استيعاب المسح شرط وفي الذخيرة ان محمدا ذكر استيعاب العصابة في المسح وفيه اختلاف المشايخ وفي التجنيس نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام اذا مسح علي بعض العصابة او بعض الجباير هل يجزيه ام لا لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه ان مسح علي الاكثر اجزاه وان مسح علي النصف وما دونه لا يجزيه وبه يفتي انتهي ووقع في العناية مثل هذا وذكر فيه ايضا ان الفرق بينه وبين مسح الراس والمسح علي الخفين حيث لا يشترط فيهما الاكثر ان مسح الراس شرع بالكتاب والباء دخلت علي المحل فاوجبت تبعيضه والمسح علي الخفين ان كان بالكتاب كان حكمه حكم المعطوف عليه وان كان بالسنة فهي اوجبت تبعيضه واما المسح علي الجباير والعصابة فانما ثبت بحديث علي كرم الله وجهه وليس فيه ما ينبئ عن البعض الا ان القليل سقط اعتباره دفعا للحرج فاقيم الاكثر مقامه انتهي يقول الفقير هذا الترديد الذي ذكره بقوله ان كان بالكتاب آه تقتضي رواية جعفرة بثبوت المسح علي الخفين بالكتاب وقد قال الفقهاء باجمعهم جاز بالسنة المشهورة ولم يعتبروا قول من زعم ان قراءة الجر في ارجلكم يدل عليه لان ذكر الغاية يأباه ضرورة ان مسح الخف غير مغيا فان سقطت عن برء بطل والا فلا يعني اذا سقطت الجبيرة والعصابة لا عن برء لا يلزمه الغسل اصلا وان سقطت عن برء غسل ذلك الموضع خاصة ذكره في الذخيرة وان سقطت في الصلوة استقبلها لانه قدر علي الاصل قبل حصول المقصود بالبدل واما اعادة المسح علي جبيرة تبدلها فلا تجب الا انها احسن ذكره في مختار النوازل كذا في الاصلاح والايضاح ولو تركه من غير عذر جاز خلافا لهما ودليل الطرفين ذكرناه آنفا نقلا عن

العناية وضع علي شقاق رجله قال الجوهري الشق واحد الشقوق وهو في الاصل مصدر يقال بيد فلان ورجله
شقوق ولا تقل شقاق انما الشقاق داء يكون بالدواب وفي المغرب ما يقرب منه يقول الفقير فعلي هذا كان الاولي
ان يقول علي شقوق رجله بدل شقاق رجله دواء لا يصل الماء تحته يجزيه اجراء الماء علي ظاهر الدواء قال صدر
الشريعة واذا كان في اعضائه شقاق فان عجز عن غسلها يلزمه امرار الماء عليها وان عجز عنه يلزمه المسح ثم ان
عجز عنه يغسل ما حولها ويتركها وان كان الشقاق في يده ويعجز عن الوضوء استعان بالغير ليوضئه وان لم
يستعن وتيمم جاز خلافا لهما واذا وضع الدواء علي شقاق الرجل امر الماء فوق الدواء فاذا امر الماء ثم سقط
الدواء ان كان السقوط عن برء غسل الموضع والا فلا ولا يفتقر الي نية في مسح الخف والرأس اي لا يفتقر
الماسح الي نية فيهما وقال الشافعي يفتقر اليها فيهما وقع في الدرر ولا يشترط النية في مسح الجبيرة والخرقة
والعصابة ونحو وقع في التسهيل ولم يشترط النية في المسوح كلها يقول الفقير فعلي هذا يكون تخصيص المصنف
مسح الخف والرأس ببيان عدم اشتراط النية لبيان محل الخلاف تدبر

باب الحيض

لما فرغ من الاحداث
التي يكثر وقوعها ذكر ما هو اقل وقوعا منها اذ ما كثر وقوعه كان معرفته اهم فاستحق التقديم ولقب الباب
بالحيض دون النفاس والاستحاضة لكثرة وقوع الحيض بالنسبة اليهما او لكون الحيض حالة معهودة في بنات آدم
دون الاخيرين كذا في شروح الهداية يقول الفقير في عدم كون النفاس حالة معهودة في بنات آدم شيء وان سلم
كونه كذلك في الاستحاضة تدبر ثم اعلم ان معرفة مسائل الحيض من اعظم الواجبات لان عظم منزلة العلم بالشيء بحسب
منزلة ضرر الجهل به وضرر الجهل بمسائل الحيض اشد من ضرر الجهل بغيرها وذلك لان المراة اذا لم تعلم مسائل الحيض
ربما تترك الصلوة والصوم في وقت الوجوب وياتي بهما في وقت وجوب الترك وكلاهما امر حرام وضرر عظيم ولان
ضرر هذا الجهل يختص ويتعدي بخلاف الجهل فيما سواه اما المختص فهو ما ذكرنا واما المتعدي فهو غشيان
الرجل في حالة الحيض وذلك حرام بالنص والاعتقاد بحله كفر قال النبي صلي الله من اتي امرأته الحائض فقد كفر
بما انزل علي محمد اي مستحلا وحكي ان هارون الرشيد تزوج امراة من بنات الاشراف وبها من الجهاز العظيم
ما لا يعد ولا يحصي فلما زفت اليه ودخل هو معها في الفراش فهم بها دميت في تلك الحال فقالت يا امير المؤمنين
اتي امر الله فلا تستعجلوه فقال الخليفة والله ما سمعت منك خير من الدنيا وما فيها هو في اللغة عبارة عن الدم
الخارج ومنه يقال حاضت السمرة حيضا وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم ويقال امراة حايض وحايضة
وفي الشريعة دم ينفضه من نفض الشيء اذا حركه ليسقط ما عليه من غبار او غيره كذا في المغرب رحم امراة بالغة
اي امراة بنت تسع سنين فصاعدا لا داء بها فالذي لا يكون من الرحم ليس بحيض وكذا الذي قبل سن البلوغ
فاحترز بقوله دم ينفضه رحم عن الاستحاضة لانه دم عرق وكذا الرعاف والدماء الخارجة من الجراحات وعما
تراه الحامل لانه لا يخرج من الرحم لان الله تعالي اجري عادته علي ان المراة اذا حبلت ينسد فم الرحم فلا يخرج منه شيء
وقوله لا داء بها احترز به عما ينفضه الرحم لمرض كالولادة ونحوها فان النفساء في حكم المريضة حتي اعتبرت تبرعاتها

من الثلث

من الثلث لم يقل ولا اياس لانه مختلف فيه كما سياتي وقال المحشي المعروف بيعقوب باشا في قوله لا داء بها اي بالرحم
لان مرض المراة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها حيضا كما لا يخفي ومن هذا ظهر ان تعريفه بانه دم ينفضه
رحم المراة السليمة عن داء وصغر كما وقع في الكافي وشروح الهداية لا يصح الا بتقييد الداء بداء الرحم وهو خلاف
الظاهر كما لا يخفي انتهي قال الفاضل قاضي زاده ان اراد بقوله لان مرض المراة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه
في عادتها حيضا ان شيئا من امراض المراة السليمة الرحم لا يمنع ذلك فهو ممنوع كيف والولادة تمنع ذلك قطعا
مع ان الرحم سليمة هناك عن الداء كما سيعترف به نفسه في الحاشية الآتية وان اراد بذلك ان بعض امراضها
لا يمنع ذلك فهو مسلم لكن الامر كذلك في امراض الرحم نفسها ايضا فان بعضها لا يمنع ذلك قطعا انتهي واقله
ثلثة ايام بلياليها يعني اقل مدته علي حذف المضاف اعتمادا علي ظهور المراد ووقع في الوقاية وغيره واقله ثلثة
ايام ولياليها لكن غير صاحب الاصلاح والايضاح عبارة الوقاية ههنا الي قوله واقله ثلثة ايام وثلث ليال
ثم قال في شرحه هذا النص ظاهر في ظاهر الرواية واما قولهم ولياليها فيمكن تطبيقه علي ما روي الحسن عن ابي ح
وهو انه ثلثة ايام وما يتخللها من الليالي وهو ليلتان انتهي قال الفاضل قاضي زاده لا يذهب عليك ان اقل الجمع
ثلثة علي المذهب الصحيح المختار علي ما عرف في موضعه فلا يصح اطلاق لفظ الليالي علي ما يتخلل ثلثة ايام وهو
ليلتان الا بتجوز بعيد لا قرينة عليه ههنا فعلي هذا كيف يصح تطبيق ما وقع في الوقاية وغيره من قولهم واقله ثلثة
ايام ولياليها علي ثلثة ايام وما يتخللها من الليلتين وما الحاجة الي تغيير عبارة الوقاية الي قوله واقله ثلثة ايام
وثلث ليال مع كون مفاد كل من العبارتين معني واحدا مع ان في قولهم تحقق التبرك بلفظ الحديث الشريف دون
العبارة المغير اليها كما تري فالفضيلة فيها دون المغير اليها يقول الفقير مراد صاحب الاصلاح والايضاح ان يكون
نصا في ظاهر الرواية بحيث لا يمكن تطبيقها علي ما روي الحسن بوجه من الوجوه وان كان بتجوز بعيد واما المغير اليها
فلا يمكن تطبيقه عليه اصلا لان قوله ثلث عدد خاص في معناه لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا يمكن حمله عليه بوجه
من الوجوه نعم ترك التبرك بلفظ الحديث الشريف لمثل هذه العلة غير مناسب تدبر وعن ابي يوسف يومان والاكثر
الثالث رواه ابن سماعة عنه قلنا هذا نقص عن تقدير الشرع وقال مالك ما يوجد ولو ساعة وقال الشافعي يوم وليلة
ولنا ما رواه ابو امامة الباهلي وعايشة وواثلة وانس وابن عمر رضي الله عنهم انه صلي الله عليه وسلم قال اقل الحيض
للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس
وعثمان بن ابي العاص والمروي عنهم كالمروي عن النبي صلي الله عليه وسلم لان المقادير لا تعرف قياسا بل سماعا واكثره
عشرة ايام وما نقص عن اقله او زاد علي اكثره فهو استحاضة وقال الشافعي اكثره خمسة عشر وهو قول ابي حنيفة
الاول لقوله صلي الله عليه وسلم في نقصان دين المراة تقعد احديهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي والمراد به زمان
الحيض والشطر هو النصف ولنا ما روينا آنفا من قوله صلي الله عليه وسلم واكثره عشرة ايام وليس المراد بالشطر
حقيقته لان في عمرها زمان الصغر ومدة الحبل وزمان الاياس ولا تحيض في شيء من ذلك فعرفنا ان المراد به ما يقارب

تطبيقها

الشطر واذا قدّرنا بالعشرة بهذه الآثار فقد جعلنا ما يقارب الشطر حيضا فيحصل التوفيق ومن المتاخرين من
التزم انّ المراد بالشطر حقيقته وقال هو حاصل فيما قلنا فانّ المراة اذا بلغت بخمس عشرة سنة ثمّ حاضت
من كلّ شهر عشرة ايام ثمّ ماتت بعد ستّين سنة كانت تاركة للصلوة شطر عمرها ثمّ انّ الزائد على الكثرة والنا
عن اقلّه استحاضة لانّ تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به ثمّ اعلم انّ المراة لها فرجان داخل وهو بمنزلة الدبر
وخارج وهو بمنزلة الاليتين فاذا وضعت الكرسف في الفرج الخارج فابتلّ الجانب الداخل منه كان حدثا وحيضا
ونفاسا وان لم ينفذ الى الخارج لوجود الظهور وان وضعته في الفرج الداخل فابتلّ منه الجانب الداخل
ان كان عاليا على حرف الفرج او محاذيا له فهو حيض ونفاس وحدث وان كان متسفّلا فلا حتّى ينفذ البلة
الى الخارج لعدم الظهور وان سقط الكرسف فهو حدث وحيض ونفاس لوجود الخروج كذا في الاصلاح
والايضاح وما تراه من الالوان في مدّته سوى البياض الخالص فهو حيض والوان الحيض ستّة السواد والحمرة
والصفرة والكدرة والخضرة والتربية امّا السواد فلا اشكال في كونه حيضا لقوله صلّى الله عليه وسلّم الحيض اسود
عبيط محتدم العبيط الطريّ المحتدم بالحاء المهملة شديد الحمرة الى السواد كانه نار يحتدم اي يلتهب والحمرة
كذلك فهو اللون الاصليّ للدم الّا انّ عند غلبة السوداء يضرب الى السواد وعند غلبة الصفراء يرقّ فيضرب الى
الصفرة ويتبيّن ذلك لمن افتصد والصفرة حيض فانّها من الوان الدم اذا رقّ وقيل هي كصفرة السنّ او كصفرة
القزّ وامّا الكدرة فلونها كلون الماء الكدر وهي حيض في قول ابي ح ومحمّد رحمهما الله سواء رأت في اوّل ايامها
او في آخر ايامها وقال ابو يوسف ان رأت الكدرة في اوّل ايامها لم تكن حيضا وان رأت في آخر ايامها يكون حيضا
لانّ الكدرة من كلّ شيء تتبع صافيه فاذا تقدّمها دم امكن جعل الكدرة حيضا تبعا وامّا اذا لم يتقدّمها دم فلو
جعلناها حيضا كانت مقصودة لا تبعا وامّا الخضرة فقد انكر بعض مشايخنا وجودها حتّى قال ابو نصر بن سلام
حين سئل كانّها اكلت قصيلا على طريق الاستبعاد وذكر ابو عليّ الدقّاق الخضرة نوع من الكدرة والجواب
فيها على الاختلاف الذي بيّنّا وامّا التربية فهي ما يكون لونه كلون التراب وهي نوع من الكدرة والحاصل
انّ كلّ ذلك من الحيض الّا على اختلاف في الكدرة والخضرة لقوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذًى وجميع هذه
الالوان في حقّ الاذى سواء وروي انّ النساء كنّ يبعثن الكراسف الى عائشة لتنظر اليها فاذا نظرت اليها
تقول لهنّ لا تعجلن حتّى ترين القصّة البيضاء والقصّة بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة شيء يخرج من اقبال
النساء بعد انقطاع الدم على شبه الخيط الابيض وشبّهت الرطوبة الصافية فيه بعد الحيض بالجصّ يعني تخرج
الخرقة التي تحتشي بها كالجصّ الابيض وما قالته عائشة لا يمكن حمله الّا على السماع منه صلّى الله عليه وسلّم فان قيل
قوله عم دم الحيض اسود عبيط محتدم يدلّ على انّ هذه الاشياء ليست بحيض وهو اقوى من فعل عائشة رض
وقولها فلا يجوز تركه به اجيب بانّه من باب تخصيص الشيء بالذكر ولا دلالة له على نفي ما عداه قال الفاضل سعدي
افندي اقول السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ففي الجواب بحث وكذا الطهر المتخلّل بين الدمين فيها اي

في مدّة الحيض اعلم انّه اذا احاط الدم طرفي مدّة الحيض كان كالدم المتوالي في رواية محمّد عن ابي ح ووجهه انّ
استيعاب الدم مدّة الحيض ليس بشرط فيعتبر اوّله وآخره والطهر المتخلّل بينهما تبع لهما كالنصاب في باب الزكوة
فانّ شرط وجوبها كمال النصاب في طرفي الحول والنقصان في خلاله لا يضرّ مثاله مبتدئة رأت يوما دما وثمانية
طهرا او يوما دما فالعشرة كلّها حيض لاحاطة الدم بطرفي العشرة ولو رأت يوما وتسعة طهرا او يوما دما لم يكن
شيء منها حيضا وعن ابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة وقيل هو آخر اقوال ابي ح انّ الطهر اذا كان اقلّ
من خمسة عشر يوما لا يفصل بين الدمين وهو كلّه كالدم المتوالي لانّه طهر فاسد لا يصلح للفصل بين الحيضتين
لانّ اقلّ مدّة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فلذلك لا يصلح للفصل بين الدمين لانّ الفاسد لا يتعلّق به احكام
الصحيح شرعا فكان كالدم المتوالي مثاله مبتدئة رأت يوما دما واربعة عشر يوما طهرا ثمّ يوما ~~طهرا~~ دما
فالعشرة من اوّل ما رأت عنده حيض يحكم ببلوغها به وكذلك اذا رأت يوما دما وتسعة طهرا او يوما دما قال
صاحب الهداية والاخذ بهذا القول اي بقول ابي يوسف ايسر يعني للمفتي والمستفتي لانّ في قول محمّد تفاصيل
يشقّ ضبطها وههنا صور وتفاصيل ذكرت في صدر الشريعة والدرر وشروح الهداية تركناها حذرا من
الاطناب المملّ ان شئت معرفتها فراجع اليها وهو اي الحيض يمنع الصلوة والصوم بالاجماع وتقضيه اي الصوم
دونها اي دون الصلوة قال صاحب النهاية واحكامه اثنى عشر ثمانية يشترك فيها الحيض والنفاس واربعة
مختصّة بالحيض دون النفاس امّا الثمانية فترك الصلوة لا الى قضاء وترك الصوم الى قضاء وحرمة الدخول
في المسجد وحرمة الطواف بالبيت وحرمة قراءة القرآن وحرمة مسّ المصحف وحرمة جماعها والثامن وجوب الغسل
عند انقطاعه وامّا الاربعة المخصوص فانقضاء العدّة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاقي السنّة
والبدعة فالسبع الاولى تتعلّق ببروز الدم عندهما وبالاحساس عند محمّد والثالث من الاربعة المخصوص وهو
الحكم ببلوغها يتعلّق بنصاب الحيض لكن يستند الى ابتدائه والاربع الباقية تتعلّق بانقضائه وهي وجوب الاغتسال
مع الثلثة من الاربعة المخصوصة ثمّ قضاء الصوم دون الصلوة لما روي انّ امراة قالت لعائشة رضها ما بال احدنا
تقضي صيام ايام الحيض ولا تقضي الصلوة فقالت احرورية انت كنّا على عهد رسول الله نقضي صيام ايام الحيض
ولا نقضي الصلوة فانكرت عليها السؤال لشهرة الحال ونسبتها الى حروراء وهي قرية كان اهلها يسئلون سؤال
التعنّت في الدين والمعنى فيه انّ اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس في حقّ الصوم ثبت نصّا بخلاف القياس
بدليل تحقّقه وشرعيته من الجنب والمحدث حسب تحقّقه من الطاهر فلذلك اثّر في الاداء دون القضاء واشتراط
الطهارة عنهما في حقّ الصلوة ثبت على وفق القياس فلذلك اثّر في حقّ الاداء والقضاء لانّ النصّ الذي هو معقول
المعنى يتعدّى من موضعه الى غير موضعه بخلاف النصّ الذي لا يعقل معناه فانّ حكمه ينحصر في الموضع الذي ورد فيه النصّ
ولانّ في قضاء الصلوة حرجا لتضاعفها ولا حرج في قضاء الصوم وقال بعضهم لمّا حاضت امّنا حوّاء راجعت
الى ابينا آدم عم فقالت كيف اصنع بالصلوة وقد ابتليت بالحيض فناجى آدم ونزل جبرئيل وقال انّ ربّك يقرأ ربك

الظاهر في امثال هذا مبتدئة على صيغة اسم الفاعل ويجوز بعضهم كونها مبتدأة على صيغة اسم المفعول يعني من ابتداء بها الدم

يعني رواية عن ابي يوسف وتمام مقام فاعله ان الطهر آه تقريرة

السلام ويقول اني عفوت عنها الصلوة مادامت حايضا ثم انها بعد زمان حاضت ثانيا في ايام الصيام فرجعت
اليه وقالت ما اصنع بالصوم وقد ابتليت بالحيض فلم يراجع آدم الى الله تعالى وقاس على الصلوة فقال انه
فرض كالصلوة وقد عفيت فافطري الصوم فلما لم يراجع اليه وحكم برأيه عاتبه الله تعالى عليه وقال عفوت عنها
الصلوة اداء وقضاء ولكني حرمت عليها الصوم في ايام حيضها لكن فلتقضه اذا طهرت ودخول المسجد
لقوله صلى الله عليه وسلم فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب والطواف لان الطواف في المسجد قيل واذا كان
الطواف في المسجد يكون الحكم معلوما من قوله ودخول المسجد فلم ذكره اجيب بانه صرح بذلك اتماما للفائدة في البيان
يعني ان الطواف لو لم يكن في المسجد لا يجوز ايضا او لان المسجد عارض لم يكن في زمان ابراهيم عليه السلام
والصلوة واما الدفع توهم الجواز اذا حاضت بعد الدخول بالطهارة او توهم جوازه بناء على جواز الوقوف بعرفة
مع انه ركن اعظم منه وقربان ما تحت الازار عند ابي حنيفة كالمباشرة والتفخيذ لان وطئها حرام والاستمتاع بما يدانيه
ربما يوقع فيه فيحرم ولا يمنع من قربان ما فوق الازار لقول ابن عمر رضي الله عنهما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
عما يحل للرجل من امرأته الحائض قال ما فوق الازار وعن عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله يأمرني فاتزر
فيباشرني وانا حائض وعند محمد قربان الفرج فقط لقوله عم يصنع الرجل بامرأته الحائض كل شيء الا الجماع ويكفر
مستحل وطئها لان حرمته ثبتت بالكتاب والاجماع وان انقطع لتمام العشرة حل وطئها قبل الغسل لانها تمام مدة
الحيض وبالانقطاع عليها يعرف الطهر قطعا فلا يحتمل عود الدم بعده وان انقطع لاقل لا يحل حتى تغتسل او يمضي عليها
ادنى وقت صلوة كاملة اي ان انقطع الحيض لاقل من عشرة ايام وكان عند تمام عادتها وكذا النفاس لاقل من اربعين
لا يحل وطئها حتى تغتسل او يمضي عليها ادنى وقت يسع الغسل والتحريمة فيحل وطئها وان لم تغتسل لان الصلوة صارت
دينا في ذمتها فطهرت حكما لان الدم يدر اي يسيل تارة وينقطع اخرى فلا بد من الاغتسال لترجح جانب الانقطاع
بوجود ما زاد على زمان عادتها من مدة الاغتسال فيحل وطئها لصيرورتها من الطاهرات حقيقة ولو لم تغتسل ومضى
عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر على الاغتسال والتحريمة يحل وطئها لان الصلوة صارت دينا في ذمتها
فصارت من الطاهرات حكما لان الشرع اذا حكم عليها بوجوب الصلوة ولا تصح حال كونها حائضا دل على انه حكم بطهرها
وان كان دون عادتها لا يحل وان اغتسلت لان العود غالب عادة فكان الاحتياط في الاجتناب قال صاحب
الدرر وان كان الانقطاع فيما دون العادة يجب ان يؤخر الغسل الى وقت الصلوة فان خافت الفوت اغتسلت
وصلت وان كان على راس عادتها او اكثر او كانت مبتدئة فتؤخر الاغتسال استحبابا وان انقطع لاقل من ثلثة
اخرت الصلوة الى آخر الوقت فان خافت الفوت توضأت وصلت والمراد آخر الوقت المستحب لا وقت الكراهة
ثم في الصورة المذكورة اذا عاد الدم في العشرة بطل الحكم بطهارتها مبتدأة كانت او معتادة واذا انقطع لعشرة
او اكثر فبمضي العشرة يحكم بطهارتها ويجب عليها الاغتسال واقل الطهر خمسة عشر يوما اقل الطهر الذي يكون
بين الحيضتين خمسة عشر يوما هكذا روي عن ابراهيم النخعي والظاهر انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه مقدار

والمقادير

والمقادير في الشرع لا تعرف الا سماعا وذكر في المحيط ان الله تعالى اقام الشهر في حق الآيسة والصغيرة مقام الطهر والحيض
وما اضيف الى شيئين ينقسم عليهما نصفين فينبغي ان يكون نصف الشهر حيضا ونصفه طهرا الا انه قام الدليل
على نقصان الحيض عن النصف فبقي الطهر على ظاهر القسمة وهذا الاستدلال منقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي
رحمه الله قال صاحب العناية وفيه نظر لما ان المقادير لا تعرف الا توقيفا قال الفاضل قاضي زاده قلت نظره ساقط
لان كون معرفة المقادير توقيفية لا ينافي صحة الاستدلال المذكور فان النص الوارد في اقامة الشهر مقام الطهر
والحيض في حق الآيسة والصغيرة وان لم يدل بعبارته على كون نصف الشهر طهرا الا انه يدل عليه باشارته او
باقتضائه لا محالة فكان معرفته مستفادة من كلام الشارع لا حاصلة بالرأي فدخلت تحت القاعدة القائلة
ان المقادير لا تعرف الا توقيفا على السماع من قبل الشارع وذكر في المبسوط ان مدة الطهر نظير مدة الاقامة
من حيث انها تعيد ما كان سقط من الصوم والصلوة وقد ثبت بالاخبار ان اقل مدة الاقامة خمسة عشر يوما
فكذلك اقل الطهر ولهذا قدرنا اقل مدة الحيض ثلثة ايام اعتبارا باقل مدة السفر فان كل واحد منهما يؤثر في الصوم
والصلوة والنظر المذكور وارد عليه ايضا لكن قال صاحب العناية لكن ما ذكر في المبسوط يمكن ان يقال فيه بجعل
الاخبار الواردة في مدة الاقامة واردة فيهما للتساوي بينهما فيما ذكرنا فكان من باب الدلالة وفيه بعد انتهى ثم انه
لا خلاف بيننا وبين الشافعي في كون اقل الطهر خمسة عشر لكن قال عطاء اقله تسعة عشر يوما لانه يشتمل الشهر
على الحيض والطهر عادة وقد يكون الشهر تسعة وعشرين يوما فاذا كان اكثر الحيض عشرة بقي للطهر تسعة عشر
يوما يقول الفقير نظر صاحب العناية اقوى وردا على ما قاله عطاء تدبر ولا حد لاكثره اي لاكثر الطهر ومعناه
انها ما دامت ترى الطهر تصلي وتصوم وان استغرق عمرها على انه قد يمتد الى سنة وسنتين فلا يتقدر بتقدير
الا عند نصب العادة في زمن الاستمرار يعني اذا استمر بها الدم فاحتيج الى نصب العادة فانه يكون لاكثره حد
لكن اختلفوا في تقديره مدة والاصح انه مقدر بستة اشهر الا ساعة لان العادة نقصان طهر غير الحامل عن طهر
الحامل واقل مدة الحمل ستة اشهر فانتقصت عن هذا بشيء وهو الساعة صورتها مبتدئة رات عشرة دما وستة
اشهر طهرا ثم استمر الدم تنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لانا نحتاج الى ثلث حيض كل حيض عشرة
ايام والى ثلثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة فيكون المجموع تسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات تدبر وقال الحاكم
الشهيد طهرها شهران وهو رواية ابن سماعة عن محمد لان العادة ماخوذة من المعاودة والحيض والطهر مما يتكرر
في الشهرين عادة اذ الغالب ان النساء يحضن في كل شهر مرة فاذا طهرت شهرين فقد طهرت في ايام عادتها
والعادة تنتقل بمرتين فصار ذلك الطهر عادة لها فوجب التقدير به قيل والفتوى على قول الحاكم لانه ايسر على المفتي
والنساء كذا في العناية واذا زاد الدم على العادة فان جاوز العشرة فالزائد كله استحاضة والا فحيض يعني اذا كانت
لها عادة في الحيض وفرضنا سبعة فرأت الدم الى سبعة وتجاوزها فان انقطع على العشرة فالعشرة كلها حيض
وان لم ينقطع بل امتد الى اثني عشر يوما مثلا يكون السبعة منها حيضا والخمسة التي بعد السبعة استحاضة واستدلوا

انتهى مو

ف

على كون ما زاد استحاضة بقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها وجه الاستدلال ان من زاد دمها
على عشرة فهي مستحاضة والمستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها وايام اقرائها عادتها المعروفة فما زاد عليها
لا تدعها فيه والا لم يبق للاضافة فائدة وبان الزائد على العادة يجانس الزائد على العشرة من حيث الندرة وكونهما
زائدين على العادة المعروفة وكل ما يجانس الزائد على العشرة يلحق به فالزائد على العادة يلحق بالزائد على العشرة
وعورض بان الزائد على العادة يمكن ان يكون حيضا كما اذا لم يتجاوز العشرة بخلاف الزائد على العشرة فانى
يتجانسان وبعبارة اخرى وهي ان ما زاد على العادة في كونهما في مدة الحيض فتعارض التجانس
والجواب انهما لو اتحدا في امكان الحيض او عدمه كانا متماثلين ولم ندع ذلك وان التجانس بين الزائدين من وجهين
كما ذكرنا وبين الزائد والعادة من وجه واحد كما ذكرتم فكان ما ذكرناه راجحا واما ان كل ما يجانس الزائد على العشرة
يلحق به فلان الجنسية علة الضم وان كانت مبتدئة وزاد على العشرة فالعشرة حيض والزائد استحاضة لان
الزائد على الحيض المقدر شرعا لا يكون حيضا والمبتدئة التي بلغت مستحاضة حيضها من كل شهر عشرة ايام
وما زاد عليها استحاضة فيكون طهرها عشرين يوما والنفاس دم يعقب الولد لما كان الحيض اكثر وقوعا قدمه
ثم اعقبه بالاستحاضة لانه اكثر وقوعا من النفاس باعتبار كثرة اسبابها فانها تكون استحاضة بما رأت الدم حالة
الحبل او زاد الدم على العشرة او زاد على العادة وجاوزت العشرة او رأت ما دون الثلث او رأت قبل تمام الطهر او
رائت قبل ان تبلغ بتسع سنين على ما عليه العامة بخلاف النفاس فان سببه شيء واحد والنفاس مصدر نفست
المراءة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس قال في القاموس والنفاس بالكسر ولادة المراءة فاذا
وضعت فهي نفساء جمعه نفاس ونفس بضم الفاء ونفس بسكونها كجياد ودخان وكتب ونوافس ونفا
وليس فعلاء يجمع على فعال غير نفساء وعشراء والولد منفوس انتهى فيكون لفظ نفاس مصدرا تارة وجمع النفساء
تارة وقولهم والنفاس دم آه يشعر بانه يستعمل تارة اسما بمعنى دم يعقب الولد قال المطرزي في المغرب والنفاس
بكسر النون ولادة المراءة مصدر سمي به الدم كالحيض واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد
فليس بذاك انتهى لكن قال صاحب الهداية والنفاس هو الدم الخارج عقب الولادة لانه مأخوذ من تنفس الرحم
بالدم او من خروج النفس بمعنى الولد او بمعنى الدم وقال صاحب العناية فيه تسامح لانه تعليل في موضع التعريف
ويتدارك بانه جعله من باب التسمية كانه قال سمي الدم الخارج عقب الولادة بالنفاس لانه مأخوذ من تنفس الرحم
بالدم او من خروج النفس بسكون الفاء بمعنى الولد او بمعنى الدم من قولهم له نفس سائلة اي دم سائلة وذكر في
المجتبى انه مشتق من تنفس الرحم او النفس او الولادة على ما قال شاعرهم اذا نفس المولود من آل خالد ٭ بدا كرم
للناظرين من قريب ٭ وقد وجد ذلك كله انتهى وحكمه حكم الحيض في منع الصلوة والصوم وقضائه دون ها دخول
المسجد والطواف وقراءة القرآن وغيرها ولا حد لاقله في المحيط وليس لقلته غاية على ظاهر رواية اصحابنا وعن
ابي يوسف انه قال اقل مدة النفاس مقدر باحد عشر يوما وعن ابي حنيفة انه قدره بخمسة وعشرين يوما وقال شيخ

الاسلام في مبسوطه اتفق اصحابنا على ان اقل النفاس ما يوجد فانها كما ولدت اذا رأت الدم ساعة ثم انقطع عنها
فانها تصوم وتصلي وكان ما رأت نفاسا ولا خلاف في هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار اقل النفا
في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت انقضت عدتي اي مقدار يعتبر لاقل النفاس مع ثلث
حيض فعند ابي حنيفة يعتبر اقله بخمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف باحد عشر يوما وعند محمد بساعة وهذا
كما ترى يقتضي وجود الدم فان ولدت ولم تر دما فهي نفساء في رواية الحسن بن زياد عن ابي يوسف وهو قول
ابي حنيفة ثم رجع ابو يوسف وقال هي طاهرة وثمرة الخلاف تظهر في وجوب الغسل واما الوضوء فواجب اجماعا
واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي ح وبعضهم بقول ابي يوسف وهو القياس لان النفاس هو الدم الخارج عقب الولادة
فاذا لم يكن لها نفاس كيف تكون نفساء وقول ابي حنيفة احوط وانما لم يقدروا اقله بحد لان تقدم الولد علم
الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض فانه اشترط فيه امتداد الدم ثلثة ايام ليعلم ان
ذلك الدم من الرحم اولا اذ لا دليل على كونه من الرحم وفي النفاس علم ذلك بانفتاح فم الرحم بخروج الولد كذا ذكر من
العناية واكثره اربعون يوما وهو مروي عن ابن عمر وعائشة وام سلمة وام حبيبة وابي هريرة رضي الله عنهم ومثله
لا يعرف الا سماعا وهو الموافق للمعقول لانهم اجمعوا على ان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض وقد
ثبت في باب الحيض ان اكثر مدة الحيض عشرة ايام بلياليها فكان اكثر مدة النفاس اربعين يوما وانما كان اكثر مدة
النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض لان الروح لا يدخل في الولد قبل اربعة اشهر فيجتمع الدماء اربعة اشهر واذا
الروح صار الدم غذاء للولد فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدم اربعة اشهر في كل شهر عشرة ايام كذا في
العناية يقول الفقير وفيه بحث ظاهر بناء على انه لا حد لاقله تدبر وقال الشافعي اكثره ستون يوما وما تراه الحامل
حال الحمل وعند الوضع قبل خروج اكثر الولد استحاضة وان كان بالغا نصاب الحيض وقال الشافعي هو حيض اعتبارا
بالنفاس يعني اذا ولدت ولدين في بطن واحد فرأت الدم قبل خروج الولد الثاني فانها حامل في حق الولد الثاني
وذلك نفاس عند ابي ح وابي يوسف والجامع كونهما جميعا من الرحم ولنا ان الحيض دم الرحم ودم الرحم لا يوجد في
الحامل لان بالحبل ينسد فم الرحم لان الله تعالى اجرى عادته على ذلك لئلا ينزل ما فيه لكون الثقب من اسفل واعتباره
بالنفاس فاسد لانه انما يكون بعد انفتاحه بخروج الولد ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما روي عن ابي
حنيفة رحمه الله لان فم الرحم ينفتح فيتنفس بالدم لكن هذا اذا خرج اكثر الولد واما اذا خرج اقله فلا تصير نفساء وان
خرج الدم لان النفاس دم يعقب الولد ولم يوجد لا حقيقة وهو ظاهر ولا حكما لانه ليس للاقل حكم الكل روى
خلف بن ايوب عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ان الدم الذي تراه بعد خروج اكثر الولد نفاس وروى المعلى عن ابي
يوسف انه اذا خرج بعض الولد صارت به نفساء وروى هشام عن محمد بعد خروج الرأس ونصف البدن او
الرجلين واكثر من نصف الولد وعنه انها لا تصير نفساء حتى يخرج جميع الولد وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه ان
ابا يوسف مع ابي ح في خروج اكثر الولد وهو صحيح على ما روى خلف بن ايوب واما محمد فلم يذكر انه مع ابي حنيفة

لكنّهم قالوا مذهب محمدٍ انّ النّفاس انّما يثبت بوضع الحمل فان لم يوجد وضع الحمل كلّه لا يثبت النّفاس كذا في العنايه
وان زاد على اكثرهما ولها عادة فالزّائد عليها استحاضة والّا فالزائد على الاكثر فقط استحاضة معلوم ممّا ذكر في الحيض
فلا يحتاج الى شرحه ثانيا والعادة تثبت وتنتقل بمرّة في الحيض والنّفاس عند ابي يوسف وبه يفتى وعندهما
لا بدّ من المعاودة اعلم انّ الانتقال على ضربين انتقال عددٍ وانتقال مكانٍ امّا انتقال العدد فان ترى زيادة على
معروفتها والمكان بحاله وانتقال المكان ان ترى في غير موضعها المعروف ثمّ الانتقال لا يكون الّا بمرّتين في قول ابي
حنيفة ومحمّد وعند ابي يوسف يكون بمرّة وعليه الفتوى وبيان هذا الاصل في مسائل منها انّ المرأة اذا رأت
عادتها في الحيض خمسة ايام من اوّل كلّ شهر وطهرها خمس وعشرون فرأت مرّة زيادة على معروفتها الّا انّها
لم تجاوز العشرة فانّه يكون جميع ما رأت حيضا بالاتّفاق غير انّ عند ابي ح ومحمّد لا يكون عادة وعند ابي يوسف يكون
عادة وانّما تظهر ثمرة الخلاف بينهم في الشهر الثّاني اذا استمرّ بها الدّم فانّها تردّ الى عادتها القديمة عند ابي حنيفة
ومحمّد وعند ابي يوسف تردّ الى آخر ما رأت واجمعوا انّها اذا رأت ذلك مرّتين ثمّ استمرّ بها الدّم في الشهر الثّالث
فانّها تردّ الى ما توالى عليه الدّم مرّتين كذا في الخلاصة ونفاس التوأمين من الاوّل خلافا لمحمّد وهو قول زفر
قال صاحب الهداية وان ولدت ولدين في بطن واحدٍ فنفاسها من الاوّل عند ابي حنيفة وابي يوسف وان كان
بين الولدين اربعون يوما انتهى قال صاحب العناية فقوله وان كان آه احتراز عمّا قال بعض المشايخ انّه ان كان
بين الولدين اربعون يوما يكون النّفاس من الولد الثّاني عند ابي ح وابي يوسف رحمهما الله وليس بصحيح انّما
الصّحيح ما اختاره المصنّف لانّ اكثر مدّة النّفاس اربعون يوما وقد مضت فلا يجب النّفاس بعدها انتهى
والتّوأمان ولدان من بطن واحد يكون بين ولادتهما اقلّ من اقلّ مدّة الحمل وهو ستّة اشهر وقال المطرّزي في المغرب
التّوأم اسم للولد اذا كان معه آخر في بطن واحد ويقال هما توأمان كما يقال هما زوجان وقولهم هما توأم خطاء وفي
المبسوط ذكر التّوأم مكان التّوأمين صحيح عند اهل اللّغة منهم من قال التّوأم افصح كما يقال هما زوج ومنهم من قال
التّوأمان افصح كما يقال هما اخوان واخوان وقال صاحب القاموس التّوأم من جميع الحيوان المولود مع غيره في بطنٍ
من الاثنين فصاعدًا ذكرًا او انثى او ذكرًا وانثى ويقال توأم للذّكر وتوأمة للانثى فاذا جمعا فهما توأمان وتوأم
وانقضاء العدّة من الاخر اجماعًا لانّ انقضاء العدّة بوضع حمل مضاف اليها لقوله تعالى حتّى يضعن حملهنّ فيتناول
الجميع لانّها حامل بعد الاوّل بعدُ والسّقط مثلّثة الولد لغير تمام كذا في القاموس ان ظهر بعض خلقه كالشّعر والظّفر
واليد والرّجل والاصبع فهو ولد تصير المرأة به نفساء والامة امّ ولدٍ ويقع الطّلاق المعلّق بالولادة يعني اذا قال ان ولدت
فانت طالق يقع بخروج سقطٍ ظهر بعض خلقه وتنقضي به العدّة قال صدر الشّريعة يعني اذا طلّقها زوجها تنقضي
عدّتها بخروج هذا السّقط قال الفاضل قاضي زاده الاولى ان يقول اي اذا طلّقها زوجها او مات عنها زوجها تنقضي
عدّتها لانّ ما ذكره الشّارح يوهم اختصاص انقضاء العدّة بالمطلّقة وليس كذلك بقول الفقير الاولوية مسلّمة
والايهام واقع لكن مراده ان يقول مثلا والمتون والشّروح مشحونة بمثله اعتمادا على فهم المتعلّم ودم الاستحاضة

الولدين

جميعها

كالرّعاف الدّائم من قبيل ارداف المسألة والجامع انّهما ليسا من الرّحم فلا يمنعانها لا يمنع صلوة ولا صوما ولا وطئًا
فصل المستحاضة ومن به سلس البول ومن به استطلاق بطنٍ وانفلات ريحٍ ورعاف دائم وجرح بفتح الجيم لا يرقاء
يتوضّأون لوقت كلّ صلوة من به سلس البول هو من لا يقدر على امساكه يقال شيئ سلس اي سهل ورجل سلس
اي لين وهو سلس البول اي لا يستمسكه قال صاحب القاموس السّلس ككتفٍ السّهل اللّيّن وهو سلس البول اي
لا يستمسكه وكذا استطلاق بطنٍ وانفلات ريحٍ عدم القدرة على امساكهما والرّعاف الدّم الخارج من الانف والجرح
الّذي لا يرقاء اي لا يسكن دمه من رقاء الدّم سكن فحكمهم ان يتوضّؤا لوقت كلّ صلوةٍ ويصلّون به في الوقت ما شاؤا
من فرض ونفلٍ وهذا ليس بمنحصرٍ فيهما بل يصلّون النّذور والواجب ايضا ما دام الوقت باقيًا وقال الشّافعي يتوضّأون
لكلّ صلوة مكتوبة فيصلّون به فرضًا واحدا وما يتبعه من النّوافل لقوله صلّى الله عليه وسلّم المستحاضة تتوضّأ لكلّ
صلوة ولانّ اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة فلا تبقى بعد الفراغ منها الّا انّ النّافلة تبع للفرائض فلا تفرد بحكم
على حدة فان قيل قوله عم لكلّ صلوة اعمّ من كونها مكتوبة او غيرها فالتّقييد بالمكتوبة تحكّم اجيب بانّ قوله لكلّ صلوة
مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والكامل هو المكتوبة فينصرف اليها ولنا قوله صلّى الله عليه وسلّم المستحاضة تتوضّأ
لوقت كلّ صلوة وهو اي الوقت مراد بما رواه الشّافعي لانّ اللّام تستعار للوقت يقال آتيك لصلوة الظّهر اي وقتها
فكان ما رواه الشّافعي نصًّا محتملا للتّأويل وما رويناه مفسّر لا يحتمله فيترجّح عليه على ما عرف في اصول الفقه على انّ
الحفّاظ اتّفقوا على ضعف حديثه حكاه النّووي في المهذّب كذا في العناية وقال مالك المستحاضة ونحوها لا تتوضّأ لانّ
ما ينافض الوضوء يقارنها فلا فائدة في الاشتغال به وقال بعض النّاس انّها تغتسل لكلّ صلوة وكان ابراهيم النّخعي
رحمة الله عليه يقول تغتسل في آخر وقت الظّهر فيصلّي الظّهر في آخر الوقت والعصر في اوّل الوقت بغسلٍ واحد ثمّ تغتسل
في آخر وقت المغرب فيصلّي المغرب في آخر الوقت والعشاء في اوّل الوقت وكذلك في العشاء مع الفجر كذا في النّهاية
يقول الفقير في قوله وكذا العشاء مع الفجر بحث والاظهر وكذا الوتر مع الفجر تدبّر قال صاحب الكافي وقال مالك المعذور
يتوضّأ لكلّ نفلٍ ايضا انتهى يقول الفقير بينه وبين ما ذكر صاحب النّهاية من مذهبه تناقض اللّهمّ الّا ان يحمل على
اختلاف الرّوايتين عنه تدبّر قال صاحب البيانيّة قال الاوزاعي لا تتوضّأ للظّهر حتّى يدخل وقت العصر ثمّ تتوضّأ
فيصلّي الظّهر والعصر معًا انتهى ويبطل الوضوء بخروجه اي بخروج الوقت فقط وقال زفر بدخوله فقط وقال ابو يوسف
يبطل بايّهما كان والى ثمرة الخلاف اشار بقوله فالمتوضّي وقت الفجر لا يصلّي به بعد الطّلوع عند علمائنا الثّلثة لانّه قد
وجد خروج وقت الصّلوة وهو مبطل عندهم الّا عند زفر لعدم دخول الوقت وهو المبطل عنده والمتوضّي بعد الطّلوع
اي طلوع الشّمس يصلّي به الظّهر عند ابي ح ومحمّد لعدم وجود خروج الوقت خلافا له اي لزفر ولابي يوسف لوجود دخول
الوقت وهو مبطل عندهما ولا يوجد صورة يبطل فيها الوضوء عند ابي ح ومحمّد لا عند ابي يوسف لانّ المبطل عنده كلاهما
كما عرفت والمعذور من لا يمضي عليه وقت صلوة الّا والعذر الّذي ابتلي به يوجد فيه قال الامام التّمرتاشي والمرغيناني
والامام حميد الدّين الضّرير وغيرهم انّ هذا تعريف المعذور في حالة البقاء وامّا في حالة الابتداء فالشّرط ان يكون الحدث

الذي ابتلي به مستغرقا في جميع الوقت حتي لو استغرق كل الوقت يكون معذورًا فاذا استغرق مرة لا يحتاج الي
الاستغراق بعد ذلك بل بوجوده في الوقت كاف ثم لا يسقط حكم المعذور حتي ينقطع في الوقت كله كذا في العنا
والنهاية ولصاحب العناية ههنا استشكال ان اردت تفصيله فاطلب منه

باب الانجاس

لما فرغ من بيان النجاسة الحكمية وتطهيرها شرع في بيان النجاسة الحقيقية وتطهيرها اذ الطهارة عنهما
شرط جواز الصلوة لكن النجاسة الحكمية اقوي لكون قليلها يمنع جواز الصلوة بالاتفاق ولا يمنع غالبا القليل
بخلاف الحقيقية فان القليل الذي لا يستطاع الاحتراز عنه معفو عند الشافعي وعندنا قدر الدرهم وما دونه
من المغلظة وما دون ربع الثوب في المخففة معفو فلهذا قدم بيان النجاسة الحكمية يطهر بدن المصلي وثوبه
ومكانه وتطهير كل منها فرض اما الثوب فلقوله تع وثيابك فطهر امر بتطهير الثياب مطلقا وهو للوجوب فان قيل
قد قال المفسرون معناه فقصر فلا يتم دليلا علي ازالة النجاسة اجيب بان ذلك مجاز والاصل هو الحقيقة علي ان
تقصير الثياب يستلزم التطهير عادة فيكون امرا بتطهير الثوب اقتضاء واذا كان الثوب واجبا التحسين حال
المناجي ربه كان تطهير المكان والبدن كذلك لمساواة الاول للمنصوص واولوية الثاني كذا في العناية قال صاحب
النهاية ثم لما وجب عليه شرعا تطهير الثوب مع تصور انفصاله عن المصلي فلان يجب تطهير البدن والمكان
بالطريق الاولي لان انفصاله عنهما غير متصور انتهي يقول الفقير فعلي هذا يكون في قول صاحب العناية لمساواة
الاول للمنصوص كلام تدبر ثم المعتبر في طهارة المكان تحت قدم المصلي حتي لو افتتح الصلوة وتحت قدمه اكثر من قدر
الدرهم من النجاسة فصلوته فاسدة لانه لا بد من القيام وذلك يكون بالقدم واما اذا كان في موضع السجود ففي
رواية محمد عن ابي حنيفة انه لا يجوز ايضا لان السجود ركن كالقيام وفي رواية ابي يوسف عن ابي ح انه يجوز
كذا في النهاية نقلا عن الايضاح من النجس الحقيقي بالماء وبكل مائع طاهر مزيل كالخل وماء الورد قوله طاهر احتراز
عن بول ما يؤكل لحمه فان الاصح ان التطهير لا يحصل به وقيل يحصل حتي لو غسل دم به ذلك رخصنا فيه ما لم يفحش قال
شمس الائمة السرخسي والاصح ان التطهير بالنجس لا يكون لتضاد بين الوصفين وكذا الحكم في الماء المستعمل
وقوله مزيل احتراز عن الدهن وما اشبه ذلك لان الازالة انما تكون بان يخرج اجزاء النجاسة مع المزيل شيئا فشيئا
وذلك لا يتحقق بالدهن فان فيه دسومة لا تنعصر عن الثوب ويبقي بنفسه فيه فلا يزيل غيره وعن هذا قال لا الدهن
وعند محمد لا يطهر الا بالماء وهو مذهب الشافعي وزفر قالوا المطهر يتنجس باول الملاقاة لاختلاطه بالنجاسة والنجس
لا يفيد الطهارة الا ان هذا القياس ترك في الماء ضرورة ولهما ان المائع قالع والطهورية بعلة القلع والازالة وحاصله
ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول والماء مطهر بعلة القلع والازالة وهذه العلة موجودة في الخل
واشباهه فتكون مطهرة كالماء لا يقال التعليل بالقلع لا يجوز لان النص يقتضي الغسل بالماء حيث قال عليه السلام
لاسماء بنت ابي بكر حين سالته عن دم الحيض يصيب الثوب حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء لانا نقول الغسل
بالماء اما ان يكون واجبا لعينه او لغيره والاول ممنوع لان المصلي اذا قطع موضع النجاسة وصلي بذلك الثوب جازت

صلوته

صلوته بلا خلاف والثاني مسلم فانه واجب للتطهير وهو يحصل باستعمال الماء فيكون معللا فاي شيء يوجد فيه تلك
العلة يجوز به التطهير وابو ح وابو يوسف في احدي الروايتين لم يفرقا بين الثوب والبدن وفي رواية عن ابي يوسف
انه فرق وقال لا يجوز في البدن الا الماء لان غسل البدن طريقه العبادة فاختص بالماء كالوضوء وغسل الثوب
طريقه ازالة النجاسة فلم يختص بالماء وهو ضعيف لان الكلام فيما اذا كان عين النجاسة قائمة بالبدن ولا فرق بين
ازالتها منه وازالتها من الثوب ويطهر الخف ان تنجس بنجس له جرم بالدلك المبالغ ان جف النجاسة اذا اصابت
الخف فاما ان يكون لها جرم كالروث والعذرة والمني اولا كالبول والخمر ونحوهما فان كان الاول اما ان حصل له جفاف
اولا فان حصل له جفاف فدلكه بالارض يطهر في حق جواز الصلوة استحسانا واما اذا اصابه الماء بعد ذلك هل
يعود نجسا كما كان ففيه روايتان لان النبي صلي الله عليه وسلم قال فان كان بهما اذي فليمسحهما بالارض فان الارض
لهما طهور ولان الجلد لصلابته لا يتداخله اجزاء النجاسة الا قليلا يقول الفقير لم يقع قيد المبالغة في اكثر الكتب هنا
لكنه وقع في صدر الشريعة والدرر في بيان قول ابي يوسف والقياس يقتضي ان يكون في قول ابي يوسف كان يقول
والخف يطهر بالدلك عند ابي ح ولابي يوسف سواء وجد فيه المبالغة او لا ان جف خلافا لمحمد وكذا يطهر بالدلك ان لم
يجف عند ابي يوسف ان بولغ فيه والمص قدمه فكان مخالفا للكتب تتبع خلافا لمحمد فان عنده لا يطهر بالدلك اصلا
وهو القياس اعتبارا بالثوب والبساط بجامع ان النجاسة تداخلت في الخف تداخلها فيهما وكذا ان لم يجف عند
ابي يوسف وبه يفتي يعني اذا دلكه بالارض حتي لم يبق اثر النجاسة يطهر عند ابي يوسف لعموم البلوي واطلاق
قوله عليه السلام فليمسحهما بالارض وعليه اكثر مشايخنا وعند ابي ح ومحمد لا يطهر حتي يغسله لان المسح بالارض
يكثره ولا يطهره قال شمس الائمة وقول ابي يوسف صحيح وعليه الفتوي للضرورة وان تنجس بمائع كالبول والخمر
ونحوهما شروع في بيان ما اصابته النجاسة التي ليس لها جرم فلا بد من الغسل لان الاجزاء تتشرب فيه ولا جاذب
يجذبها فان قيل الحديث كما لم يفرق بين الرطب واليابس لم يفرق بين ما له جرم وبين ما ليس له جرم فكان الواجب
ان يستويا في الحكم اجيب بانه فرق بينهما واخرج التي لا جرم لها بالتعليل وهو قوله صلي الله عليه وسلم فان الارض
لهما طهور اي مزيل نجاستهما ونحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول او الخمر لا يزيله المسح ولا يخرج عن اجزاء الجلد
فكان اطلاقه مصروفا الي القدر الذي يقبل الازالة بالمسح وهو ما له جرم والمني نجس ويطهر ان يبس بالفرك والا
يغسل والقياس ان لا يطهر بالفرك لانه دم الا انه نضج تنضجين فهو كسائر انواع الدم لا يطهر الا بالغسل وجه الاستحسان
قوله صلي الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها فاغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وهو حجة علي الشافعي
في جعل المني طاهرا مستدلا بحديث ابن عباس انه قال المني كالمخاط فامطه عنك ولو باذخرة ولانه اصل خلقة الادمي
فكان طاهرا كالتراب لاستحالة ان يقال ان الانبياء خلقوا من شيء نجس والحجة عليه ما روينا وما روي انه صلي الله
عليه وسلم مر بعمار بن ياسر وهو يغسل ثوبه من النخامة فقال ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك الا
سواء وانما يغسل الثوب من خمس من البول والغائط والدم والمني والقيء وفي رواية الاسرار الخمر مكان القيء

فان قيل استدل الشافعي على طهارته بحديث ونحن على نجاسته بحديث فاوجه قولنا والحجة عليه ما روينا فالجواب
ان وجه ذلك ان حديثه لا يدل عليه لان قوله كالمخاط لا يقتضي ان يكون طاهرا لجواز ان يكون التشبيه في اللزوجة
وقلة التداخل والامر بالاماطة مع كونه للوجوب يستدعي ان يكون نجسا لان ازالة ما ليس بنجس ليست بواجبة
على انه موقوف عليه فلا يصح الاحتجاج به وعن الفضلي ان مني المراة لا يطهر بالفرك لانه رقيق قال في الهداية
ولو اصاب البدن قال مشايخنا يطهر بالفرك لان البلوى فيه اشد من البلية في الثوب فلما طهر الثوب بالفرك فلان
يطهر البدن به اولى دفعا للحرج وعن ابي حنيفة انه لا يطهر به لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود الى الجرم والبدن
لا يمكن فركه فاحتيج الى الماء لازالته بخلاف الثوب قال الفقيه ابو اسحق الحافظ المني اليابس انما يطهر بالفرك
اذا كان راس الذكر طاهرا وقت خروجه بان كان بال واستنجى واما اذا لم يكن طاهرا لا يطهر فان قيل ما الفائدة
في طهارة راس الذكر ومجرى المني مجرى البول فيتنجس بملاقاة البول لا محالة قلنا كانهم لم يعتبروا النجاسة الباطنية
كما روي عن ابي حنيفة انه ان مات شاة فخرج عن ضرعها لبن يحل اكله وشربه ولا يتنجس بنجاسة الوعاء كذا في
الحدادي وكذلك انما يطهر المصاب بالفرك اذا خرج المني قبل خروج المذي واما اذا خرج المذي على راس الاحليل ثم خرج
المني لا يطهر الثوب بالفرك ثم اذا فرك المني اليابس عن الثوب وحكم بطهارة الثوب ثم اصاب الماء ذلك الثوب هل
يعود نجسا فيه على الروايتين عن ابي حنيفة كذا في النهاية نقلا عن المحيط ويطهر السيف ونحوه كالمراة والسكين
ونحوها في الصلابة والصقالة بالمسح مطلقا اي سواء كان رطبا او يابسا وسواء كان عذرة او بولا لانه لا يتداخله
النجاسة فلا يحتاج الى الاخراج من الداخل وما على ظاهره يزول بالمسح وفي المحيط السيف او السكين اذا اصابه
بول او دم ذكر في الاصل انه لا يطهر الا بالغسل وان اصابه عذرة ان كانت رطبة فكذلك الجواب وان كانت يابسة
طهرت بالحت وهو الحك يقال حته اي حكه عند ابي ح وابي يوسف وعند محمد لا يطهر الا بالغسل والكرخي ذكر في مختصره
ان السيف يطهر بالمسح من غير فصل بين الرطب واليابس وبين العذرة والبول والمص كانه اختاره ولم يذكر
الخلاف وهو المختار للفتوى لان الصحابة كانوا يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون بها وفي الفتاوى
سئل ابو القاسم الصفار عمن ذبح شاة بالسكين ثم مسح السكين على صوفها او بما يذهب به اثر الدم فقال يطهر كذا
في العناية والنهاية ويطهر الارض بالجفاف وذهاب الاثر وهو اللون والرائحة للصلوة لا للتيمم اي جازت على
مكانها دون التيمم منه وكون الجفاف بالشمس ليس بشرط حتى لو جف في الظل يكون الحكم هكذا وما وقع في
الهداية من قوله بالشمس وقع على العادة فان الارض في العادة تجف بالشمس وقال زفر والشافعي لا تجوز لان
النجاسة حصلت في المحل والمزيل لم يوجد ولهذا لا يجوز التيمم به ولنا قوله صلى الله عليه وسلم زكوة الارض يبسها
اي طهارتها جفافها اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الزكوة وهي الذبح سبب للطهارة في الذبيحة وجعل
صاحب الاسرار هذا الحديث موقوفا على عايشة وقال واما الذي يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا فقوله
ايما ارض جفت فقد زكت وصاحب المغرب جعله قول محمد بن الحنفية ويمكن ان يقال معنى الحديثين واحد فيجوز

ان يكون

ان يكون نقلا بالمعنى فيكون مرفوعا كذا في العناية وانما لا يجوز التيمم لان طهارة الصعيد شرط بنص الكتاب
قال الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فلا يتادى بما ثبت بالحديث يعني ان اشتراط الطهارة في التراب في التيمم
ثبت بعبارة قوله فتيمموا صعيدا طيبا فلا يحصل تلك الطهارة المشروطة بالعبارة بالطهارة التي اثبتها خبر
الواحد فان فيه نوع معارضة لما ان القياس يابى عن طهارة الارض بالجفاف لان النجاسة لا تطهر بالجفاف كما
في الثوب فان قلت اليس طهارة المكان ثبتت بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر والثابت بالدلالة كالثابت بالعبارة
في كونه قطعيا حتى يثبت الحدود والكفارات بدلالة النصوص فوجب ان لا يجوز الصلوة عليها كما لا يجوز
التيمم بها واجيب بان الاية ههنا ظنية لان المفسرين اختلفوا في تفسيرها فقال بعضهم المراد به تطهير
الثوب وقال بعضهم المراد تقصيره للمنع عن التكبر والخيلاء فان العرب كانوا يجرون اذيالهم تكبرا وقال بعضهم
المراد تطهير النفس عن المعايب والاخلاق الردية واذا كان كذلك كانت الاية ظنية ولهذا لم يكفر من انكر اشتراط
طهارة الثوب وهو عطاء فيكون الدلالة كذلك فان قيل فالطيب ايضا يحتمل الطاهر والمنبت وعلى الثاني
حمله ابو يوسف والشافعي ولا يجوز ان يكونا مرادين لعدم عموم المشترك فيكون ماولا وهو من الحجج الظنية
فيجب ان يجوز التيمم اجيب بان الاحتمال في الطيب مسلم لكن الطاهر مراد بالاجماع كما تقدم والخلاف في اشتراط
الانبات فيكون اشتراط الطهارة قطعيا فلا يتادى بطهارة تثبت بخبر الواحد وكذا الاجر المفروش والاجر
الطين المطبوخ وانما قيد بالمفروش لان ما لا يستحكم في موضع بل وضع فيه بحيث ينتقل منه بلا تكلف لا يطهر
الا بالغسل والخص المنصوب الخص بضم الخاء المعجمة والصاد المهملة السترة التي تكون على السطوح من القصب
وتقييده بالمنصوب كتقييد الاجر بالمفروش والشجر والكلاء غير المقطوع وحاصله ان الاجر المفروش والخص
المنصوب والشجر والكلاء غير المقطوع ان تنجس وجف وذهب اثرها تطهر كالارض للصلوة لا للتيمم قال
المحشي المعروف بيعقوب باشا في قول صاحب الوقاية وذهاب الاثر يعني اذا لم يكن الارض يابسة وصب عليها
ماء بحيث لم يكن للنجاسة اثر تطهر انتهى قال الفاضل قاضي زاده قلت هذا استخراج سقيم اذ لو كان مراد صاحب
الوقاية ما ذكره المحشي لزم ان يكون بمجرد اليبس سببا مستقلا لطهارة الارض والاجر التي اصابتها النجاسة
بدون ذهاب اثرها من اللون والرائحة ونحوهما ويكون ذهاب الاثر سببا آخر لطهارة الارض الرطبة اذا صب عليها
ماء بحيث لم يبق للنجاسة اثر وليست المسئلة كذلك فان اليبس وحده بدون ذهاب اثر النجاسة غير كاف في طهارة
الارض والاجر كما مر جوابه ويدل عليه قطعا عبارة المعتبرات في وضع هذه المسئلة منها الهداية فانه قال فيها اذا
اصابت الارض نجاسة فجفت بالشمس وذهب اثرها جازت الصلوة على مكانها انتهى نعم كون الارض النجسة
طاهرة بصب الماء عليها بحيث لم يبق فيها اثر النجاسة مسئلة اخرى ذكرت في الخلاصة وذكرت في الكفاية وغيره
ايضا نقلا عن الخلاصة وليست بداخلة في مسئلة الكتاب وانما مسئلة الكتاب ههنا ما ذكر في الهداية كما نقلناه آنفا
هو المختار ذكره صاحب التسهيل وصاحب الوقاية وسوق كلام صاحب الوقاية يشعر بانه راجع الى الشجر والكلاء

فقط وسوق كلام التسهيل يشعر بانه راجع الي الآجر والخص والشجر والكلاء جميعا حيث قال في متنه ويطهر
الآجر المفروش والسترة التي تكون علي الارض وشجر وكلاء قائم في الارض باليبس وذهاب الاثر في المختار
بخلاف كلام صاحب الوقاية حيث قال بعد ما بين حكم الارض والآجر والخص وشجر وكلاء قائم في الارض لو
تنجس ثم جف هو المختار وكلام صاحب الاصلاح والايضاح صريح في انه راجع الي الشجر والكلاء فقط حيث
قال والشجر والكلاء القائم في الارض اختلفوا فيه قيل ما داما قائمين علي الارض يطهران بالجفاف هو المختار
تبع والمنفصل راجع الي الآجر والخص والمقطوع راجع الي الشجر والكلاء لا بد من غسله ولا يكفي فيه اليبس
وذهاب الاثر وطهارة المرئي بزوال عينه النجاسة ضربان مرئية وغير مرئية ولا يوجد قسم ثالث والحصر ضروري
لدورانه بين النفي والاثبات وذلك لان النجاسة بعد الجفاف اما ان تكون متجسدة كالغائط والدم وغيرهما اولا
كالبول ونحوه فطهارة الاولي بزوال عينها من غير اشتراط عدد في الغسل لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين
فتزول بزوالها ويعفي اثر يشق زواله كاللون او الرائحة لان الحرج موضوع شرعا ثم ان في قوله بزوال عينه
اشارة الي ان عينها ان زالت بمرة واحدة لا يحتاج الي غسل بعده لكن فيه اختلاف المشايخ كان ابو جعفر يقول
بعد زوال عين النجاسة يغسل مرتين لانها التحقت بغير مرئية غسلت مرة فيغسل مرتين بعدها وقال بعضهم
يطهر وان كان بمرة واحدة لان النجاسة كانت بسبب العين وقد تيقنا بزوال العين فيحكم بطهارته ثم قيل
في تفسير المشقة هي ان يحتاج في قلعه الي شيء آخر نحو الصابون والاشنان وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه
الا ان يكون نجاسة لا يزول اثرها بالماء فان ذلك لا يضر لما روي عن خولة بنت يسار انها قالت يا رسول الله
انه لي ثوبا واحدا واني احيض فيه فقال صلي الله عليه وسلم رشيه فاقرصيه ثم اغسليه بالماء فقالت انه يبقي له
اثر فقال صلي الله عليه وسلم يكفيك الماء فلا يضرك اثره وحكي عن ابي اسحق الحافظ ان المراءة اذا خضبت يدها
بحناء نجس او الثوب اذا انصبغ بصبغ نجس غسلت يدها وغسل الثوب الي ان يسيل منه ماء ابيض ثم
يغسل بعد ذلك ثلثا فيحكم بطهارة يدها وبطهارة الثوب بالاجماع كذا في النهاية ويطهر غير المرئي بالغسل ثلثا او
سبعا قال صاحب الهداية وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتي يغلب علي ظن الغاسل انه قد طهر لان التكرار
لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم
السبب الظاهر مقامه تيسيرا والتقدير بالسبع لم نجده الا في المختار وعلله في الاختيار بقطع الوسوسة ثم قال
وذكر في المبسوط لا يحكم بزواله قبل الثلث لحديث المستيقظ يريد انه اشترط الثلث في المستيقظ بتوهم النجاسة
فلان يشترط فيما اذا تحقق النجاسة كان اولي وقال ايضا وفي المنتقي اذا غسله مرة سابغة طهر والعصر كل مرة
ان امكن عصره وقوله في كل مرة احتراز عما روي في غير رواية الاصول من انه اذا غسل ثلثا وعصر في الثالثة يطهر
وقال صاحب الدرر والعصر ثلثا في المنعصر مبالغا في المرة الثالثة بحيث لو عصر بقدر طاقته لا يسيل منه الماء
ولو لم يبالغ فيه صيانة للثوب انتهي وقال المحشي يعقوب باشا ونقل في الكفاية والمحيط عن ابي يوسف لو جري الماء

لا يطهر

علي ثوب

علي ثوب بنجس ثم غلب علي ظنه انه طهر جاز بلا عصر والا فبالتجفيف كل مرة حتي ينقطع التقاطر اي وان لم يمكن العصر
كالحصير والخزف والآجر والحنطة اذا تشربت فيها النجاسة والجلد اذا دبغ بالصبغ النجس والسكين اذا موه بالماء
النجس واللحم اذا طبخ بالماء النجس يغسل ايضا ثلثا ويجفف في كل مرة حتي ينقطع التقاطر ولا يلزم التجفيف
الي اليبس بل اقاموا انقطاع التقاطر مقام العصر وقال محمد بعدم طهارة غير المنعصر ابدا لان الطهارة بالعصر
وهو لا ينعصر والفتوي علي الاول كذا قاله صاحب الدرر ويطهر بساط تنجس بجري الماء عليه يوما وليلة قال
المولي اخي جلبي اقول المراد منه ما تعذر غسله او تعسر والا فهو داخل فيما لم يمكن عصره فحملناه عليه وذلك علي ما تعذر
عصره او تعسر وان تيسر غسله وتقدير يوم وليلة مذكور في التتارخانية والذخيرة وقيل الي يوم وليلة وقال صاحب
الوقاية ليلة وقال صاحب الاصلاح والايضاح وفي الخانية التقي بمطلق الجري يقول الفقير لكن وقع في نسخة
الخانية التي عندنا البساط النجس اذا القي في الماء الجاري فجري عليه ليلة يطهر كما في الوقاية وقال المولي اخي جلبي
في قول صاحب الوقاية ليلة اي يوما وليلة يقول الفقير ليت شعري لم فسره به ومن علم ان مراد صاحب الوقاية هذا
مع وجود القائلين بكونه ليلة لعل صاحب الوقاية منهم ونحو الروث والعذرة بالحرق حتي يصير رمادا عند محمد هو
المختار لان العين تبدلت واستحالت الي حقيقة اخري فيتبدل وصفها الا يري ان العصير الطاهر اذا صار خمرا تنجس
واذا صار خلا طهر اتفاقا خلافا لابي يوسف لان التغير انما حصل في وصفه والعين باقية فتبقي نجاستها وكذا يطهر
حمار وقع في المملحة فصار ملحا قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين وكذا الخلاف فيما اذا صارت العذرة حماة والخنزير ملحا
بالوقوع في المملحة وما ذهب اليه محمد هو المختار انتهي قال صاحب التسهيل ولو احترق نحو الروث فصار رمادا
او استحالت العذرة في البئر ونحو الزمان حماة او صار الحمار ملحا طهر عند محمد لتبدل العين كخمر تخلل وهو ظاهر المذهب
وبه يفتي لا عند ابي يوسف ثم لما فرغ من تطهير النجاسة شرع في بيان الغليظة والخفيفة وبيان ما هو معفو عنها
فقال وعفي قدر الدرهم مساحة كعرض الكف في الرقيق وعرض الكف عرض مقعر الكف وهو داخل مفاصل الاصابع
ووزنا بقدر مثقال في الكثيف روي عن محمد رضي الله عنه اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر
الدرهم الكبير هو ما يكون مثل عرض الكف لان المراد به ههنا الشهليلي وهو لا يكون الا بقدر عرض الكف والشهليلي
علي وزن التبريزي اسم موضع كذا في المغرب وروي عنه ايضا من حيث الوزن يعني ما يبلغ وزنه مثقالا وقال ابو جعفر
يوفق بين الفاظ محمد فنقول ان رواية المساحة في الرقيق منها ورواية الوزن في الكثيف وقال زفر والشافعي
قليل النجاسة وكثيرها سواء لان النص الموجب للتطهير لم يفصل ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا فقدرناه
بقدر الدرهم اخذا من موضع الاستنجاء قال صاحب العناية المراد بقدر الدرهم موضع خروج النجاسة قال النخعي
استقبحوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم ووجه الاخذ ما قال صاحب الاسرار ان النبي صلي الله عليه وسلم
قال من استجمر فليوتر ومن لا فلا حرج عليه والاستجمار هو الاستنجاء فثبت ان الاستنجاء غير واجب بالحجارة ولا حرج في
ذلك فعلم انه سقط حكمه لقلة النجاسة وان ذلك القدر عفو من نجس مغلظ كالدم والبول وخرء من صغير لم يأكل

اي بعد فطمه التوهم ان بول صغير لم يطعم يكون طاهرا اوكل ما يخرج من بدن الآدمي معطوف علي قوله كالدم موجبا
للتطهير احترازعن العرق والبزاق ونحوهما والخمر وخرء الدجاج ونحوه وبول الحمار والهرة والفارة قيل الابوال
اربعة انواع للآدمي الكبير وللصبي الذي لم يطعم وللحيوان الغير الماكول والماكول والجمهور علي ان كلها نجسة
الا ان الثلثة الاول غليظة عندنا والرابعة خفيفة عندهما وطاهرة عنده وفي غاية السروجي بول الفارة
والخفاش ليس بنجس للضرورة قال المولي اخي جلبي وهي في الهرة اظهر وقيل بولهما يفسد الماء دون
الثوب وفي بعض الفتاوي فيه قولان واعترض بعض شراح الوقاية ههنا ان المراد من قوله وبول الحمار
والهرة والفارة بول ما لا يؤكل لحمه فلو طرح مما قبله قوله كبول لكان احسن وجوابه ان المراد بالاول بول ما لا
يؤكل للكراهة وبالثاني بول ما لا يؤكل للنجاسة وقد افرز احدهما عن الآخر في بعض الاحكام فعبر عن كل واحد
بعبارة علي حدة اشارة الي هذا المعني انتهي وكذا الروث والخثي لان النص الوارد في نجاستهما وهو ما
روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه رمي بالروثة وقال هذا رجس اوركس لم يعارضه غيره وبهذا يثبت التغليظ
عنده والتخفيف بالتعارض خلافا لهما فانهما عندهما مخففة لان فيهما ضرورة لامتلاء الطرق بهما وهي مؤثرة
في التخفيف بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفه وانما كانت نجاسة هذه الاشياء مغلظة لانها ثبتت بدليل مقطوع
به قيل بالاجماع وقيل التغليظ عند ابي حنيفة رحمه الله يثبت بدليل لا معارض له وعندهما يثبت بالاجماع وما دون
ربع الثوب يروي ذلك عن ابي حنيفة وهو مروي عن محمد ايضا لان التقدير بالكثير الفاحش والكثير ما يستكثره
الناس والربع ملحق بالكل في حق بعض الاحكام كمسح الرأس وانكشاف العورة وغيرهما فيلحق به ههنا
وبالكل يحصل الاستكثار فكذا بما قام مقامه ثم اختلف في تفسير الثوب فقيل ادني ثوب يجوز به الصلوة كالمئزر
وهو مروي عن ابي حنيفة ويقرب مما قال ابو بكر الرازي يعتبر السراويل احتياطا لانه اقصر الثياب وقيل
ربع الموضع الذي اصابه كالذيل وعن ابي يوسف شبر في شبر اي شبر طولا وشبر عرضا من مخفف كبول الفرس
وما يؤكل لحمه وهو ما ثبت بدليل غير مقطوع به بمعارضة نص آخر فان قوله عليه السلام استنزهوا عن البول
يدل علي نجاسة بول ما يؤكل لحمه وحديث العرنيين يدل علي طهارته فترجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص
اثر في التخفيف فكانت نجاسته مخففة وخرء طير لا يؤكل سواء كانت من السباع او من غيرها لانها تذرق من
الهواء فالتحامي عنها متعذر فلذلك كانت خفيفة وعند محمد طاهر وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط
والاصح ان خرء ما لا يؤكل طاهر عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال غيره والاصح انه نجس وبول انتضح مثل رؤس
الابر عفو لانه لا يمكن الاحتراز عنه سيما في مهب الرياح وفيه حرج فيعفي قيل التخصيص برؤس الابر دليل علي
ان الجانب الآخر منها معتبر والجمهور علي انه لا يعتبر الجانبان جميعا لدفع الحرج وقد سئل ابن عباس عن ذلك
فقال اني لارجو من عفو الله ما هو اوسع من ذلك قال صاحب النهاية لان الذباب يقعن علي النجاسة ثم
يقعن علي ثياب المصلي ولا بد ان يكون علي ارجلهن واجنحتهن شيء من النجاسة واحد لا يستطيع الامتناع

عنه وفي نوادر المعلي عن ابي يوسف اذا انتضح من البول شيء يري اثره لا بد من غسله وان لم يغسله حتي صلي وهو
بحال لو جمع كان اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة يقول الفقير وسمعت عن بعض الاساتذة انه لو كان بحيث
لو مس المصلي يده عليه ومسح يصل بعضه الي بعض لا يجوز وان كان لا يصل يجوز لكن لم اره في الكتب بعد
وقال صاحب النهاية ولا يستحسن لاحد استعداد ثوب لدخول الخلاء وروي عن محمد بن علي زين العابدين
انه تكلف لذلك يعني استعد لبيت الخلاء ثوبا ثم ترك وقال لم يتكلف لهذا من هو خير مني يعني رسول الله عم
ولا الخلفاء الراشدون وعن الحسن البصري رحمه الله ان رجلا سأله عن دم البق فقال له من اين انت قال من
الشام فقال لاصحابه انظروا الي قلة حياء هذا الرجل فانه من قوم اراقوا دم ابن رسول الله صلي الله عليه وسلم
ثم جاء في يسألني عن دم البق فعد الحسن رضي الله عنه هذا من سؤال التعمق وكره له التكلف لما فيه من حرج
الناس والاصل فيه قوله صلي الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السمحة السهلة ولم ابعث بالرهبانية الصعبة
انتهي ما في النهاية ودم السمك وخرء طيور ماكوله طاهر الا الدجاج والبط ونحوهما لان دم السمك ليس بدم
علي التحقيق لان الدم علي التحقيق يسود اذا شمس ودم السمك يبيض الا يري انه يحل تناوله من غير زكاة
وما يسيل منه عند الشق فذاك ليس بدم وانما ذاك ماء آجن اي متغير الا علي قول ابي يوسف فانه نجس عنده
وهو ضعيف كذا في النهاية نقلا عن المبسوط وقال ابن الملك في شرح مجمع البحرين الخرء من ماكول الطير طاهر
لانها تذرق من الهواء والتوقي عن ذلك حرج علي انه اجمع المسلمون علي ترك الحمامات في المساجد ولو كان نجسا
لاخرجوها خصوصا في المسجد الحرام وقوله الا الدجاج والبط ونحوهما كالاوز يعني ان خرءها نجس نجاسة
غليظة بالاجماع لان التحامي عنه ممكن كذا في ابن الملك ولعاب البغل والحمار طاهر قال صاحب الهداية واما لعاب
البغل والحمار فمشكوك فيه فلا يتنجس به الطاهر انتهي قال صاحب الكنز وعفي لعاب البغل والحمار لان النجاسة
لا تثبت بالشك علي انه اذا كان الشك في طهوريته كان طاهرا بلا شك وعند ابي يوسف مخفف لتعارض النصوص
قال صاحب مجمع البحرين ويلحق ابو يوسف بالخفيف لعاب البغل والحمار وطهراه قال ابن الملك في شرحه اي حكم
ابو حنيفة ومحمد بانه طاهر فلا يمنع الصلوة وماء ورد علي نجس نجس كعكسه قال صاحب مجمع البحرين نجس الماء
الوارد كالمورود وقال ابن الملك في شرحه نجس الماء الوارد علي النجاسة كالماء الذي ورد عليه النجاسة فانه
نجس بالاتفاق لاختلاط النجاسة به وفي الماء الوارد كذلك فيكون نجسا وقال الشافعي لا ينجس الماء الوارد لما
روي ان اعرابيا بال في المسجد فامر عم بدلو من ماء فصب عليه ولو كان الماء ينجس بالورود علي النجس لما
امر عليه السلام بصبه لافضائه الي تكثير النجاسة قلنا يحتمل انه امر به لذهاب رائحة البول لا للتطهير انتهي ولو لف
ثوب طاهر في رطب نجس فظهرت فيه رطوبة ان كان بحيث لو عصر قطر تنجس والا فلا فلا يجوز الصلوة فيه
في الاول ويجوز في الثاني كما لو وضع رطبا علي طين بطين نجس جاف اي لو وضع الثوب حال كونه رطبا علي
جدار طين بطين نجس جاف في حالة الوضع لا يتنجس وقوله جاف بتشديد الفاء اسم فاعل من جف ولو تنجس

كذا في [illegible] و
الطاهر عن محمد بن الحسين [illegible]
علي زين العابدين

طرف فتنبه وغسل طرفا بلا تحرٍّ حكم بطهارته يعني لا يشترط التحري في غسل طرف من الثوب كحنطة بالت عليها
حمر تدوسها فغسل بعضها او ذهب بعضها طهر كلها ولا يشترط التحري فيه ايضا قال صدر الشريعة اعلم انه
اذا ذهب بعضها او قسمت الحنطة يكون كل واحد من القسمين طاهرا اذ يحتمل كل واحد من القسمين ان يكون
النجاسة في القسم الآخر فاعتبر هذا الاحتمال في الطهارة لمكان الضرورة وقال صاحب الاصلاح والايضاح
خص الحمر بالذكر للاتفاق في غلظ نجاسة بولها فيعلم الحكم في غيرها بالطريق الاولى وقال ايضا الطهارة ههنا
لمكان الضرورة وفيه نظر اذ لا ضرورة في التحري انتهى يقول الفقير هذا النظر ليس واردا على المسئلة الاخيرة فقط
بل يجري في الاولى ايضا لعل نظره عليها لا على الاخيرة فقط وانفحة الميتة ولبنها طاهر الانفحة بكسر الهمزة
وفتح الفاء مخففة وتخفيف الحاء المهملة او تشديدها كرش الجدي والحمل الصغير ما لم يأكل يقال له بالفارسية بنير
مايه الانفحة الميتة جامدة كانت او مائعة طاهرة عند ابي حنيفة وكذا لبنها اما الانفحة الجامدة فلان الحيوة
لا تحل فيها واما المائعة واللبن فلان نجاسة محلها ما لم تكن مؤثرة فيها قبل الموت فلهذا كان اللبن الخارج من
بين فرث ودم طاهرا فلا يكون مؤثرا بعد الموت خلافا لهما فانهما قالا الانفحة الميتة مطلقا نجسة ولبنها ايضا
نجس لان تنجس المحل يوجب تنجس ما حل فيها لكن قالا لا تطهر الجامدة بالغسل قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين
لاح لي ههنا اشتباه وهو ان المائعة ان كانت مما ينعصر فكانت ينبغي ان تطهر بالغسل وان كانت مما لا
ينعصر فكذا عند ابي يوسف لما سبق ان غير المنعصر عنده يطهر بالغسل والتجفيف ثلثا والاستنجاء سنة
قال صاحب العناية قيل لم يذكر محمد الاستنجاء عند ذكر سنن الوضوء وان كان من اقوى سننه لانه اراد بهذا
الوضوء الوضوء عن النوم لا عن البول والغائط والاستنجاء لهذا الوضوء ليس بسنة وانما قلنا ذلك لان
الله تعالى بدأ بالوضوء عن النوم هكذا جاء عن بعض الصحابة فانه كان يقرأ يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم من
مضاجعكم الى الصلوة واقول انما ذكره ههنا لان الاستنجاء ازالة النجاسة العينية فذكره ههنا انسب انتهى
وفي مجمل اللغة النجو ما يخرج من البطن والاستنجاء طلب الفراغ عنه وعن اثره بماء او تراب وهو سنة لان النبي صلى الله
عليه وسلم واظب عليه والمواظبة مع الترك احيانا دليل السنة وقال الشافعي فرض حتى لو تركه لا تجوز صلوته مما يخرج
من احد السبيلين غير الريح والاستنجاء من الريح بدعة لانه ليس بنجس وان خرج من البطن ولا يسمى تطهير ما
يخرج من غير السبيلين استنجاء ووقع في الوقاية والاستنجاء من كل حدث قال صاحب عناية الوقاية المراد بالحدث
ههنا الخارج من السبيلين كما قيد صدر الشريعة به ثم قال ويلزم تقييد الحدث به اشارة الى الصحيح من المذهب
من انه لو اصاب موضع الاستنجاء نجاسة من الخارج اكثر من قدر الدرهم لا يطهر الا بالغسل انتهى قال الفاضل قاضي
زاده قلت لا معنى لكلامه هذا لان النجاسة التي اصابت موضع الاستنجاء من الخارج ليست بحدث اصلا فيخرج
بقول المص من كل حدث سواء قيد الحدث بالخارج من السبيلين او لم يقيد والاشارة الى الصحيح من المذهب تحصل
بذكر نفس الحدث لا بتقييده بالخارج من السبيلين فلا يصلح ما ذكره للتقييد والصواب في وجه التقييد بالخارج من

السبيلين

السبيلين ان يقال انما قيدناه به اذ لولاه لزم ان يكون الاستنجاء سنة في الفصد ونحوه على مقتضى قول المص الاستنجاء
من كل حدث غير النوم والريح سنة وليس كذلك قطعا يقول الفقير قول المص ههنا مما يخرج من احد السبيلين احتراز
عن الفصد ونحوه والنجاسة التي اصابت موضع الاستنجاء من الخارج اكثر من قدر الدرهم ونحوها فكان المناسب
لصاحب الوقاية ان يقول والاستنجاء مما يخرج من احد السبيلين كما قال المص لانه يخرج منه الجميع تدبر وما سن
فيه عدد قال الشافعي لا بد من التثليث لقوله عليه السلام في حديث ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه وليستنج
بثلثة احجار والامر للوجوب فالحديث يدل على وجوبه بكمية معلومة ولنا ما رواه ابو هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم
من استجمر فليوتر والايتار يقع على الواحد وقال ومن لا فلا حرج نفي الحرج عن ترك الاستنجاء اصلا فدل على انه
لا يفترض وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز بالاجماع فلا يصح الاستدلال به او يحمل
الامر على الاستحباب توفيقا بين الحديثين يمسحه بنحو حجر كمدر وخشب وتراب حتى ينقيه لان المقصود هو
الانقاء فيعتبر ما هو المقصود ويجوز باي شيء حصل يدبر بالحجر الاول قال صاحب الدرر والغرر قال في الوقاية
بعد قوله بلا عدد يدبر بالحجر الاول آه فيرد عليه انه غير مرتبط بما قبله لان العدد اذا نفي وان كان المراد نفي سنيته
لم يناسب بعده ذكر العدد بقوله بالحجر الاول الى آخره انتهى يقول الفقير في دفع ما اورده على الوقاية ان مراد صاحب
الوقاية من قوله بلا عدد بلا شرط عدد لا بشرط لا عدد والذي ينافي ذكر العدد هو الثاني اذ قد تقرر في موضعه ان
ما بلا شرط شيء يجتمع ما بشرط الا شيء ايضا فاذا كان الاستنجاء بنحو حجر سنة بلا شرط عدد لا بشرط لا عدد
يتحقق الاستنجاء المسنون في صورة تعدد الاحجار وفي صورة عدم تعددها ايضا فذكر صاحب الوقاية صورة
العدد بعد قوله فيما قبل بلا عدد بمعنى لا بشرط عدد لا يخل بالمناسبة قطعا نعم يبقى الكلام في وجه اختياره
ذكر صورة العدد فقط الا ان وجهه كون العدد مندوبا وان لم يكن مسنونا بخصوصه كما اعترف به صاحب الدرر
نفسه حيث قال لم يسن العدد بل يندب ثم ذكر صورة العدد كما ذكره صاحب الوقاية والى ما ذكرنا اشارة في
كلام صاحب الاصلاح والايضاح حيث قال فالمنفي بقوله بلا عدد لزوم العدد في اقامة السنة لا نفسه وللتنبيه
على ذلك قال يدبر بالحجر الاول آه يعني اذا احتاج في اقامة السنة الى العدد يفعل كذلك انتهى ويقبل بالثاني
الادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده ويدبر بالثالث في الصيف ويقبل الرجل بالاول ويدبر بالثاني
والثالث في الشتاء قال صدر الشريعة ثم في المسح اقبالا وادبارا مبالغة في التنقية ففي الصيف يدبر بالحجر
الاول ويقبل بالثاني لان الخصية في الصيف مدلاة فلا يقبل احترازا عن تلويثها ثم يقبل ثم يدبر مبالغة في
التنظيف وفي الشتاء غير مدلاة فيقبل بالاول لان الاقبال ابلغ في التنقية ثم يدبر ثم يقبل للمبالغة
وانما قيد بالرجل لان المراءة تدبر بالاول ابدا لئلا يتلوث فرجها ولا خصية لها والصيف والشتاء في ذلك
سواء قال مولانا محمد الوافي في تعليقاته على الدرر في قوله ويدبر بالثالث صيفا قيل وكذلك عبارة الوقاية
الا انه سهو منهما لان يدبر في المرتبة الثالثة ليس بالباء الموحدة بل بالياء من الادارة يدل عليه عبارة

الغنادي المنصورية حيث قال كيفية استنجاء الرجل ان يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث بلا ادخال
كلمة الباء في الثالث انتهي تدبر فيه وغسله بالماء بعد الحجر افضل لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا
نزلت في اقوام يتبعون الحجارة بالماء وهم اهل قباء قال صاحب الهداية ثم هو ادب لان رسول الله صلي الله
عليه وسلم كان يستنجي بالماء مرة ويتركه اخري وهذا حد الادب وقيل هو سنة في زماننا لان اهل الزمان الاول كانوا
يبعرون بعرًا لانهم كانوا ياكلون قليلا واهل زماننا ياكلون كثيرا فيثلطون ثلطًا فيتجاوز النجاسة من
المخرج الي اطرافه هكذا روي عن الحسن البصري رحمه الله يغسل يديه اولا ثم المخرج ببطن اصبعين او ثلث
ثم بالتفصيل علي انه ينبغي ان يغسله باصبع واحدة ان كفي والا فباصبعين والا فيضم اليهما الاخري ليكون
التلوث بقدر الضرورة قال صاحب الدرر ويصعد الرجل اصبعه الوسطي علي سائر الاصابع صعودًا قليلًا
في ابتداء الاستنجاء ويغسل موضعه ثم يصعد بنصره اذا غسل ثلث مرات ثم يصعد خنصره ثم سبابته ويغسل
موضعه حتي يطمئن قلبه وتصعد المراة بنصرها واوسطها جميعًا معًا ثم تفعل كما يفعل الرجل لانها لو بدأت باصبع
واحدة كالرجل عسي ان يقع اصبعها فتتلذذ فيجب عليها الغسل وهي لا تشعر كذا في الظهيرية انتهي لا يرخوا
كيلا يتركز النجاسة في شقوق الاظفار ويرخي الارخاء بالراء المهملة والخاء المعجمة افعال بمعني الارسال والمبالغة
ان لم يكن صائمًا قال صاحب الدرر كذا في الظهيرية ويجب اي الغسل بالماء ان جاوز النجس المخرج اكثر من درهم وهذا
لان المسح غير مزيل الا انه اكتفي به في موضع الاستنجاء فلا يتعداه ويعتبر ذلك وراء موضع الاستنجاء اي يعتبر القدر
المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي ح وابي يوسف لسقوط اعتبار ذلك الموضع وعند محمد مع موضع الاستنجاء
اعتبارا بسائر المواضع يعني في سائر المواضع قدر الدرهم معفو فاذا زاد عليه يكون مانعًا فكذا موضع الاستنجاء
اعلم ان الاستنجاء علي خمسة اوجه واجبان احدهما غسل نجاسة المخرج في الغسل عن الجنابة والحيض والنفاس
كيلا تشيع في بدنه والثاني اذا تجاوزت المخرج يجب عند محمد اذا كان المتجاوز مع النجس الذي في موضع الاستنجاء
اكثر من الدرهم وهو الاحوط وعندهما يجب اذا كان المتجاوز اكثر من درهم لان ما علي المخرج سقط اعتباره فبقي
المعتبر ما وراءه والثالث سنة وهو اذا لم يتجاوز النجاسة مخرجها فغسلها سنة وقيل ادب والرابع مستحب
وهو ما اذا بال ولم يتغوط يغسل استحبابا والخامس بدعة وهو الاستنجاء من الريح اذا لم يظهر الحدث من
السبيلين اصلا كذا في الاختيار ولا يستنجي بعظم ولا بروث لان النبي صلي الله عليه وسلم نهي عن ذلك ولو فعل
يجزيه لحصول المقصود وهو الانقاء ومعني النهي في الروث النجاسة وفي العظم كونه زاد الجن اما الاستنجاء
بالفحم فمكروه وكذا باوراق الشجر وكذا لا يستنجي بعلف الحيوان مثل الحشيش ونحوه وطعام لانه اضاعة
واسراف وقد قال الله تعالى ان الله لا يحب المسرفين وقد نهي النبي عليه السلام عنه وبيمينه لان النبي صلي الله
عليه وسلم نهانا عن الاستنجاء باليمين قال عليه السلام اليمين للوجه واليسار للمقعد قال صاحب الدرر الا من عذر
بان يكون يسراه مقطوعة او بها جراحة ولو استنجي بالاشياء المذكورة جاز لان النهي لمعني في غيره فلا ينافي

المشروعية

المشروعية في الجملة انتهي وكره استقبال القبلة واستدبارها البول ونحوه لقوله صلي الله عليه وسلم اذا اتيتم
الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا وعن ابي حنيفة في الاستدبار لا بأس
لانه غير مقابل للقبلة وما ينحط ينحط نحو الارض وفي النهاية كما يكره ذلك يكره للمراة ان تمسك ولدها نحو القبلة
ليبول وهذا كله اذا كان ذاكرًا للقبلة ولو غفل عن ذلك فقضي حاجته فلا بأس به وذكر صدر الاسلام جواز
الاستدبار في الرواية عن ابي حنيفة اذا كان ذيله ساقطا واما اذا كان مرفوعًا فينبغي ان يكون مكروهًا لان
عورته الي القبلة ولو في الخلاء بالمدة المتوضاء لان الدليل لم يفرق خلافا للشافعي وكذا يكره التغوط والتبول
في الماء والظل والطريق وتحت الشجر المثمر ويكره ايضا الكلام عليهما ويكره البول قائمًا الا لعذر ويجب الاستبراء
بالمشي والتنحنح وقيل يكتفي بمسح الذكر واجتذابه ثلث مرات والصحيح ان طباع الناس وعاداتهم مختلفة
فمن في قلبه انه صار طاهرًا جاز له ان يستنجي لان كل احد اعلم بحاله

كتاب الصلوة

لما فرغ من
الطهارة شرع في الصلوة لانها المقصودة وقدم الاوقات لانها الاسباب وهي متقدمة علي المسببات كذا في
غاية البيان قال الفاضل قاضي زاده قلت لقائل ان يقول كون الاسباب متقدمة علي المسببات انما يقتضي تقديم
الاوقات علي نفس الصلوة التي بينت في باب صفة الصلوة لا علي شروط الصلوة التي ذكرت في باب شروط
الصلوة لان الشروط ايضا متقدمة علي المشروطات وليست الشروط من مسببات اسباب المشروطات فلا يتم التقريب
فالاظهر ما ذكر في العناية حيث قال وانما ابتدا ببيان الوقت لانه سبب للوجوب وشرط للاداء فكان له جهتان
في التقدم انتهي ثم الصلوة في اللغة الدعاء وفي الشريعة عبارة عن الاركان المعلومة والافعال المخصوصة
وسميت بالصلوة لاشتمالها علي المعني اللغوي فهي من المنقولات الشرعية كذا في النهاية وقال صاحب الكفاية
وتفسيرها لغة الدعاء وفي الشريعة اسم لهذه الافعال المعلومة من القيام والركوع والسجود وسميت بذلك لما فيها
من الدعاء والثناء فعلي هذا يكون من الاسماء المنقولة لوجود الصلوة بدون الدعاء والثناء كما في الامي وقال
الامام الزيلعي في شرح الكنز الصلوة في اللغة الدعاء قال الله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي ادع
لهم وانما عدي بعلي باعتبار لفظ الصلوة وفي الشريعة عبارة عن الافعال المخصوصة المعهودة وفيها زيادة مع بقاء
معني اللغة فيكون تغييرا لا نقلا علي ما قالوا والفرق بين النقل والتغيير ان في النقل لم يبق المعني الموضوع له
مرعيًا وفي التغيير يكون باقيًا لكن زيد عليه شيء آخر وقال في الغاية الظاهر انها منقولة لوجودها بدونه في الامي
ولو قال في الاخرس كان اولي الي هنا لفظ الزيلعي قال الفاضل قاضي زاده قلت لا نسلم انه لو ذكر الاخرس بدل الامي
لكان اولي ههنا فان للاخرس اشارة معهودة مقبولة عند الشرع في اكثر الاحكام فله اشارة معهودة في ام
الدعاء ايضا فاخرس لا يستدعي وجود الصلوة الشرعية فيه بدون الدعاء بخلاف الامي فان جهله يستدعي
وجودها فيه بدونه كما لا يخفي ثم ان الصلوة فرض عين لا يسع تركها ويكفر جاحدها قال صاحب العناية هي فريضة
قائمة وشريعة ثابتة عرفت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى واقيموا الصلوة وقوله حافظوا علي الصلوات والصلوة

الوسطي فانّ الآية الاولي تدلّ علي فرضيتها والثانية علي فرضيتها وعلي كونها خمسًا لانّه امر بحفظ جمع من الصلوات وعطف عليها الصلوة الوسطي واقلّ جمع يتصوّر معه وسطي هو الاربعة وبالسنّة وهو قوله صلّي الله عليه وسلّم انّ الله تعالي فرض علي كلّ مسلم ومسلمة في كلّ يوم وليلة خمس صلوات وهو من المشاهير وبالاجماع فقد اجمع الامّة من لدن رسول الله صلّي الله عليه وسلّم الي يومنا هذا علي فرضيتها من غير نكير منكر ولا ردّ رادّ فمن انكر شرعيتها اكفر بلا خلاف انتهي يقول الفقير فيه بحث امّا اوّلا فلانّ دلالة قوله تعالي حافظوا علي الصلوات والصلوة الوسطي علي كون الصلوات المفروضات خمسًا غير ظاهرة لاحتمال ان يكون المراد بالوسطي الفضلي وعن هذا قال صاحب الكشاف في تفسير الوسطي اي الوسطي بين الصلوات او الفضلي من قولهم للافضل الاوسط وقال البيضاوي في تفسيرها اي الوسطي بين الصلوات او الفضلي منها خصوصًا فعلي تقدير ان يكون المراد بالوسطي في هذه الآية معني الفضلي لا يكون الآية دالّة علي كون الصلوات المأمور بمحافظتها خمسًا حتّي يثبت به فرضية الخمس وقد صرّح في معراج الدراية بكون هذه الآية قطعية الدلالة علي فرضية الخمس حيث قال وامّا فرضية الخمس فبقوله تعالي حافظوا علي الصلوات والصلوة الوسطي لانّ هذه الآية قاطعة الدلالة علي فرضية الخمس لانّه تعالي فرض جمعًا من الصلوات والصلوة الوسطي معها واقلّ جمع صحيح معه وسطي هو الاربع دون الثلث انتهي فورود بحثنا المذكور عليه اظهر لانّه صرّح بقطعيتها ولا قطع مع احتمال كون معني الوسطي هو الفضلي نعم ليس في العناية تصريح بقطعيتها وانّما قال تدلّ علي كونها خمسًا فقط وامّا ثانيًا فلانّ السنّة المشهورة لا تفيد القطع وانّما تفيد علم طمانينة كما تقرّر في علم الاصول فكيف تثبت فرضية الصلوة بالسنّة المذكورة وهي من المشاهير علي ما صرّح به صاحب العناية والفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولهذا يكفر جاحده قال في معراج الدراية ثبتت فرضية الصلوات بالكتاب والسنّة واجماع الامّة ثمّ قال وامّا السنّة فقوله صلّي الله عليه وسلّم انّ الله تعالي فرض علي كلّ مسلم الحديث وانّه من جملة الاخبار المتواترة او المشهورة انتهي فيرد علي قوله المشهورة البحث الثاني بعينه قال الفاضل قاضي زاده امّا السنّة فما ورد في امر الصلوة من الاخبار المتعدّدة الكثيرة بحيث يبلغ مجموعها حدّ التواتر وان لم يبلغ كلّ واحد منها وحده ذلك الحدّ انتهي ونظائره كثيرة مثل الاخبار الواردة في شجاعة علي وجود حاتم واعترض الفاضل سعدي افندي علي استدلال صاحب العناية ومعراج الدراية علي كون الصلوات المفروضات خمسًا بقوله تعالي حافظوا علي الصلوات الآية بوجه آخر حيث قال هذا الاستدلال انّما ينتهض لو لم يكن عطف قوله تعالي والصلوة الوسطي من قبيل عطف الروح علي الملائكة انتهي يقول الفقير ليس هذا بشيء اذ لا شكّ انّ هذا الاستدلال ينتهض وان كان العطف من قبيله في قوله تعالي تنزّل الملائكة والروح فانّ الخاصّ اذا عطف علي العامّ يصير المراد من العامّ ما عدا ذلك الخاصّ البتّة ضرورة وجوب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فيكون المراد من الصلوات في قوله تعالي حافظوا علي الصلوات والصلوة الوسطي ما عدا الصلوة الوسطي المعطوفة عليها كما كان المراد من الملائكة في قوله تعالي تنزّل الملائكة والروح ما عدا الروح وكان عطف الروح علي الملائكة مع دخوله فيها

علي تقدير

علي تقدير ترك العطف اشارة الي افضلية الروح والّا يلزم عطف الشيء علي نفسه في ضمن عطفه علي ما يشتمل عليه فاذا كان المراد من الصلوات التي عطف عليها الصلوة الوسطي ما عدا الصلوة الوسطي انتهض استدلالهما المذكور لا محالة تدبّر وقت الفجر قدّمه علي سائره لانّه متّفق عليه اوّله وآخره فيما بين علمائنا ولانّها اوّل صلوة صلّاها آدم حين اهبط من الجنّة واظلم عليه الدنيا وجنّ الليل ولم يكن يراه قبل ذلك فخاف خوفًا شديدًا فلمّا انشقّ الفجر صلّي ركعتين شكرًا لله تعالي الركعة الاولي للنجاة من ظلمة الليل والثانية لرجوع ضوء النهار فكان ذلك سبب كونها ركعتين وفرضت علينا اوّلا لانّه اوّل وقت صلوة وجبت بعد وقت النوم عادة من طلوع الفجر الثاني اي الصادق وهو البياض المعترض في الافق واحترز به عن الفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو في السماء اوّلا ويعقبه سواد ويسمّيه العرب ذنب السرحان وهو بكسر السين الذئب ولا معتبر به لقوله صلّي الله عليه وسلّم لا يغرنّكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل انّما المعتبر الفجر المستطير في الافق اي المنتشر الي طلوع الشمس لما روي انّ جبرئيل عم امّ برسول الله صلّي الله عليه وسلّم فيها حين طلع الفجر في اليوم الاوّل وفي اليوم الثاني حين اسفر جدًّا وكادت الشمس تطلع ثمّ قال ما بين هذين الوقتين وقت لامّتك واعترض بانّ قوله ما بين هذين الوقتين وقت يقتضي ان لا يكون الاوّل والآخر وقتًا وذلك خلاف المطلوب واجيب بانّه علم بامامة جبرئيل انّ الاوّل والآخر وقت فاحتيج الي بيان ما بينهما فبيّنه بقوله ما بين هذين الوقتين وقت او نقول فعله لبيان الجواز وقوله لبيان الاستحباب لانّ في رعاية الاوّل تعسّرًا وفي الآخر خشية الفوت فصار ما بينهما مستحبًّا او نقول لو اقتضي ذلك كانت الصلوة فيهما واقعة في غير الوقت فلم يكن ذلك تعليمًا للوقت وانّما معناه ليس الوقت منحصرًا فيهما بل ما فعلنا بيان الحاضرين وما بينهما وقت ايضًا ووقت الظهر بدأ محمّد في الجامع الصغير بها لانّها اوّل صلوة فرضت علي النبي صلّي الله عليه وسلّم والخلاف الحاصل من زوالها قيل اصحّ ما قيل في معرفة الزوال قول محمّد بن شجاع انّه يغرز خشبة في مكان مستو ويجعل علي مبلغ الظلّ علامة فما دام الظلّ ينقص الخطّ فهو قبل الزوال فاذا وقف لا يزداد ولا ينقص فهو ظلّ ساعة الزوال التي هي عبارة عن فيء الزوال ويسمّي ايضًا ساعة الاستواء واذا اخذ الظلّ في الزيادة فقد علم انّ الشمس قد زالت كذا في المبسوط ثمّ هو يختلف باختلاف الامكنة والاوقات حتّي قيل انّه في اطول ايام السنة لا يبقي بمكّة في ذلك الوقت ظلّ علي الارض وكذا بالمدينة باخذ الشمس بالحيطان الاربعة وذلك الفيء غير معتبر في التقدير بالظلّ بل المعتبر ما سواه كذا في العناية الي ان كان ظلّ كلّ شيء مثليه سوي فيء الزوال وقالا الي ان يصير مثله اعلم انّ الروايات عن ابي حنيفة اختلفت في آخر وقت الظهر روي محمّد عنه اذا صار ظلّ كلّ شيء مثليه سوي فيء الزوال خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو الذي عليه ابو حنيفة وروي الحسن بن زياد عنه اذا صار ظلّ كلّ شيء مثله سواه خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وبه اخذ ابو يوسف ومحمّد وزفر والشافعي رضي الله عنهم وروي اسد بن عمرو عنه اذا صار ظلّ كلّ شيء مثله سواه خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر حتّي يصير ظلّ كلّ شيء مثليه وعلي هذه الرواية يكون بين الظهر والعصر وقت مهمل كما بين

الظهر والفجر قيل اول من صلي بعد الزوال ابراهيم عليه السلام حين امر بذبح الولد فصلي اربع ركعات الاولي شكرا
لذهاب غم الولد والثانية لنزول الفداء والثالثة لرضاء الله تعالي حين نودي قد صدقت الرؤيا والرابعة
لصبر ولده وكان ذلك منه تطوعا وقد فرض علينا ووقت العصر من انتهاء وقت الظهر علي القولين الي غروب
الشمس لقوله صلي الله عليه وسلم من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها ذكر في الصحيحين
قيل اول من صلي العصر يونس عليه السلام حين انجاه الله من اربع ظلمات وقت العصر ظلمة الزلة وظلمة الليل
وظلمة الماء وظلمة بطن الحوت فصلاها شكرا تطوعا فامرنا بها ووقت المغرب من غروبها الي ان يغيب الشفق
وقال الشافعي وقت المغرب مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات وهو احد قوليه لامامة جبرئيل في المغرب في اليومين
في وقت واحد ولو كان وقت المغرب ممتدا لم يؤم جبرئيل عم في وقت واحد لانه كان يعلم اول الوقت وآخره
قال الغزالي في وقت المغرب قولان احدهما ان يمتد الي غروب الشفق واليه ذهب احمد بن حنبل والثاني انه اذا
مضي بعد الغروب وقت وضوء واذان واقامة وقدر خمس ركعات فقد انقضي الوقت واحتج اصحابنا بما روي
عبد الله بن عمر رض ان النبي صلي الله عليه وسلم قال وقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق وروي ابو هريرة رض ان
النبي صلي الله عليه وسلم قال اول المغرب حين تغرب الشمس وآخره حين يغيب الشفق الا ان التاخير عن اول الو
مكروه فلذلك لم يؤخر جبرئيل فانه جاءه ليعلمه غير المكروه من الاوقات الا تراه لم يؤخر العصر الي الغروب والوقت
باق اليه ولا العشاء الي الثلث وبعده وقت العشاء بالاجماع علي ان المصير الي ما روينا اولي لانه كان بالمدينة
وما رواه كان بمكة وللتحرز عن الكراهة ثم انه قيل اول من صلي المغرب شكرا تطوعا عيسي عليه السلام حين خاطبه
الله بقوله ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين الآية وكان ذلك بعد غروب الشمس فالاولي لنفي الالوهية
عن نفسه والثانية لنفيها عن والدته والثالثة لاثباتها لله تعالي وقد فرضت علينا قال صاحب العناية وفيه نظر
يقول الفقير وجه النظر الله اعلم ان ذلك في يوم القيمة علي ما ذكره المفسرون ولو قيل ان ذلك وقع مرة في الدنيا
وسيقع في يوم القيمة لكان له وجه لكن يحتاج ذلك الي اثبات ونقل وهو البياض الكائن في الافق بعد الحمرة وقالا
هو الحمرة قيل وبه يفتي اختلف العلماء في الشفق فقال ابو حنيفة هو البياض في الافق بعد الحمرة وهو قول ابي
بكر ومعاذ وانس وابن الزبير رضي الله عنهم وقالا هو الحمرة وهو رواية عن ابي حنيفة رواه عنه اسد بن عمرو
وهو قول ابن عمر وشداد بن اوس وعبادة بن الصامت رضي الله عنهم وبه اخذ الشافعي والامامان واستدلوا
عليه بقوله صلي الله عليه وسلم الشفق هو الحمرة ولابي ح ما رواه ابو هريرة رض ان النبي صلي الله عليه وسلم قال وآخر
وقت المغرب اذا اسود الافق ولا يحصل اسوداد الافق الا بعد زوال البياض وما رووه من قوله الشفق هو
الحمرة موقوف علي ابن عمر رض ذكره مالك في الموطاء فلا يصلح حجة علي ان فيه اختلاف الصحابة والتمسك بالحديث
فيما اختلف فيه الصحابة لا يجوز لان عدم التمسك به دليل عدم القبول وهو دليل انقطاعه فكيف يجوز التمسك في
ذلك بالموقوف قال صاحب العناية وفيه نظر لانه مشترك الالزام يقول الفقير يمكن ان يقال يترجح ما روي ابو حنيفة

يكونه

يكونه مرفوعا وما رووه موقوف وترجح المرفوع علي الموقوف غني عن البيان علي ما عرف في الاصول لكن اختلاف
الصحابة يؤثر في المرفوع والموقوف فيكون نظره واردا لا محالة والفتوي علي قول الامامين لاطباق اهل اللسان
عليه حتي نقل ان الامام رجع اليه لما ثبت عنده من حمل عامة الصحابة الشفق علي الحمرة وفي المبسوط قولهما اوسع
وقوله احوط كذا في الدرر وابن الملك في شرح مجمع البحرين يقول الفقير القياس يقتضي ان يكون قوله اوسع
وقولهما احوط تدبر وقال مولانا محمد الواني في تعليقاته علي الدرر قال شارح المجمع فيما نقل عنه قولهما اوسع في
العلم لا في الوقت ولكن ان تقول معني اوسع اسهل للناس وارفق فان آخر وقت المغرب اذا كان غروب الحمرة يكون
اول وقت العشاء اسرع في الصيف والشتاء ولا يخفي انه اهون لهم فان الاول زمان الغفلة والنوم والثاني
زمان البرد والشدة ومعني قوله احوط لوجود معني الشفقين انتهي ما ذكره الواني يقول الفقير فعلي هذا يكون
معني كون قوله احوط ظاهرا علي ما حمل الاوسع عليه مولانا الواني لكن يكون معناه علي ما نقل ابن الملك خفيا تدبر
ووقت العشاء والوتر من انتهاء وقت المغرب علي القولين الي الفجر الثاني لما روي ابو هريرة رض انه صلي الله عليه وسلم
قال آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر قال صاحب الهداية وهو حجة علي الشافعي في تقديره بذهاب ثلث الليل وهو
استدل بامامة جبرئيل في اليوم الثاني حين مضي ثلث الليل قال صاحب العناية ووجه كونه حجة علي الشافعي
انه يدل علي قيام الوقت الي الفجر وحديث امامة جبرئيل يدل علي ان آخر الوقت هو ثلث الليل فتعارضا واذا تعارضت
الآثار لا ينقضي الوقت الثابت يقينا بالشك يعني عرفنا دخول وقت العشاء اذا غاب الشفق بيقين ثم وقع
الشك في خروجه بتعارض الآثار واليقين لا يزول بالشك فقام الي الفجر يقول الفقير وللقائل ان يقول ان في قول
صاحب العناية واذا تعارضت الآثار بحثا وهو ان النبي صلي الله عليه وسلم صرح بقوله آخر وقت العشاء حين
يطلع الفجر قيامه الي الفجر وامامة جبرئيل تدل علي خلافه من غير تصريح بخلافه فاين الصريح من الدلالة ومن شرط التعارض
التساوي تدبر او نقول ان امامة جبرئيل لم تكن لنفي ما وراء وقت الامامة عن وقت الصلوة بل لاثبات جواز
الصلوة في وقت ام فيه الا يري انه عليه السلام ام في اليوم الثاني في صلوة الفجر حين اسفر والوقت يبقي بعد
الي طلوع الشمس واذا لم يكن امامته لنفي ما وراء وقت الامامة بقي ما روينا سالما عن المعارض فيكون حجة علي
الشافعي قيل اول من صلي العشاء موسي عليه السلام حين خرج من مدين وضل الطريق وكان في غم المرأة وغم
اخيه هرون وغم عدوه فرعون وغم اولاده فلما انجاه الله من ذلك كله حين نودي من شاطئ الوادي صلي اربعا
تطوعا ثم فرض علينا قال صاحب العناية وهذه الاقوال التي ذكرناها عقب كل صلوة وجدتها في شرح شيخي العلامة
قوام الدين الكاكي منقولة عن ابي الفضل مع زيادة فنقلتها بطريق الاختصار ثم ان اول وقت الوتر اول وقت
العشاء وآخره آخر وقت العشاء ولا يقدم الوتر عليها للترتيب كما لا يقدم الوقتية علي الفائتة ولما كان قوله
ووقت العشاء والوتر من انتهاء وقت المغرب الي الفجر الثاني موهما لجواز تقديمه علي العشاء قال ولا يقدم
اي عند التذكر يعني اذا لم يكن ناسيا وعلي هذا لو اوتر قبل العشاء متعمدا اعاد الوتر بلا خلاف وان اوتر ناسيا

للعشاء ثم تذكر او صلاها فظهر فساد العشاء لا الوتر يصلي العشاء ولا يعيد الوتر في الصورة الاولي ويعيد العشاء لا الوتر في الصورة الثانية وهذا عند ابي حنيفة وعندهما اول وقت العشاء من انتهاء وقت المغرب والوتر مما بعد العشاء الي الفجر فعندهما لو اوتر ناسيا للعشاء ثم تذكر او صلاها فظهر فساد العشاء لا الوتر يصلي العشاء ويعيد الوتر في الاولي ويعيدهما في الصورة الثانية وهذا الخلاف فرع الخلاف في صفته فالوتر واجب عنده والوقت اذا جمع واجبين فهو وقت لهما وان امر بتقديم احدهما وعندهما نفل فيدخل وقته بعد الفراغ عن الفريضة كركعتي العشاء فلو قدمها علي العشاء لم يجز عامدا كان او ناسيا فكذلك الوتر ومن لم يجد وقتهما اي وقت العشاء والوتر بان كانا بحيث اذا غربت الشمس طلع الفجر لم يجبا عليه وفي الظهيرية بلغنا انه ورد فتوي من بلاد بلغار بان الفجر يطلع فيها قبل غيبوبة الشفق في اقصر ليالي السنة علي شمس الائمة الحلواني فكتب عليهم بوجوب قضاء العشاء ثم ورد بخوارزم علي الشيخ الكبير سيف الدين البقالي فافتي بعدم الوجوب فبلغ جوابه الي الحلواني فارسل من يسأله في عامة بجامع خوارزم فقال ما تقول فيمن اسقط من الصلوات الخمس واحدة هل يكفر فاحس به الشيخ فقال ما تقول فيمن قطع يداه مع المرفقين او رجلاه مع الكعبين كم فرائض وضوئه فقال ثلث لفوات محل الرابع فقال فكذلك الصلوات الخمس فبلغ الحلواني جوابه فاستحسنه ووافقه فيه ويستحب الاسفار بالفجر بحيث يمكن اداؤه بترتيل اربعين آية او اكثر ثم ان ظهر فساد الطهارة يمكنه الوضوء واعادته علي الوجه المذكور وقوله او اكثر اشارة الي ما قيل في حد الاسفار وهو ان يبدء بالصلوة في وقت لو صلاها بقراءة ما بين اربعين الي ستين آية قال صاحب العناية في قول صاحب الهداية ويستحب الاسفار هذا باطلاقه يدل علي ان البدء والختم بالاسفار هو المستحب وهو ظاهر الرواية وقال الطحاوي يبدء في التغليس ويختم بالاسفار ويجمع بينهما بتطويل القراءة وقال الشافعي يستحب التعجيل في كل صلوة ومراده ان يكون في النصف الاول كذا في النهاية نقلا عن الاسرار واستدل بحديث عايشة رض قالت كانت النساء ينصرفن من الصلوة مع رسول الله وهن متلففات بمروطهن ما يعرفن من شدة الغلس ولان في هذا اظهار المسارعة في اداء العبادة وهو مندوب اليه بقوله تعالى وسارعوا الي مغفرة من ربكم ولنا حديث رافع بن خديج رض ان النبي صلي الله عليه وسلم قال اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر ولان في الاسفار تكثير الجماعة وفي التغليس تقليلها وما يؤدي الي تكثير الجماعة افضل ولان المكث في مكان الصلوة حتي تطلع الشمس مندوب اليه قال صلي الله عليه وسلم من صلي الفجر ومكث حتي تطلع الشمس فكانما اعتق اربع رقاب من ولد اسمعيل واذا اسفر بها تمكن من احراز هذه الفضيلة وعند التغليس قلما يتمكن منه واما حديث عايشة رض فالصحيح من الروايات اسفار رسول الله بصلوة الفجر فان ثبت التغليس في وقت فلعذر او كان ذلك حين يحضر النسا الصلوة بالجماعة ثم انتسخ ذلك حين امرن بالقرار في البيوت واما الجواب عن تعلقه بالآية فنقول المسارعة الي مغفرة الله انما تكون في المسارعة الي الشيء الذي هو افضل عند الله من غيره وذلك في تكثير الجماعة لا في تقليلها علي ان الآية عامة فنحملها علي بعض الصلوات بدليل ما روينا ويستحب الابراد بظهر الصيف لما روي ابو سعيد الخدري

انه

انه صلي الله عليه وسلم قال ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم يعني صلوها اذا سكنت شدة الحر وقوله من فيح جهنم اي من شدة حرها وتاخير العصر ما لم يتغير الشمس في الصيف والشتاء لما فيه من تكثير النوافل لكراهتها بعده وتكثير النوافل افضل من المبادرة الي الاداء لاول الوقت ولما روي ابن مسعود رض قال كان النبي صلي الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس بيضاء نقية وهذا منه بيان تاخير العصر وقيل سميت العصر لانها تعصر اي تؤخر والمعتبر تغير القرص وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين اي يذهب الضوء فلا يحصل للبصر بالنظر اليه حيرة وهو الصحيح وقال سفيان الثوري وابراهيم النخعي يعتبر تغير الضوء الذي يقع في الجدران قال شمس الائمة السرخسي اخذنا بقول الشعبي وهو اعتبار تغير القرص لان تغير الضوء يحصل بعد الزوال ثم تكلموا في معرفة التغير في القرص قال بعضهم اذا قامت الشمس للغروب قدر رمح او رمحين لم يتغير واذا صارت اقل من ذلك فقد تغيرت وقال بعضهم يوضع طست ماء في صحراء وينظر فيه فان كان القرص يبدو للناظر فقد تغيرت وقال بعضهم المعتبر ما سبق من انه ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين والعشاء الي ثلث الليل لقوله عليه السلام لولا ان اشق علي امتي لاخرت العشاء الي ثلث الليل وطولب بالفرق بينه وبين قوله عليه السلام لولا ان اشق علي امتي لامرتهم بالسواك فانهما علي نهج واحد وذلك اثبت السنة وهذا الاستحباب واجيب بانا لا نسلم انهما علي نهج واحد بل في حديث السواك المنتفي هو الامر بمانع المشقة فانه لو لم يكن المشقة لامر ولو امر كان واجبا لان مطلق الامر للوجوب فلما لم يكن الامر ثبت ما دون الوجوب وهو السنة وفيما نحن فيه المنتفي هو التاخير بمانع المشقة فلو اخر لكان سنة لان نفس التاخير لم يكن للوجوب لان مطلق افعاله محمول علي السنة الا اذا قام الدليل علي الوجوب فلما انتفي التاخير لمانع المشقة ثبت ما دون السنة وهو الاستحباب يقول الفقير اذا كان التاخير مقتضاه كونه سنة كيف يلزم المشقة علي الامة ولا باس في ترك مطلق السنة الا ان يقال المراد بالامة هم الذين يصلون خلفه صلي الله عليه وسلم فقط او يقال لو اخر دائما لكان سنة من سنن الهدي التي لا يسعها الترك فيكون مشقة وقيل الي ما قبل ثلث الليل كما وقع في الهداية لكن علله بالحديث المذكور وهو قوله صلي الله عليه وسلم لولا ان اشق آه فينبغي ان يكون الغاية داخلة تحت المغيا والا لا يتم التقريب تدبر قال المحشي المعروف بيعقوب باشا ويمكن التوفيق بان الاول في الشتاء والثاني في الصيف لغلبة النوم قال في الهداية وقيل في الصيف يعجل كيلا يتقلل الجماعة والتاخير الي نصف الليل مباح والي النصف الاخير مكروه انتهي ويستحب تاخير الوتر الي آخر لمن يثق بالانتباه والا فقبل النوم لقوله صلي الله عليه وسلم من خاف ان لا يقوم آخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم آخر الليل فليوتر آخر الليل وروي انه عم قال لابي بكر رض متي توتر قال اول الليل بعد العتمة فقال صلي الله عليه وسلم اخذت بالثقة ثم قال لعمر رض متي توتر قال آخر الليل فقال عليه السلام اخذت بالفضل وتعجيل ظهر الشتاء لما روي عن انس بانه عم كان يصلي الظهر في ايام الشتاء ما ندري اما ذهب من النهار اكثر او ما بقي منه رواه احمد والمغرب مطلقا اي في كل وقت لما روي انه عليه السلام يصلي المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب رواه البخاري ومسلم ولما روي عنه انه قال لا يزال امتي بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء ولان تاخيرها

هكذا وقع في العناية والنهاية

مكروه لما فيه من التشبه باليهود ولانه صلى الله عليه وسلم قال بادروا بالمغرب قبل اشتباك النجوم ولا تتشبهوا باليهود
فانهم يصلون والنجوم مشتبكة وتعجيل العصر والعشاء يوم الغيم لان في تاخير العصر فيه احتمال وقوعه في الوقت
المكروه وفي تاخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر والطين وتاخير غيرهما في يوم الغيم يعني الفجر والظهر والمغرب
لان الفجر والظهر لا كراهة في تاخيرهما ومدة ما بين التنوير وطلوع الشمس مدة مديدة فيؤمن ان يقع الاداء في وقت
الطلوع على ان لضوء الشمس علامة يعرف بها وان كان اليوم يوم غيم ولو عجل الظهر فيه لم يأمن ان يقع قبل الوقت
وكذلك تاخير المغرب وروى الحسن عن ابي حنيفة التاخير في الكل اي تاخير جميع الصلوات يوم الغيم للاحتياط الا يرى
انه يجوز الاداء بعد الوقت لا قبله ومنع عن الصلوة وسجدة التلاوة وصلوة الجنازة عند الطلوع والاستواء
والغروب لما فرغ من بيان الوقت ومستحباته شرع في بيان الاوقات التي يكره فيها الصلوة وانما منع في هذه
الاوقات لحديث عقبة رضي الله عنه وهو قوله ثلثة اوقات نهانا النبي صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها وان نقبر فيها
موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند استوائها حتى تزول وحين تتضيف اي تميل للغروب حتى تغرب والمراد
بقوله وان نقبر صلوة الجنازة لان الدفن فيها غير مكروه وكراهية سجدة التلاوة لانها في معنى الصلوة من حيث
انها يشترط لها ما يشترط للصلوة من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ثم الحديث باطلاقه حجة على الشافعي
في تخصيص الفرائض مطلقا والنوافل بمكة وحجة على ابي يوسف في اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال قال صاحب
النهاية في حديث عقبة التخصيص بالثلث في العدد يفيد الانحصار عليه وقد ذكر الامام شمس الائمة السرخسي
في شروط القياس الخامس من الشرط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ المنصوص فلذلك لا تجوز
الزيادة على قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بسائر السباع بالتعليل وكذلك ذكر في الهداية
فقال والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وكذلك استدل للنافي على اكثر الحيض واقله بذكر العدد المنصوص
عليه لكن الحق ههنا بالثلث المنصوصة اوقات يكره فيها الصلوة وقد ذكر في فتاوى قاضيخان وتسعة اوقات لا يجوز
فيها النفل وهي بعد طلوع الفجر قبل صلوة الفجر لا يجوز الا سنة الفجر وبعد فريضة الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلوة
العصر قبل التغير وبعد غروب الشمس قبل صلوة المغرب وعند الخطبة يوم الجمعة وعند الاقامة يوم الجمعة وعند خطبة
العيدين وعند خطبة الكسوف وعند خطبة الاستسقاء وتلك التسعة غير هذه الثلثة فيلزم منه ابطال العدد
لا محالة فما وجهه قلت انما يلزم ابطال العدد المنصوص ان لو كان حكم المزيد مثل حكم المزيد عليه كما في الحاق الشافعي
سائر السباع بالخمس المنصوصة وفيما نحن فيه ليس كذلك فان الثلث المنصوصة حكمها ان لا يجوز فيها الفرائض
وكذا النوافل في بعض الروايات واما التسع الملحق بها فيجوز فيها قضاء الفائتة وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة
ولكن يكره فيها التنفل لمعنى قام في حق كل واحدة من النوافل وكما ان هذه الاوقات الثلثة مروية فكذلك روي ايضا
عن النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس ولكن اثر هذا النفي
في حق النفل دون الفرض لما يجيء بيانه فلا يلزم بمثل هذا الالحاق ابطال العدد المنصوص عليه انتهى ما في النهاية

هذه عبارة قاضيخان
بعينها لكن الخط
قبل المغرب بقدر

يقول

يقول الفقير فيما ذكره من الجواب بحث تدبر في جوابه ثم ان المراد بسجدة التلاوة السجدة التي وجبت قبلها واما اذا
تلاها فيها جاز اداؤها فيها من غير كراهة لكن الافضل تاخيرها ليؤدي في الوقت المستحب وكذا المراد بصلوة
الجنازة التي حضرت قبلها الا انها ان حضرت فيها جازت من غير كراهة والتاخير مكروه لقوله عليه السلام ثلث لا يؤخرن
كذا في الاصلاح والايضاح الا عصر يومه لان اداءها لا يكره وقت الغروب لانه اداها كما وجبت فاذا اداها كما
وجبت لم يكره قال صدر الشريعة قد ذكر في كتب اصول الفقه ان الجزء المقارن للاداء سبب لوجوب الصلوة وآخر
وقت العصر وقت ناقص اذ هو وقت عبادة الشمس فوجب ناقصا فاذا اداه اداه كما وجب فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا تفسد وفي الفجر كل وقته وقت كامل لان الشمس لا تعبد قبل الطلوع فوجب كاملا فاذا اعترض الفساد
بالطلوع تفسد لانه لم يؤدها كما وجبت انتهى قال المحشي الفاضل يعقوب باشا وينبغي ان يعلم ان سببية الجزء
المقارن بطريق انتقال السببية من الجزء الاول الى ما يليه فما يليه لان الوجوب لا يتحقق الا عند الاداء والا يلزم ان
يتقدم وجوب الاداء في الجزء المضيق على الوجوب فيما شرع بعد ذلك الجزء وتمام تفصيله في الاصول انتهى يقول الفقير
بعون القدير ان توضيح هذا المحل يحتاج الى بسط مقدمة مقررة في علم الاصول وهي ان للصلوة وجوبا ووجوب اداء
والوجوب مقدم على وجوب الاداء لان الوجوب يتحقق بدخول الوقت فيكون الجزء الاول منه سببا للوجوب فقط لا سببا
لوجوب الاداء ثم ينتقل الى الجزء الثاني ان لم يؤد في الاول الى ان ينتقل الى الجزء المضيق فيكون هو سبب الوجوب
وسبب وجوب الاداء ايضا فاذا خرج الوقت ولم يؤد يكون كل الوقت سببا للوجوب اذا تحقق هذه فاعلم ان مراد
المحشي تصحيح كلام صدر الشريعة لان ظاهره يوهم ان الوجوب يتحقق عند الاداء ولا يتحقق قبله فيلزم منه تقدم وجوب
الاداء على نفس الوجوب اذا لم يؤد الى ان يأتي الجزء المضيق فيتحقق عنده وجوب الاداء فلو كان تحقق نفس الوجوب
بالاداء كما يوهمه ظاهر كلامه يلزم تقدم وجوب الاداء عليه اذا لم يؤد في الجزء المضيق ايضا ثم اذا خرج الوقت شرع
في الاداء فيتحقق عنده الوجوب وقد تحقق وجوب الاداء قبله في الجزء المضيق فيلزم تقدم وجوب الاداء على نفس
الوجوب والمقرر خلافه واما اذا كان سببية الجزء المقارن بطريق الانتقال لم يلزم المحذور لان الوجوب يكون متحققا
في اول الوقت ثم ينتقل الى جزء فجزء الى ان ينتهي هذا خلاصة كلامه انشاء الله والعلم في الحقيقة للملك المتعال
ذي الجلال والجمال ومنع عن التنفل معطوف على قوله عن الصلوة في قوله ومنع عن الصلوة وركعتي الطواف بعد
صلوة الفجر والعصر لاطلاق ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا صلوة بعد صلوة الفجر حتى تطلع وبعد العصر حتى تغرب
من غير فصل بين الفرض والنفل وركعتي الطواف وهما واجبتان والنبي عم مع حرصه على النوافل لم يتنفل قبل المغرب
ولم يزد على ركعتي الفجر لا عن قضاء فائتة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة بعدهما وانما لم يكره هذه الاشياء بعدهما
لان كراهة التنفل فيهما ليس لمعنى فيهما بل كانت لحق الفريضتين ليكون الوقتان كالمشغول بهما دون غيرهما
وانما اختصا بهذا الحكم لان لهما زيادة شرف على غيرهما لورود الاحاديث في فضلهما فظهر اثر هذا في حق مزاحمة
النفل لان الفرض التقديري اقوى من النفل ثوابا ولم يظهر في الفرض والواجب فجازا في هذين الوقتين اما الاول

فلانّ الفرض الحقيقي وهو قضاء الفرض اقوي من التقديري واما الثاني فلانّ الواجب الحق بالفرض والمراد به الواجب
لعينه ولهذا اجاز سجدة التلاوة فيهما لانها واجبة بايجاب الله بعينها ولم يجز ركعتا الطواف لانهما نافلتان
في ذاتهما ووجوبهما لغيرها وهو ختم الطواف بالصلوة وكذا لم يجز نفل شرع فيه ثم افسده لانه وجوب لصيانة
المؤدي عن البطلان فبقي نفلاً في ذاته كذا في الكافي فعلم من هذا انّ ما قاله بعض الفقهاء اذا اقيم للفجر وخاف
رجل فوت الفرض شرع في السنة فيقطعها ويقضيها قبل طلوع الشمس مردود على انّ الامر بالشروع للقطع
قبيح شرعًا كذا في ابن الملك وعن التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنته لانه عم لم يزد عليها مع حرصه على الصلوة
يعني انّ الترك مع الحرص على احراز فضيلة الفعل دليل الكراهة وقبل المغرب اي منع عن التنفل بعد الغروب
قبل الفرض لما فيه من تاخير المغرب المستحب تعجيلها اتفاقا ووقت الخطبة ايّا ما كانت اي منع عن التنفل وقت
الخطبة ايًّا ما كانت يعني سواء كانت خطبة الجمعة او العيد او الخطبة في الحج او خطبة الكسوف او خطبة الاستسقاء
قال صاحب النهاية لكن وقع لفظ التحفة بالكراهة ولفظ قاضي خان بلا يجوز بقول الفقير ولفظ المص احسن
من لفظ الوقاية حيث قال وكره النفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة حيث خصّص الخطبة بخطبة الجمعة ولفظ المص
عام لجميع الخطب وانما يكره لما فيه من الاشتغال عن استماع الخطبة وقال صاحب النهاية تجوز الفائتة وقت
الخطبة من غير كراهة وقبل صلوة العيد التنفل قبل صلوة العيد في المصلي وغيره للامام وغيره مكروه وقد ورد
النهي والانكار في ذلك عن الصحابة كثيرًا روي عن ابن مسعود وحذيفة انهما قاما فنهيا الناس عن الصلوة
قبل الامام يوم الفطر وروي انّ عليًّا خرج الي المصلي فرأي قومًا يصلون فقال ما هذه الصلوة التي لم تكن
نعرفها علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم فقيل له الا تنهاهم فقال اكره ان اكون الذي انهي عبدًا اذا صلي وعن
الجمع بين صلوتين في وقت واحد في حضر وسفر لقوله تعالي انّ الصلوة كانت علي المؤمنين كتابا موقوتا اي موقتا
وفي الجمع تغيير الوقت ويجوز الجمع فعلاً لا وقتا وهو تاويل ما روي انه عم جمع وتفسيره انه يؤخر الظهر الي آخر
وقتها ويقدم العصر في اول وقتها خلافا للشافعي فانه يجوز الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بعذر
المطر او المرض او السفر الا بعرفة يجمع فيها بين الظهر والعصر في وقت الظهر ومزدلفة يجمع بين المغرب والعشاء
في وقت العشاء وسيجيء في كتاب الحج ومن طهرت في وقت عصر او عشاء صلتهما فقط وفيه خلاف الشافعي
فانّ من طهرت في وقت العصر صلت الظهر ايضا ومن طهرت في وقت العشاء تصلي المغرب ايضا فانّ وقت الظهر
والعصر عنده كوقت واحد وكذا وقت المغرب والعشاء ولهذا يجوز الجمع عنده بالعذر ومن هو اهل فرض في آخر
الوقت يقضيه لا من حاضت فيه يعني اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر ولم يبق من الوقت الا قدر التحريمة يجب عليه
قضاء فرض ذلك الوقت ومن حاضت فيه او نفست لا تجب لانّ المعتبر في السببية آخر الوقت عندنا وعند
الشافعي اوله فلا يجب القضاء في الصورة الاولي ويجب في الثانية عنده

باب الاذان

لما كان الاذان اعلامًا بدخول سبب الصلوة ناسب ان يذكر عقيبه وهو في اللغة الاعلام قال الله تع واذان من

انّه

الله ورسوله اي اعلام وفي الشريعة عبارة عن اعلام مخصوص في اوقات مخصوصة وسبب مشروعيته رؤيا
جماعة من الصحابة منهم عمر رضي الله عنه نزول الملك من السماء وتعليم الالفاظ المخصوصة وروي ابو حنيفة عن
علقمة بن مرثد عن ابي بريدة عن ابيه قال مرّ انصاري بالنبي صلي الله عليه وسلم فرآه حزينًا وكان الرجل ذا طعام
فرجع الي بيته واهتم لحزنه فلم يتناول الطعام ولكن نام فاتاه آت فقال اتعلم حزن رسول الله صلي الله عليه وسلم
مماذا قال لا قال من الناقوس فمره ليعلم بلالا الاذان وذكره الي آخره لكن المشهور انه صلي الله عليه وسلم لما قدم
المدينة كان يؤخر الصلوة تارة ويعجلها اخري فاستشار الصحابة في علامة تعرفون بها وقت اداء الصلوة
كيلا يفوتهم الجماعة فقال بعضهم بنصب راية حتي اذا رآها الناس اعلم بعضهم بعضا فلم يعجبه ذلك واشار
بعضهم بضرب الناقوس فكرهه لاجل النصاري وبعضهم بالنفخ بالشبور وهو كتنور البوق بالتركي بوري
فكرهه لاجل اليهود وبعضهم بايقاد النار فكرهه لاجل المجوس فتفرقوا قبل ان يجتمعوا علي شيء قال عبد الله بن
زيد بن عبد ربه الانصاري رض فبت وكنت بين النايم واليقظان اذ رأيت شخصًا نازلا من السماء وعليه ثوبان
اخضران وفي يده شبه من الناقوس فقلت اتبيعني هذا فقال ما تصنع به فقلت نضرب به عند صلوتنا فقال الا
ادلك علي ما هو خير من هذا فقلت بلي فقام علي حائط مستقبل القبلة فاذّن ثم مكث ثم قام فقال مثل مقالته الاولي
وزاد في آخره قد قامت الصلوة مرتين فاتيت رسول الله واخبرته بذلك فقال رؤيا صدق او حق القها علي بلال
فانه امد صوتا منك فالقيتها عليه فقام علي سطح كان اعلي السطوح بالمدينة وجعل يؤذن فجعل عمر رض يهرول
ويقول لقد طاف في الليلة ما طاف بعبد الله الا انه قد سبقني وروي انّ سبعة من الصحابة رأوا تلك الرؤيا في
ليلة واحدة وكان ابو حفص محمد بن علي ينكر هذا ويقول تعمدون الي ما هو من معالم الدين وتقولون ثبت بالرؤيا
كلا ولكن النبي صلي الله عليه وسلم حين اسري به الي المسجد الاقصي وجمع له النبيون اذن ملك واقام وصلي بهم
رسول الله صلي الله عليه وسلم وقيل نزل به جبرئيل علي رسول الله صلي الله عليه وسلم حتي قال كثير بن مرة اذن جبرئيل
في السماء فسمعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه لكن لا منافاة بين هذه الاسباب فيحمل كل ذلك كان كذا في النهاية
نقلًا عن المبسوط سن للفرائض دون غيرها والجمعة داخلة في الفرائض وكونه مسنونًا لها دون غيرها ثبت
بالنقل المتواتر لانه تواتر انه اذن للصلوات الخمس والجمعة دون ما سواها من الوتر وصلوة العيدين والخوف
والكسوف والاستسقاء وصلوة الجنازة والسنن والنوافل وقال بعض مشايخنا انه واجب لما روي عن محمد
انّ اهل بلدة في الاسلام اذا تركوا الاذان والاقامة قوتلوا والقتال انما يكون علي ترك الواجب دون السنة
والجواب انه انما قال ذلك لانه وان كان سنة الا انّ تركه بالاصرار استخفاف بالدين فيلزم القتال وقد نقل عن
مكحول انه قال السنة سنتان سنة اخذها هدي وتركها لا بأس به وسنة اخذها هدي وتركها ضلالة كالاذان
والاقامة وصلوة العيدين والجماعة يقاتلون علي اجتماعهم علي الضلالة الا انّ الواحد اذا ترك ذلك يضرب
ويحبس لتركه سنة مؤكدة ولا يقاتل لانّ فعله لا يؤدي الي الاستخفاف بالدين ولا يؤذن لصلوة قبل وقتها الا انه

لم يظهر لهذه فائدة لكن وقع في النهاية هكذا فليتأمل منه

واغتنم

شرع للاعلام بالوقت وفي ذلك تضليل ويعاد فيه اي في الوقت لو فعل خلافا لابي يوسف في الفجر في النصف الاخير
من الليل وهو قول الشافعي لان بلالا كان يؤذن بليل ولنا قوله عم لبلال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر
هكذا ومد يده عرضا واذان بلال لم يكن للصلوة لقوله عم لا يغرنكم اذان بلال فانه يؤذن ليضجع قائمكم
وينتبه صائمكم ويقوم نائمكم فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم والكلام في الاذان للصلوة وروي انه صلى الله
عليه وسلم غضب حين اذن بلال قبله حتى اعاده وقال لئن عدت الى هذا لاوجعنك ويؤذن للفائتة ويقيم لانه صلى الله عليه وسلم
قضى الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة رواه البخاري في صحيحه باسناده الى عبد الله بن ابي قتادة عن ابيه
وقصة ليلة التعريس مشهورة وهي حجة على الشافعي في اكتفائه بالاقامة لا يقال قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر بلالا فاقام بدون ذكر الاذان لانا نقول القصة واحدة فالعمل بالزيادة اولى وقال الشافعي في احد قوليه لا يؤذن
ولا يقيم واحتج في ذلك بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار عن اربع صلوات يوم الخندق
قضاهن بغير اذان ولا اقامة ولنا ما روي صاحب الاملاء عن ابي يوسف باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين شغلهم الكفار قضاهن باذان واقامة والفضل ايضا للمثبت لان القصة واحدة واحتج الشافعي ايضا
بان الاذان شرع للاعلام بالناس بدخول الوقت وللدعاء الى الاجتماع وكلا الامرين لا يحتاج اليهما في الفائتة
على انهم ان كانوا متفرقين فالدعاء الى الاجتماع لا يفيد لانهم لا يعرفون انه للفائتة قلنا ان الاذان شرع
لهذا وشرع ايضا لتحصيل الثواب بذكر هذه الكلمات الا يرى ان المنفرد الافضل له ان يؤذن ويقيم والمسافر كذلك
كذا في النهاية وكذا الاولى الفوائت اي يؤذن ويقيم وخير للبواقي اي يأتي بهما ليكون القضاء على حسب الاداء
او يأتي بها فقط لان الاذان للاستحضار وهم حضور قال صاحب الهداية وعن محمد في غير رواية الاصول انه يقام
لما بعدها يعني اذا فاتت صلوات تقضي الاولى باذان واقامة والبواقي بالاقامة فقط ولا يخير قال ابو بكر الرازي
يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا وكره تركهما للمسافر لقوله عم لابني ابي مليكة اذا سافرتما فاذنا واقيما وليؤمكما
اكبركما سنا قيل ولو ترك الاذان لا يكره لانه للاستحضار والرفقة حاضرون يقول الفقير يجوز ان يكون بعض الرفقة
غير حاضر بل مشغولا بخدمة دوابه او باحضار الماء والعلف وغيرهما فيكون الاذان لاستحضار الجميع واما الاقامة
فكروه تركها لانها الاعلام الافتتاح وهم محتاجون اليه لا للمصلي في بيته في المصر قال صاحب الهداية فان صلى في بيته
في المصر يصلي باذان واقامة ليكون الاداء على هيئة الجماعة وان تركهما جاز لقول ابن مسعود رض اذان الحي يكفينا
اي يكفينا للاذان والاقامة وفي رواية يكفينا اذان الحي واقامته وذلك لان المؤذن نائب عن اهل المحلة في الاذان
والاقامة لنصبهم اياه لذلك فكان المصلي في البيت بغير اذان واقامة حقيقة مصليا بهما حكما فلا يكره تركهما له
بخلاف المسافر ان صلى وحده بغير اذان واقامة يكره لكونه تاركا لهما حقيقة وحكما قال صدر الشريعة في قول صاحب
الوقاية وكره تركهما للمسافر اي ترك كل واحد منهما المسافر واما ترك واحد منهما فلم يذكره فنقول المسافر يجوز
له الاكتفاء بالاقامة والمصلي في بيته في مصر ان ترك كلا منهما فيجوز لقول ابن مسعود رض وهذا اذا اذن واقيم

في مسجد

في مسجد حيه واما القرى فان كان فيها مسجد فيه اذان واقامة فحكم المصلي في بيته ان يكفيه اذان المسجد واقامته
وان لم يكن فيها مسجد كذلك فمن يصلي في بيته حكمه حكم المسافر وندبا اي الاذان والاقامة لهما اي للمسافر
والمصلي في بيته خلافا لمالك فانه قال اذا صلى وحده في الصحراء او في بيته لا يؤذن ولا يقيم لانهما من شعار
الجماعة فلا يقام بدونها يقول الفقير فيه شيء مخالفة بقوله وكره تركهما للمسافر لانه لا كراهة في ترك المندوب
ولم نجده في غير الكنز نتبع لا للنساء لانها من سنن الجماعة المستحبة وجماعتهن مكروهة كما سيجيء ان شاء الله
تعالى وصفة الاذان معروفة ويزاد بعد فلاح اذان الفجر الصلوة خير من النوم مرتين لان بلالا رضي الله عنه اذن
لصلوة الفجر ثم جاء الى باب حجرة عائشة رض فقال الصلوة يا رسول الله فقالت عائشة رض الرسول نائم فقال
بلال الصلوة خير من النوم فلما انتبه اخبرته عائشة فاستحسنه صلى الله عليه وسلم وقال لبلال اجعله في اذانك
وخص الفجر لانه وقت نوم وغفلة والاقامة مثله ويزاد بعد فلاحها قد قامت الصلوة مرتين هكذا فعل الملك النازل
من السماء اي اقام مثل ما اذن وزاد في الاقامة بعد الفلاح قد قامت الصلوة مرتين وهو المشهور ثم هو حجة
على الشافعي في قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلوة فانه عنده مثنى واستدل بحديث انس رض
ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا كذلك قلنا المعتمد ما فعل الملك النازل وهو المشهور وفيه التكرار في الاقامة
جميعا وروي عن علي رضي الله عنه انه مر بمؤذن يوتر الاقامة فقال اشفعها لك لا ام لك ويترسل فيه بيان السنن التي
فيه وهي نوعان ما يرجع الى نفس الاذان وما يرجع الى صفات المؤذن الثاني ان يكون ذكرا عاقلا وسيجيء ان شاء
الله تعالى والاول هو ان يأتي به رافعا صوته ويفصل بين كلمتي الاذان بسكتة مطولا غير مطرب وهو الترسل
من ترسل في اذانه اذا تمهل فيه ويحدر فيها اي لا يفصل بين كلمتي الاقامة بل يجعلهما كلاما واحدا وهو الحدر
ويكون صوته فيها اخفض من صوته في الاذان ويرتب بين كلمات الاذان والاقامة فان قدم بعضا او اخر بعضا
فالافضل الاعادة مراعاة الترتيب ويكره الترجيع وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعد ما خفض بهما وقال
الشافعي فيه ترجيع لحديث ابي محذورة رض ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالترجيع ولنا انه لا ترجيع في المشاهير
وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا يعني امره رسول الله بالتكرار حالة التعليم ليحسن تعلمه وذلك من عادته عم
فيما يعلم اصحابه فظن الراوي انه امره بالترجيع وذكر في الاسرار ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بذلك لحكمة رويت
في قصته وهي ان ابا محذورة كان يبغض رسول الله قبل الاسلام اشد البغض فلما اسلم امره رسول الله بالاذان
فلما بلغ كلمات الشهادة خفض صوته استحياء من قومه فدعاه رسول الله وعرك اذنه وقال له ارجع وامدد بها
صوتك اما ليعلمه انه لا حياء من الحق او ليزيده محبة للرسول بتكرار كلمات الشهادة قال المجتبى يعقوب باشا
المفهوم من شرح المجمع ان الترجيع ليس من سنة الاذان لا ان السنة عدمه حيث قال في شرح المجمع الترجيع ليس
من سنة الاذان عندنا خلافا للشافعي ويكره التلحين وهو التغني يقال لحن في القراءة طرب وترنم مأخوذ من
الحان الاغاني وهو جمع اغنية على وزن اترجة وهي التغني فلا ينقص شيئا من حروفه ولا يزيد في اثنائه حرفا

وكذا لا يزيد ولا ينقص من كيفيات الحروف كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت واما مجرد تحسين الصوت بلا تغيير لفظ فحسن ويستقبل القبلة لان الملك النازل من السماء اذن واقام مستقبل القبلة ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ولكن يكره لمخالفة السنة ويحول وجهه يمنة ويسرة عند حي على الصلوة وحي على الفلاح لانه خطاب للقوم فيواجههم به ويدل على انه خطاب للقوم انه ينبغي ان يقول المستمع للاذان عند مجيء المؤذن في الحيعلتين لا حول ولا قوة الا بالله او ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وما قدر سيكون لانه خطاب فقبله الطاعة وسؤال الحول والقوة من الله تع ولا يقول فيهما مثل ما قال المؤذن لانه يصير كالمستهزئ به وكذا اذا قال الصلوة خير من النوم ينبغي ان يقول صدقت وبالحق نطقت فان قيل لو كان كذلك لحول وراءه ايضا لان القوم كما يكونون فيهما يكونون وراءه واجيب بانه انما لم يحول وراءه لان فيه استدبار القبلة فاكتفي فيه بنوع ما يحصل لهم من بلوغ الصوت الى وراءه عند تحويل وجهه يمينا وشمالا ولما روي ان بلالا لما بلغ على حي على الصلوة والفلاح حول وجهه يمينا وشمالا ويستدير في صومعته ان لم يفد التحويل وافقا قال صاحب الدرر ويلتفت في الحيعلتين يمينا ويسارا ان امكن الاسماع بالثبات في مكانه والا استدار في صومعته يعني اذا كان المأذنة بحيث لو حول وجهه مع ثبات قدميه لا يحصل الاعلام استدار فيها فيخرج راسه من الكوة اليمنى ويقول حي على الصلوة ثم يذهب الى الكوة اليسرى فيخرج راسه ويقول حي على الفلاح انتهى بقول الفقير وكلام المص موافق له ولقد احسن الله دره وما وقع في كلام صاحب الوقاية ويستدير في صومعته ان لم يمكن التحويل مع الثبات في مكانه ثم فسره صدر الشريعة بقوله المراد انه ان كان المأذنة بحيث لو حول وجهه مع ثبات قدميه لا يحصل الاعلام فح يستدير فيها دفعا لما يرد على كلام صاحب الوقاية من انه كيف لا يمكن التحويل فالمناسب تحويل التحويل الى الاعلام فيكون مراد صاحب الوقاية ان لم يمكن التحويل المؤدي الى الاعلام مع الثبات في مكانه لكنه بعيد ولهذا غير صاحب الاصلاح وقال ان لم يمكن الاعلام ويمكن ان يقال ان مراد صاحب الوقاية من التحويل تحويل الصوت لكنه ابعد كما لا يخفى ويجعل اصبعيه في اذنيه بذلك امر صلى الله عليه وسلم بلالا ولانه ابلغ في الاعلام وان لم يفعل فحسن لانه ليس بسنة اصلية كذا في الهد قال صاحب العناية اي الاذان حسن لا ترك الفعل لانه وان لم يكن من السنن الاصلية حيث لم يذكر في حديث عبد الله بن زيد وهو الاصل في باب الاذان لكنه امر به النبي بلالا فلا يليق ان يوصف تركه بالحسن فكان معناه الاذان بذلك الفعل احسن وبتركه يكون حسنا قال المولى الفاضل سعدي افندي وفيه بحث لان قولهم الصلوة خير من النوم في اذان الفجر ليس من السنن الاصلية حيث لم يذكر في حديث عبد الله بن زيد بل امره رسول الله صلى الله عليه وسلم بجعله في الاذان فيكون تركه حسنا وفعله احسن ولم يقل به احد ولا يتكلم في اثنائهما لانه يخل بالتعظيم ويغير النظم وهو اشارة الى سنية الموالاة بين كلماتهما حتى لو تركت فالسنة ان يعيدهما ويجلس بينهما الا خلاف ان وصل الاذان بالاقامة مكروه لان المقصود بالاذان اعلام الناس بدخول الوقت ليتأهبوا للصلوة بالطهارة فيحضروا المسجد لاقامة الصلوة وبالوصل ينتفي هذا المقصود فان كانت الصلوة مما يتطوع قبلها سواء كان مسنونا او

مستحبا يفصل بينهما بالصلوة لقوله عم بين كل اذانين صلوة قاله ثلثا وقال في الثالثة لمن شاء فان لم يصل بينهما لحصول المقصود به الا في المغرب فيفصل بسكتة يعني اتفقوا على ان الفصل لا بد فيه ايضا لكنهم اختلفوا في مقداره فعند ابي حنيفة المستحب ان يفصل بينهما بسكتة يسكت قائما مقدار ما يتمكن فيه من قراءة ثلث آيات قصار او آية طويلة او مقدار ما يخطو ثلث خطوات ثم يقيم وقالا بجلسة خفيفة مقدار الجلسة بين الخطبتين واستحسن المتاخرون التثويب في كل الصلوة وهو العود الى الاعلام بعد الاعلام وفي اللغة عن الرجوع ومنه سمي الثواب لان منفعة عمله تعود اليه وقال المتقدمون التثويب في الفجر خاصة وكره في سائر الصلوات لما روي ان عليا رض رأى مؤذنا يثوب في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع من المسجد ولحديث مجاهد قال دخلت مع ابن عمر رض مسجدا يصلي فيه الظهر فسمع المؤذن يثوب فغضب وقال قم حتى نخرج من عند هذا المبتدع فما كان التثويب على عهد رسول الله الا في صلوة الفجر لان صلوة الفجر تؤدى في حال نوم الناس ولهذا اختصت بالتطويل في القراءة فخصت ايضا بالتثويب في اذانها كيلا يفوت الناس الجماعة وهذا المعنى لا يوجد في غيرها لكن جوزه ابو يوسف في كل الصلوات واختاره المتاخرون لكن تجويز ابي يوسف فيما عدا المغرب وبعضهم خصه لمستغرق الهم اي لمن يستغرق همه وقصده لمصالح المسلمين كالامراء والقضاة والمفتين لانهم لا يعرفون وقت الحضور لشغلهم بامور الجمهور قال صاحب الهداية والتثويب في الفجر حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن وقال في البناية سماه حسنا لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ثم قال صاحب الهداية وكره في سائر الصلوات ومعناه العود الى الاعلام بعد الاعلام وهو على حسب ما تعارفوا اي على حسب ما تعارفه اهل كل بلدة اما بالتنحنح او بقوله الصلوة الصلوة او بقوله قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل ذلك بما يتعارفونه كذا في النهاية والعناية ثم قال صاحب الهداية وهذا تثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة اي قوله حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة لتغير احوال الناس وخصوا الفجر لانه وقت نوم وغفلة والمتاخرون استحسنوا في الصلوات كلها لظهور التواني في الامور الدينية قال ابو يوسف لا اري بأسا ان يقول المؤذن للامير والقاضي والمفتي في الصلوات كلها السلام عليك ورحمة الله وبركاته حي على الصلوة حي على الفلاح الصلوة يرحمك الله واستبعده محمد لان الناس سواسية في امر الجماعة وابو يوسف خصهم بذلك لزيادة اشتغالهم بامر المسلمين كيلا يفوتهم الجماعة انتهى ما ذكره صاحب الهداية قال صاحب النهاية وقد روي ان عمر رضي الله عنه لما كثر اشتغاله نصب من يحفظ عليه صلوته غير ان محمدا كره هذا وقال اف لابي يوسف حيث خص الامراء والتثويب وروي ان عمر رض حين حج اتاه مؤذن مكة يؤذنه بالصلوة فانتهره وقال الم يكن في اذانك ما يكفينا وفي الجامع الصغير لقاضي خان وانما قال ابو يوسف ذلك في امراء زمانه لانهم كانوا مشغولين بالنظر في امور الرعية فاستحسن زيادة الاعلام في حقهم ولا كذلك امراء زماننا قيل لا ينبغي لاحد ان يقول لمن فوقه في العلم والجاه حان وقت الصلوة سوى المؤذن ويؤذن ويقيم على طهر لانه ذكر الله تعا فيستحب فيهما الطهارة كقراءة

القرآن وجاز اذان المحدث لحصول المقصود ولا يكره في الصحيح وقيل يكره لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب اليه بنفسه وداخلا
تحت قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وكره اقامته لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة باعمال
الوضوء والاقامة شرعت متصلة بالشروع في الصلوة وفي رواية لا تكره لانه احد الاذانين والاذان لا يكره فكذا
الاقامة وكره اذان الجنب وهو رواية واحدة ووجه الفرق على احدى الروايتين بين اذان الجنب واذان المحدث هو
ان للاذان شبها بالصلوة من حيث انه يشترط له وقت الصلوة واستقبال القبلة ومن حيث الشروع بقوله الله
اكبر ومن حيث الترتيب حتى لو قدم الكلمات بعضها على بعض يعيد الاذان لكنه ليس بصلوة حقيقة وانما هو ذكر فلما ثبت
ان له شبها بها قلنا باشتراط الطهارة عن اغلظ الحدثين وهو الجنابة دون اخفهما وهو الحدث الاصغر ويعاد لان
تكرار الاذان مفيد بل مشروع في الجملة كما في الجمعة قال صاحب الهداية وفي الجامع الصغير اذا اذن على غير وضوء واقام
لا يعيد والجنب احب الي ان يعيد اما الاول فلخفة الحدث واما الثاني ففي الاعادة بسبب الجنابة روايتان والاشبه
ان يعاد الاذان ولا يعاد الاقامة لان تكرار الاذان مشروع دون الاقامة وان لم يعد اجزاها يعني الصلوة لانها جائزة
بدون الاذان والاقامة كاذان المراة والمجنون والسكران فان اذان هؤلاء يعاد كذا في الخلاصة لان المراة ان رفعت
صوتها فقد باشرت منكرا لان صوتها عورة وان لم ترفع فقد اخلت بالاعلام الذي هو المقصود فيعاد اذانها ندبا
والمجنون والسكران لا يعلمان ما يقولان قيل في ظاهر الرواية يستحب اعادة اذان اربعة الجنب والمراة والسكران
والمعتوه الذي لا يعقل وفي غير ظاهر الرواية لا يعاد اذان هؤلاء الاربعة ولا تعاد الاقامة لان تكرارها غير مفيد
بل غير مشروع ويستحب كون المؤذن عالما بالسنة والاوقات لقوله صلى الله عليه وسلم يؤذن لكم خياركم وخيارهم من
كان عالما باحكام الشرع لان للاذان سننا وآدابا فلا بد من العلم بها وفي المبسوط ان الاذان ذكر معظم فيختار له
من يكون محترما في الناس يتبرك به وفي الفايق قال عمر رض لو اطيق الاذان مع الخليفي لاذنت يعني مع الخلافة
قال شمس الائمة اذان الامام بنفسه اولى لان المؤذن يدعو الى الله تعالى فمن يكون اعلى درجة هو هنا فهو اولى الناس
وقد اذن رسول الله واقام في بعض الاوقات حتى روي عن عقبة بن عامر قال كنت مع رسول الله تعالى في سفر فلما زالت
الشمس اذن واقام وصلى الظهر وكره اذان الفاسق والصبي والقاعد اما اذان الفاسق والصبي فلما روينا من
قوله صلى الله عليه وسلم يؤذن لكم خياركم واما اذان القاعد فلما فيه من اخلال الاعلام الذي هو المقصود ولهذا قالوا
الا ان يؤذن لنفسه مراعاة السنة الاذان وعدم الحاجة الى الاعلام قال في الخزانة خمسة نفر يكره اذانهم فاذا اذنوا
يعاد اذانهم الصبي الذي لا يعقل والمراة والجنب والمجنون والسكران واربعة يكره اذانهم ولا يعاد المحدث والقاعد
والراكب والفاسق انتهى واذان المسافر راكبا او ماشيا الى غير القبلة جائز ولكن ينزل للاقامة كذا في البزازية
لا اذان العبد والاعمى والاعرابي وولد الزنا لان المقصود الاعلام وهو يحصل باذانهم واذا قال حي على الصلوة قام
الامام والجماعة قال في الذخيرة يقوم الامام والقوم اذا قال المؤذن حي على الصلوة عند علمائنا الثلاثة وقال الحسن
بن زياد وزفر اذا قال قد قامت قاموا في الصف واذا قال مرة ثانية كبروا والصحيح قول علمائنا الثلاثة واذا قال

وان لم يعد اجزاه

قد قامت

الصلوة م

قد قامت شرعوا كيلا يفضي الى تكذيب المؤذن قال صاحب الاصلاح والايضاح قال في الذخيرة قال ابو حنيفة يكبر قبل
قوله قد قامت الصلوة هكذا فسره في النوادر فانه يدل على القيام عند حي على الفلاح وظاهر ما في الكتاب يوجب
ان يكبر بعد فراغ المؤذن عن قوله قد قامت الصلوة قال شمس الائمة الحلواني الصحيح ما ذكر في النوادر يقول الفقير
لفظ قد في قوله قد قامت تفيد تقريب الماضي من الحال فلا يلزم الشروع قبله بل يكفي ان يشرع عقب قوله قد قامت
وان كان الامام غائبا او هو المؤذن لا يقومون حتى يحضر لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوموا حتى تروني قمت من
مقامي ولانه لا فائدة في القيام **باب شروط الصلوة** لما ذكر السبب وما هو علامة عليه ذكر الشروط
وهي جمع شرط قال صاحب القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه كالشريطة جمعه شروط والشرط بالتحريك العلامة
جمعه اشراط وقال الجوهري والشرط معروف وكذا الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط واشترط
عليه والشرط بالتحريك العلامة انتهى يقول الفقير وبهذا تبين ان قول صاحب العناية الشروط جمع شرط وهو
العلامة ليس بسديد لكونه مخالفا لكتب اللغة لان ما بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك لا الشرط بسكون الراء على
ما نقلت آنفا من الجوهري والقاموس وفي الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشيء ولم يكن داخلا قال صاحب
الهداية هنا باب الشروط التي تتقدمها قال صاحب العناية قوله التي تتقدمها صفة مؤكدة لا مميزة اذ ليس من
الشروط ما لا يتقدمها حتى يكون احترازا منه وهو قريب من اسلوب قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا لكن
قال صاحب النهاية فان قلت ما معنى تقييد هذه الشروط بقوله التي تتقدمها فاي شرط للصلوة لا يتقدم
عليها حتى يكون هو محترزا به عنه قلت الشروط في انفسها تتنوع الى انواع ثلثة شروط عقلية كوجود الالم
واللذة مع الحيوة وجعلية اي جعلها العباد شرطا والا فهو في نفسه ليس بشرط كوقوع الطلاق عند دخول الدار
مع التعليق وشرعية وهي التي نحن فيها كالصلوة مع الطهارة وقيد بهذا القيد تنبيها على ان المراد بها هذه
الشروط الشرعية المختصة بالصلوة التي تتقدم على الصلوة لا غيرها من الشروط التي يقع عليها اسم الشروط من
العقلية والجعلية كذا وجدت بخط ثقة او نقول جاز ان يكون بهذا احترازا عن سائر شروط الصلوة التي لا تتقدمها
كالقعدة الاخيرة فقد قيل انه فرض وليس بركن اصلي بل هي شرط الخروج من الصلوة كالتحريمة فانها شرط الدخول
في الصلوة وليست بركن وكترتيب افعال الصلوة فيما لم يشرع مكررا في الركعة كترتيب الركوع على القراءة والسجود
على الركوع فان رعايته شرط جواز الصلوة حتى لو قدم الركوع على القراءة لا يجوز وكذلك مراعاة مقام الامام مع
المقتدي وعدم تذكر فائتة قبلها وهو صاحب ترتيب وعدم محاذاة المراة في صلوة مشتركة فان هذه الاشياء
شروط جواز الصلوة التي لا تتقدمها حتى لو تقدم المقتدي على امامه او تذكر المصلي فائتة قبلها او حاذته امراة
تفسد صلوته والاوجه فيه ان يقول ان هذه صفة مقررة لا مميزة لان مقصوده ذكر شروط الصلوة التي يقع اسم
شروط الصلوة عليها مطلقا وهي هذه الاشياء المذكورة لا غيرها ومثل هذا يوجد في كلام الله تعالى حيث بقيد
الشيء بالصفة والتقييد غير مراد بل المراد ذكر المطلق كقوله تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك الى قوله وبنات خالاتك

اللاتي هاجرن معك واحلال بنات خالات النبي له غير موقوف علي المهاجرة معه وكذلك قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا
وقوله تعالى ولكن تعمي القلوب التي في الصدور وحيث لا يوجد نبي غير مسلم ولا قلوب ليست في الصدور انتهى قال
صاحب الاصلاح والايضاح لابد من هذا القيد احترازا عن الشروط التي لا تتقدمها بل تقارنها او تتاخر عنها
وهي التي تذكر في باب صفة الصلوة كالتحريمة والترتيب والخروج بصنعه والمراد شروط الصحة لا شروط الوجود
فلذلك صح تنوعها الي نوعين ثم قال فيما نقل عنه فالقول بانه صفة مؤكدة لا مميزة من قلة التمييز انتهى وقال
مولانا محمد الواني في تعليقاته علي الدرر وفيه انه مخالف لقولهم الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يدخل فيه
الا ان يقال هذه الامور غير داخلة ايضا في ماهية الصلوة وهي الافعال المخصوصة والتحقيق ان الشرط قد يكون
شرط الابتداء وقد يكون شرط التمام والبقاء والمتبادر من شروط الصلوة هي الاول ولذلك حمل الصفة علي الصفة
الكاشفة واما من نظر الي عموم مفهوم الشرط جعلها صفة مخصصة انتهى يقول الفقير بعد ما قال صاحب
الاصلاح والايضاح والمراد شروط الصحة لا شروط الوجود لا يرد عليه من كلام الفاضل الواني غير التبادر ثم ان في
قول صاحب النهاية والاوجه فيه ان يقول الي آخره بحث تدبر في وجهه وجوابه هي طهارة بدن المصلي من حدث
وخبث وثوبه ومكانه لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولآية الوضوء وقوله تع وثيابك فطهر واذا وجب التطهير
في الثوب وجب في بدن المصلي ومكانه اذ هما الزم للمصلي من الثوب اذ لا وجود للصلوة بدونهما بخلاف الثوب
وقد سبق تفصيله في اول باب الانجاس يقول الفقير ظاهر عبارة المص يوهم ان يكون التقدير هكذا وطهارة ثوبه
ومكانه من حدث وخبث وفساده لا يخفى ولذا غير صاحب الاصلاح والايضاح وصاحب الدرر والغرر حيث قالا
هي طهر ثوبه ومكانه من خبث وبدنه منه ومن حدث انتهى وانت خبير بان وجه اندفاعه اظهر من ان يخفى فان القرينة
الحالية معينة للمراد وكافية في دفع الفساد خصوصا فيما يكون الاختصار معتبرا والايجاز ادبا ملتزما وستر عورته
لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد والمراد ستر العورة لاجل الصلوة لا لاجل الناس لان الناس في الاسواق
اكثر منهم في المساجد فلو كان لاجلهم لقال عند دخول الاسواق او عند الجمع فكان معناه خذوا ما يواري عوراتكم من
الثوب الذي يحصل به الزينة وهو ستر العورة عند كل صلوة لان اخذ الزينة عينها وهو مصدر لا يمكن الا بهذا الطريق
فكان في قوله خذوا زينتكم اطلاق اسم الحال علي المحل وفي قوله عند كل مسجد اطلاق اسم المحل علي الحال فان قيل
روي عن ابن عباس رض انها نزلت في شان الطواف لا في حق الصلوة فلا يكون حجة في وجوب التستر في حق الصلوة
اجيب بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وهنا عموم في اللفظ لانه قال عند كل مسجد فقد امر باخذ الزينة
عند كل مسجد وهذا انما يمنع القصر علي المسجد الواحد وهو المسجد الحرام كذا في النهاية يقول الفقير كلامه يوهم كون
المسجد علي حقيقته وقد قال قبله فيه اطلاق اسم المحل علي الحال لانه يكون المعنى الحقيقي متروكا بالكلية في الاستعارة
فتامل ثم ان ستر العورة عن الغير شرط بلا خلاف واما التستر عن نفسه فالصحيح انه ليس بشرط حتى لو كان محلول
الجيب فنظر الي عورته لا تفسد صلوته كذا في التبيين واستقبال القبلة لقوله تع فولوا وجوهكم شطره اي شطر

المسجد

المسجد الحرام ووجه الاستدلال ان الله تعالى قال فلنولينك قبلة ترضيها ثم امر بالتوجه شطر المسجد الحرام ومضى علي ذلك
الصحابة والتابعون فكان اجماعا علي ذلك والنية اي ان ينوي الصلوة التي يدخل فيها والاصل فيها قوله صلى الله
عليه وسلم انما الاعمال بالنيات اي حكم الاعمال وثوابها ملصق بها ولان ابتداء الصلوة بالقيام وهو متردد بين
العادة والعبادة فلا بد من التمييز بينهما ولا يقع التمييز الا بالنية وعورة الرجل من تحت سرته الي تحت ركبته لقوله
عليه السلام عورة الرجل ما بين سرته الي ركبته ويروى ما دون سرته حتى يجاوز ركبته فظهر من قوله ما دون سرته
وما بين سرته ان السرة ليست بعورة خلافا للشافعي فيه والركبة من العورة خلافا له ايضا يقول الفقير وقديما
كان يختلج في صدري انه ما السر في عدم كون السرة عورة وكون الركبة عورة بل كون السرة عورة اولي من الركبة
لانها في الاشتهاء فوق الركبة يدل علي كونه كذلك التجربة علي ان السرة قريبة الي السوءة من الركبة ثم وجدت
بعد زمان في النهاية انه قال ذكر في المبسوط خلاف ابي عصمة المروزي رحمه الله حيث قال ان السرة احدى حد
العورة فيكون من العورة كالركبة بل اولي لانها في معنى الاشتهاء فوق الركبة انتهى وقال زفر كلاهما من العورة
لانهما مشتهيان وقال صاحب النهاية اختلفوا في الركبة مع الفخذ منهم من جعل كل واحد منهما عضوا علي حدة
ومنهم من جعل الركبة مع الفخذ عضوا واحدا فيعتبر انكشاف ربع الكل قال صاحب الهداية في التجنيس ثم الركبة
الي آخر الفخذ عضو واحد حتى لو صلى والركبتان مكشوفتان والفخذ مغطى جازت صلوته لان نفس الركبة من الفخذ
اقل من الربع وقد قيل انها بانفرادها عضو لكن الاول اصح لانه ليس بعضو علي حدة في الحقيقة بل هو ملتقى عظم
الفخذ والساق وانما حرم النظر اليها من الرجال لتعذر التمييز انتهى والامة مثله في كون ما دون سرتها الي ركبتها
عورة مع زيادة بطنها وظهرها وما سوى ذلك من بدنها ليس بعورة لقول عمر رضي الله عنه الق عنك الخمار يا دفار
اتشبهين بالحرائر حين رأى جارية متقنعة فعلاها اي ضربها بالدرة فقال آه ولانها تخرج لحاجة مولاها
في ثياب مهنتها عادة فاعتبر حالها بذوات المحارم في حق جميع الرجال دفعا للحرج وكون بطنها وظهرها عورة
لانهما مشتهيان والمكاتبة والمدبرة وام الولد كالامة قال صاحب العناية ومن كان في رقبتها شيء من الرق
فهو في معنى الامة وجميع بدن الحرة عورة الا وجهها وكفيها لقوله صلى الله عليه وسلم المرأة عورة مستورة واستثناء
العضوين للابتلاء بابدائهما لان المرأة لا تجد بدا من مزاولة الاشياء بيديها ومن كشف وجهها لا سيما في
الشهادة والمحاكمة والنكاح والا قدميها في رواية لانها تضطر الي المشي في الطرقات خصوصا الفقيرات منهن
وهو معنى قوله تع الا ما ظهر منها اي الا ما جرت العادة والجبلة علي ظهوره وفي رواية عورة واختار الكرخي
عدم كونهما عورة قال صاحب الهداية وهو الاصح قال صاحب العناية في وجهه لانها تبتلى بابداء القدم اذا
مشت حافية او متنعلة فربما لا تجد الخف علي ان الاشتهاء لا يحصل بالنظر الي القدم كما يحصل بالنظر الي الوجه
فاذا لم يكن الوجه عورة مع كثرة الاشتهاء فالقدم اولي وفي المنتقى تمنع الشابة عن كشف وجهها لئلا يؤدي
الي الفتنة وفي زماننا المنع واجب بل فرض لغلبة الفساق يقول الفقير والي الله تعالى المشتكى من زماننا لان المنع

عن كشف وجه بين في جميع البلاد الاسلامية المنسوبة الي السلاطين العثمانية واقع علي ابلغ وجه واكده وليس
هذا الا من اطاعة السلاطين المشار اليهم للشرع الشريف ومن كونهم ثابتين علي مذهب اهل السنة
والجماعة نرجو من جناب الحق سبحانه وتعالي بقاء دولتهم الي انقراض الزمان وكون من خرج عن طاعتهم وقصد
الي اطفاء نيران هيبتهم كائنا من كان مقهورا مغلوبا بسيف دولتهم بحرمة النبي الامين وكشف ربع
عضو هو عورة يمنع جواز الصلوة كالبطن والفخذ والساق وشعرها النازل وذكره بمفرده والانثيين وحدهما
وحلقة الدبر بمفردها وعند ابي يوسف انما يمنع انكشاف الاكثر وفي النصف عنه روايتان اعلم ان اصحابنا
اتفقوا علي ان قليل الانكشاف معفو وكثيره ليس بمعفو لكن اختلفوا في الحد الفاصل بينهما فقال ابو ح ومحمد
الربع كثير وما دونه قليل لان الربع يحكي حكاية الكمال يعني ان الربع اقيم مقام الكل في مواضع كثيرة من الاحكام
واستعمال الكلام كمسح الرأس والحلق في الاحرام ويقال رأيت فلانا وان لم ير الا احد جوانبه الاربعة كالوجه
مثلا فكذا ههنا احتياطا في باب العبادة واعترض بان اعتبار هذا بمسح الرأس غير مستقيم لان مسح كل الرأس
لم يكن واجبا حتي يقوم الربع مقامه بل الواجب منه بعض الرأس واجيب بان الاصل في الرأس غسل كله
كما في غسل الوجه لان التطهير المقصود بالوضوء يحصل به الا ان الشارع اكتفي بالمسح عن الغسل ثم اكتفي
بالبعض عن الكل دفعا للضرورة فكان الربع قائما مقام الكل من هذا الوجه وقال ابو يوسف ما دون النصف
قليل لان الشيء لا يوصف بالكثرة الا اذا كان ما يقابله اقل منه لان القليل والكثير من اسماء المقابلة وفي النصف
عنه روايتان في رواية يمنع لانه خرج عن حد القلة وفي رواية لا يمنع لانه لم يدخل في حد الكثرة ثم ان البطن
عضو والفخذ عضو والساق عضو والشعر النازل من الرأس عضو اي المسترسل من الرأس قال صاحب الكافي
المراد من الشعر النازل من الرأس لانه جمع في الاصل بين الرأس والشعر والمراد بالرأس ما عليه من الشعر وهو
عورة اجماعا فثبت ان المراد بالشعر غيره وهو النازل من الرأس وهو احوط وفي رواية ليس بعورة لكن مع هذا
لا يحل النظر اليه لا لانه عورة بل لان النظر عن شهوة الي شعورهن فتنة وغسله في الجنابة موضوع عن النساء
في الصحيح بخلاف شعر الرجال فانه يجب غسله اجماعا اذ لا حرج في غسله والذكر يعتبر عضوا بانفراده يمنع انكشاف
ربعه عندهما وانكشاف اكثره عند ابي يوسف وفي النصف عنه روايتان وكذا الانثيان وحدهما عضو بدون الذكر
وقيل هما مع الذكر عضو واحد والصحيح الاول وحلقة الدبر بمفردها عضو وعادم ما يزيل النجاسة يصلي معها
ولا يعيد الصلوة لان التكليف بقدر الوسع وما في قوله عادم ما بالقصر ليتناول المايعات جميعا ولو وجد ثوبا
ربعه طاهر وصلي عريانا لا يجزيه بل يلزم ان يصلي فيه لان ربع الشيء يقوم مقام الكل وفي اقل من ربعه يخير بين
ان يصلي عريانا وبين ان يصلي فيه لان كل واحد من الانكشاف والنجاسة مانع جواز الصلوة حالة الاختيار
فيستويان في حق المقدار اذ قليل الانكشاف عفو كقليل النجاسة والكثير منهما مانع فلما كان كذلك ثبت المساواة
بينهما في المانعية من غير رجحان لاحدهما علي الآخر فيختار ايهما شاء والافضل الصلوة به وانما صارت افضل

لان

لان ستر العورة لا يختص بالصلوة حيث يجب سترها في غيرها والطهارة مختصة بالصلوة لعدم وجوبها في غير
الصلوة فكانت رعاية ما كان واجبا دائما اولي مما كان واجبا في حال دون حال وعند محمد يلزم لان في الصلوة
فيه ترك فرض واحد وهو الطهارة وفي الصلوة عريانا ترك الفرائض كستر العورة والقيام والركوع والسجود
فيلزم الصلوة فيه وان لم يجد ما يستر عورته فصلي قائما بركوع وسجود جاز والافضل ان يصلي قاعدا بايماء
هكذا فعله اصحاب النبي عليه السلام لان في القعود ستر العورة الغليظة وفي القيام اداء الاركان فيميل الي
ايهما شاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس وما كان كذلك كان آكد ولان الايماء
خلف عن الركوع والسجود فتركهما كلا ترك بخلاف الستر لانه لا خلف له وقبلة من بمكة عين الكعبة حتي لو صلي
مكي في بيته في مكة ينبغي ان يصلي بحيث لو ازيلت الجدران يقع استقباله علي شطر الكعبة وقبلة من بعد
جهتها لانه ليس في وسعه الا هذا والتكليف بحسب الوسع قال الجرجاني فرض الغائب اصابة عينها لان المأمور
به ذلك ولا فصل في النص وفائدة الخلاف تظهر في اشتراط نية الكعبة فعنده يشترط وعند غيره لا يشترط وهذا
لانه لما كانت اصابة عينها فرضا للآفاقي ولا يمكنه اصابة عينها حال غيبتها الا من حيث النية شرط نية عينها
وعند غيره لما كان الشرط اصابة جهتها لمن كان غائبا وذلك يحصل من غير نية العين لم يكن له حاجة الي اشتراط
نية العين واما نية الكعبة بعد ما توجه اليها هل يشترط ام لا كان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل يقول انه يشترط
وكان الشيخ ابو بكر محمد بن حامد يقول بانه لا يشترط لجواز الصلوة وذكر المصنف في التجنيس ونية الكعبة ليست
بشرط في الصحيح من الجواب لان استقبال البيت شرط من الشرائط فلا يشترط فيه النية كالوضوء وبعض المشايخ
يقول ان كان يصلي الي المحراب فكما قال الحامدي وان كان في الصحراء فكما قال الفضلي وذكر الزندوستي ان الكعبة
قبلة من يصلي في المسجد الحرام والمسجد الحرام قبلة من صلي في بيته من اهل مكة او في البطحاء ومكة قبلة اهل الحرم
والحرم قبلة اهل العالم كذا في النهاية فان جهلها ولم يجد من يسأله عنها تحري وصلي لان الصحابة تحروا وصلوا
ولم ينكر عليهم النبي صلي الله عليه وسلم وانما قيد بقوله ولم يجد من يسأله عنها لانه لو وجد لم يصح له التحري وانما عليه
السؤال لان الاستخبار فوق التحري وهذا اذا كان المخبر من اهل ذلك الموضع وهو يعلم جهة القبلة واما اذا كان لا يعلم
فهو والمتحري سواء فلا يترك تحريه بخبره وفي التجنيس رجل كان بالمفازة فاشتبهت عليه القبلة فاخبره رجلان ان
القبلة الي هذا الجانب ووقع اجتهاده الي جانب آخر فان لم يكونا من اهل ذلك الموضع وهما مسافران مثله لم يلتفت
الي قولهما لانهما يقولان بالاجتهاد فلا يترك اجتهاده باجتهاد غيره وذكر في الخانية انه اذا اشتبه علي المصلي
استواء القبلة فالتيامن اولي من التياسر فان علم بخطائه بعدها اي بعد الصلوة لا يعيد وقال الشافعي يعيدها
اذا استدبر انما قيد به لان في التيامن والتياسر لا يعيد اتفاقا والشافعي قاس علي ما اذا تحري بين ثوبين احدهما
نجس والآخر طاهر فصلي ثم تيقن انه صلي في النجس يعيد اتفاقا ونحن نقول ليس في وسعه الا التوجه الي جهة
التحري والتكليف يتقيد بالوسع وقياسه علي الثوب فاسد لانه مأمور بالصلوة في ثوب طاهر ولم توجد بخلاف

مسئلتنا فان المأمور به وجد لان القبلة هي جهة التحري عند الاشتباه لقوله تع فاينما تولوا فثم وجه الله فصار
كما اذا تيامن او تياسر وان علم به فيها استدار وبني لان اهل قبا لما سمعوا بتحول القبلة استداروا كهيئاتهم
واستحسنه النبي صلي الله عليه وسلم يقول الفقير بين ما نحن فيه وبين قصة اهل قبا فرق جلي فاني يستدل بها عليه تامل
وكذا ان تحول رائه يعني ان تحول بعد الصلوة لا يعيد وان فيها توجه اليها وبني لما ذكر ان تبدل الاجتهاد كنسخ
النص فلا يظهر الا في المستقبل لا في الماضي وان شرع بلا تحر لا يجوز وان اصاب لان حاله بعد العلم اقوي من حاله
قبله لتيقنه بجهة القبلة وبناء القوي علي الضعيف لا يجوز ولهذا قلنا المومي اذا قدر علي الركوع والسجود لا يبني
لانه بناء القوي علي الضعيف كذا هنا وعند ابي يوسف ان اصاب جازت لانه لو قطعها يستانف الي هذه الجهة
فلا فائدة فيه ومن اداه اجتهاده الي جهة فصلي الي غيرها فسدت وان علم انه اصاب القبلة لانه ترك فرضا لزمه
عند الافتتاح وهو الصلوة الي جهة التحري وقال ابو يوسف هي جائزة ايضا لحصول المقصود وهو اصابة القبلة
قيل اذا صلي بدون الاجتهاد لا تجوز صلوته حتي روي عن ابي ح انه يكفر لاستخفافه بالدين وان صلي الي غير القبلة
متعمدا فوافق ذلك الكعبة قال ابو حنيفة هو كافر وقال ابو يوسف جازت صلوته وقال الفقيه ابو الليث القول ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله ومن كان بالمفازة والسماء مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم علي القبلة لا يجوز له التحري لان هذا
فوق التحري كذا في البيانية وان تحري قوم جهات وجهلوا حال امامهم جازت صلوة من لم يتقدمه لوجود التوجه
الي جهة التحري وعدم المانع وهو التقدم علي الامام وهذا القدر من المخالفة غير مانع لصحة الاقتداء كما في جوف الكعبة
فانه لو جعل بعض القوم ظهره الي ظهر الامام جاز كما سيجيئ تفصيله في باب الصلوة في الكعبة انشاء الله تع لا يقال
كيف لم يعرفوا حال الامام بصوته وهم في صلوة الليل لان المسئلة مصورة في ليلة مظلمة في سائر الكتب وصلوة
الليل جهرية لانا نقول يحتمل ان يكون الصلوة قضاء او يترك الامام الجهر نسيانا او يحتمل انهم عرفوا من صوته انه
قدامهم لكن لم يميزوا انه الي اي جهة توجه قال صاحب العناية وقد ذكرنا غير ذلك في التقرير انتهي يقول الفقير
اظن ان ما ذكره اقتداؤهم في النهار في بيت مظلم او في نهار وقع كسوف الشمس فيه بحيث ادي الي ظلمة كظلمة
الليل علي ما حكي في التواريخ من كسوف وقع كذلك في الازمنة الماضية وكان لهذا ترك المص قولهم في ليلة مظلمة
بخلاف من تقدمه فانه يفسد صلوته لتركه فرض المقام مع الامام او علم حاله وخالفه فانه ايضا يفسد صلوته
لانه اعتقد امامه علي الخطاء بخلاف جوف الكعبة لانه ما اعتقد امامه مخطئا وقبلة الخائف جهة قدرته هذا
بيان ان التوجه الي القبلة يسقط بعذر الخوف مثل ان اختفي من عدو ويخاف انه اذا تحرك واستقبل القبلة يشعر
به العدو فانه يجوز ان يصلي قاعدا بايماء او مضطجعا حيث ما كان وجهه وكذا لو كان مريضا لا يقدر علي التحول الي
القبلة وليس عنده من يحوله وكذا اذا انكسرت السفينة وبقي علي لوح وخاف انه لو استقبل القبلة يسقط الي الماء
جاز له ان يصلي حيث كان وجهه لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه وعن بعض العارفين انه قال قبلة البشر
الكعبة وقبلة اهل السماء البيت المعمور وقبلة الكروبيين الكرسي وقبلة حملة العرش العرش ومطلوب الكل وجه الله

ويصل

والسابعة للشافعية

ويصل قصد قلبه الصلوة بتحريمتها فلا يفصل بينه وبين التحريمة بعمل قال صاحب الاصلاح والايضاح هذا بيان لوقت
النية علي وجه يتضمن الاشارة الي تغيير ذكره الطحاوي وهو انه يكبر تكبيرة الافتتاح مخالطا للنية اياها اي مقارنا
اشار الي ان وقت النية وقت التكبير ثم هو عندنا محمول علي الندب والاستحباب دون الحتم والايجاب فان تقديم النية
علي التحريمة جائز عندنا اذا لم يوجد بينهما عمل لا يليق بالصلوة مثل الاكل والشرب والقران ليس بشرط وعند الشا
فعي القران شرط كذا في البدايع وبهذا تبين ان ما قيل ويصل قصد قلبه صلوته بتحريمتها ظاهره انما ينطبق علي قول
الشافعي انتهي يقول الفقير ولهذا زاد صاحب الاصلاح قوله وندب لكن نحن قائلون بعدم جواز الفصل بينها
وبين التحريمة ومعني يصل قصد قلبه آه اي لا يفصل بينهما بعمل لان الوصل ضد الفصل ولا يلزم من هذا القول القران
كما ذهب اليه الشافعي واذا كان معني يصل ما قلنا لا حاجة لزيادة قوله وندب بل يكون حشوا مفسدا موذنا بخلاف
المطلوب لانه يكون حاصل المعني علي ما قلنا وندب ان لا يفصل بينهما بعمل وان فصل جاز وهذا خلاف المذهب تدبر
ثم ان الشرط في النية ان يعلم بقلبه اي صلوة يصلي حتي لو سئل عن ذلك امكنه ان يجيب علي البداهة فان توقف
في الجواب لم يكن عالما قال صاحب العناية واعترض بان هذا ينزع الي تفسير النية بالعلم وهو غير صحيح لانه لا يلزم
من العلم بالشيء نيته الا يري ان من علم الكفر لا يلزمه شيء ومن نوي الكفر كفر اقول اراد بذلك ان يجزم بتخصيص الصلوة
التي يدخل فيها وتمييزها عن غيرها لان التخصيص والتمييز بدون العلم لا يتصور وذكر في الخانية انه لو سعي ليدرك
الفرض بالجماعة فدخل في الصلوة ولم يوجد النية لا بالقلب ولا باللسان جازت صلوته ومن اصحابنا من قال اذا
توضأ بنية الصلوة ولم يستعمل فيما بين ذلك شيئا من اعمال الدنيا يكفيه وجازت صلوته وضم التلفظ الي القصد
افضل يعني لا عبرة بالذكر باللسان لانه كلام لا نية فان جمعهما ليجتمع عزيمة قلبه كان افضل ولهذا قيل الافضل
ان يشتغل قلبه بالنية ولسانه بالذكر ويده بالرفع ويكفي مطلق النية بان يقول نويت ان اصلي للنفل والسنة
والتراويح في الصحيح لان النية في النفل للتمييز عن العادة وهو يحصل بمطلق النية وقوله في الصحيح راجع الي السنة
والتراويح احترازا عما قيل انه لا بد في السنة من ان ينوي سنة الرسول وفي التراويح ان ينوي التراويح لان فيها
صفة زائدة علي النفل المطلق كالفرض ووجه الصحيح ان السنن والتراويح نوافل في الاصل فيكفي مطلق النية
وللفرض شرط تعيينه كالعصر مثلا ولا يكفيه ان يقول نويت الفرض لاختلاف الفروض فلا بد من التمييز ومنهم من
يقول اذا نوي الظهر او الفجر مثلا ولم ينو ظهر اليوم او الوقت ان كان يصلي في الوقت لا يجزيه لجواز ان يكون عليه صلوة
ظهر فائتة فلا يتعين المقصود ومنهم من قال يجزيه وهو الاظهر لان ظهر الوقت مشروع الوقت والفائتة ليست
كذلك بل انما يوجد بعارض فمطلقه ينصرف الي ظهر الوقت ولو نوي فرض الوقت يجوز الا في الجمعة لان العلماء اختلفوا
في كونها فرض الوقت كذا في النهاية والعناية والمقتدي ينوي المتابعة ايضا يعني يقول المقتدي نويت عصر اليوم
متابعا او مقتديا بالامام مثلا لانه يلزمه فساد الصلوة من جهته فلا بد من التزامه قال بعض المشايخ لو نوي الجمعة
والعيد ولم ينو الاقتداء جاز لانهما لا يكونان الا مع الامام وفي الزاهدي ولو اقتدي بالامام ولم يعلم انه زيد او عمرو صح

فقي

ولو نوى الاقتداء بزيد معيّنًا والامام عمرو لا يجوز لانّه ما صلّي بالّذي اقتدى واما الامام فينوي ما ينوي المنفرد ولا يحتاج الى نيّة الامامة الّا في حق النّساء حتّى لو نوى ان لا يؤمّ فلانا فجاء واقتدى به جاز كذا في المنية وللجنازة ينوي الصّلوة لله تعالى والدّعاء للميت بان يقول اللهم انّي اصلّي لك وادعو لهذا الميت فيسّر لي وتقبّله منّي ولا يشترط نيّة عدد الرّكعات فلو نوى الظّهر مثلا فقد نوى عدد ركعاته والخطاء في عددها لا يضرّ حتّى لو نوى الفجر اربعًا او الظّهر ركعتين او ثلثا جاز ويلغو نيّة التّعيين كذا في الخانية

باب صفة الصّلوة

لمّا فرغ من ذكر الشّروط والاسباب شرع فيما هو المقصود من ذكرها وهو الصّلوة والصّفة والوصف مترادفان عند اهل اللّغة والهاء عوض عن الواو كالوعد والعدة وعند المتكلّمين من اصحابنا انّ الوصف هو كلام الواصف والصّفة هي المعنى القائم بذات الموصوف والظّاهر انّ المراد بالصّفة ههنا الهيئة الحاصلة للصّلوة باركانها وعوارضها فان قلت الصّفة عرض وكذا الصّلوة ولا يجوز قيام العرض بالعرض فكيف قيل صفة الصّلوة قلت لا نم انّه لا يجوز قيام العرض بالعرض فعند البعض يجوز ذلك بدليل صحة قولهم سرعة الحركة وبطؤها ولئن سلّمنا انّه لا يجوز على ما هو المذهب المختار لكن لا نم انّه من باب قيام العرض بالعرض لانّ الاحكام الشرعيّة لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالصّحة والفساد والبطلان والقبح والحسن والجواز والوجوب والفسخ والاقالة وغير ذلك فرضها التحريمة وهي قوله الله اكبر او ما يقوم مقامه والتّحريم جعل الشّيء محرّمًا والهاء لتحقيق الاسميّة قال مولانا سعدي افندي فيه بحث بل هي للدّلالة على المرّة وانّما خصّت التكبيرة الاولى بهذه التّسمية لانّها تحرّم الاشياء قبلها بخلاف سائر التكبيرات وهي شرط عندنا لقوله تعالى وربّك فكبّر اي وخصّ ربّك بالتكبير وهو الوصف بالكبر وان يقال الله اكبر روي انّه لمّا نزل قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الله اكبر فكبّرت خديجة وفرحت وايقنت انّه الوحي فانّ سورة المدّثر اوّل سورة نزلت ووجه الاستدلال انّ المراد به تكبيرة الافتتاح باجماع اهل التّفسير لانّ الامر للوجوب وسائرها ليس بواجب بالاجماع فتعيّنت لضرورة وليس بركن لقوله تعالى وذكر اسم ربّه فصلّى وعند الشّافعي ركن لانّ الشروع يحصل به والشّروع في الشّيء يكون باوّل جزء منه فيكون ركنًا ولانّه لو كبّر قبل امامه تبطل كما في سائر الاركان بخلاف الشّروط وفائدة الخلاف تظهر في جواز بناء النّفل على تحريمة الفرض بعد اتمامه من غير تحريمة مبتداة فانّه غير جائز عنده لانّ ركن الفرض لا يكون ركنًا للنّفل وعندنا جائز لانّ شرط الفرض يكون شرطًا للنّفل كما لو توضّأ للفرض فادّى به النّفل كذا في الكافي قال المحشّي الفاضل يعقوب باشا ولا يخفى انّه على هذا ينبغي ان يجوز بناء الفرض على تحريمة النّفل وعلى تحريمة الفرض ايضا كما يصلّي الفرض بوضوء النّفل وبوضوء الفرض فان قيل ينبغي ان لا يجوز في النّفل لانّه كبناء القوي على الضّعيف قلنا هذا وجه ولكنّه لا يخلو عن المناقشة واما بناء الفرض على تكبير الفرض فقيل يجوز وقيل لا يجوز انتهى والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين اي مطيعين او خاشعين وقيل ساكتين وعن ابن عمر رض انّ القنوت طول القيام في الصّلوة ووجه الاستدلال انّه امر بالقيام وهو للوجوب وليس القيام بواجب خارج الصّلوة فكان واجبا فيها ضرورة واجماع المفسّرين على انّ المراد به القيام في الصّلوة والقراءة لقوله تعالى

فاقرؤا

فاقرؤا ما تيسّر من القران فانّها نزلت في الصّلوة بدليل سياق الآية على انّ القراءة خارج الصّلوة غير واجبة بالاجماع فتجب في داخلها والرّكوع والسّجود لقوله تعالى اركعوا واسجدوا ووجه الاستدلال قيل كان النّاس اوّل ما اسلموا يسجدون بلا ركوع ويركعون بلا سجود فامروا ان يصلّوا بالركوع والسّجود والقعود الاخير قدر التشهّد لقوله صلّى الله عليه وسلّم لابن مسعود رض حين علّمه التشهّد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمّت صلوتك ووجه الاستدلال انّه صلّى الله عليه وسلّم علّق التّمام اي تمام الصّلوة بالفعل قرأ او لم يقرأ لانّه علّقه باحد الامرين من قراءة التشهّد والقعود واحدهما وهو القراءة لم يشرع بدون الآخر حيث لم يفعله رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الّا فيه وانعقد على ذلك الاجماع وكلّ ما علّق بشيء لا يوجد دونه فتمام الصّلوة لا يوجد بدون الفعل وتمام الصّلوة واجب وما لا يتمّ الواجب الّا به فهو واجب فالقعدة واجب اي فرض فان قيل هذا خبر واحد وهو بصراحته لا يفيد الفرضيّة فكيف مع هذا التكلّف العظيم واجيب بانّ قوله تع اقيموا الصّلوة مجمل وخبر الواحد لحق بيانًا به وفيه وجه آخر وهو انّ خبر الواحد اذا كان متلقّى بالقبول جاز اثبات الركنيّة به وهي اركان ركن الشّيء ما يقوم به ذلك الشّيء والصّلوة لا تقوم الّا بها فكانت اركانا والخروج بصنعه فرض خلافا لهما والفتوى على قولهما لهما حديث ابن مسعود رض حين علّمه التشهّد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمّت صلوتك ولانّ الخروج يضادّ الصّلوة فلا يكون من جملتها ولابي حنيفة رضي الله عنه انّ للصّلوة تحريمًا وتحليلًا فلا يخرج منها الّا بصنعه كما لا يدخل الّا بصنعه ولانّه لا يمكن اداء صلوة اخرى الّا بالخروج من هذه وكلّ ما لا يتوصّل الى الفرض الّا به يكون فرضًا كذا في الزّيلعي وواجبها قراءة الفاتحة ترك الواجب لا يفسد الصّلوة لكن يوجب الاثم ان كان عمدًا او سجدة السّهو ان كان سهوًا فلا يفسد الصّلوة بترك قراءة الفاتحة عندنا خلافا للشّافعي حتّى لو ترك حرفا منها يفسد الصّلوة عنده لقوله عم لا صلوة الّا بفاتحة الكتاب ولنا اطلاق قوله تع فاقرؤا ما تيسّر من القرآن فيجوز باي قراءة كانت والزّيادة بالحديث المذكور زيادة على النصّ فيكون نسخًا للاطلاق وذا غير جائز ولا يجوز ان يجعل بيانًا لانّه لا اجمال فيها اذ المجمل ما يتعذّر العمل به قبل البيان والآية ليست كذلك فان قلت هذا خبر مشهور فتجوز الزّيادة به قلت نعم اذا كان محكمًا وما رواه محتمل لانّه يجوز ان يراد به نفي الجواز كما قال عليه الصّلوة والسّلام لا صلوة الّا بطهور وان يراد به نفي الفضيلة كما قال عم لا صلوة لجار المسجد الّا في المسجد وروي انّه عليه السّلام لمّا جاءه جبرئيل في ابتداء الوحي بسورة اقرأ امر النّبيّ عليه السّلام بان يتوضّأ ويصلّي بها فرجع النّبيّ عليه السّلام الى خديجة واعلمها بذلك وعلّم الصّلوة ثمّ صلّى وصلّت ركعتين بهذه السّورة وحدها ولو لم تجز بدون الفاتحة لما نزلت اوّلا ولما صلّي بدونها فجازت بباقي سورة واي آية كانت بلا فاتحة الكتاب وضمّ سورة الى الفاتحة وقال مالك فرض وقال الشّافعي مستحبّ وعندنا واجب فلو ضمّ ثلث آيات من اي سورة شاء الى الفاتحة يكون آتيًا بالواجب وتخصيص السّورة ههنا مبنيّ على الاكثر وتعيين القراءة في الاوليين لا الكلّ وقال الشّافعي يفترض في الكلّ لقوله عم لا صلوة الّا بالقراءة وكلّ ركعة صلوة ولهذا لو حلف لا يصلّي يحنث اذا ادّى ركعة ولنا قوله عم القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين وما رواه محمول على الصّلوة المعهودة في الشّرع وهي ركعتان الا ترى انّه

لوحلف لايصلي صلوة لايحنث الا باداء ركعتين ولو تركها في الاولين وقرا في الاخريين جازت صلوته لكن يجب عليه سجدتا
السهو كما هو حكم الواجب وقال مالك القراءة فرض في ثلث منها اقامة للاكثر مقام الكل وقال زفر فرض في الواحدة
لان الامر بالفعل لايقتضي التكرار قلنا ان الركعة الثانية كالاولى في ركنية الشفع الاول فلما فرضت في الاولى ثبت
فرضيتها في الثانية بدلالة النص واما الشفع الثاني فليس كالاول في صفة القراءة وفي السقوط بالسفر فلم
يلحق به في فرضية القراءة ورعاية الترتيب في فعل مكرر كالسجدة فانه لو قام الى الثانية بعد ما سجد سجدة
واحدة قبل ان يسجد الاخرى يقضيها ويكون القيام معتبرا لانه لم يترك الا الواجب لكنه لو ترك عمدا يأثم ولو تركه
سهوا يجب عليه سجدة السهو كما هو حكم الواجب واحترز بقوله مكرر عما لم يتكرر في ركعة فان الترتيب بين ما لا
يتكرر في ركعة فرض كالترتيب بين الركوع والسجود وبين السجود والقعدة قال صاحب الكافي ان الترتيب
فرض فيما اتحدت شرعيته في كل ركعة كالقيام والركوع وليس بفرض فيما تعددت في كل ركعة كالسجدة فلو ركع قبل
القيام او سجد قبل الركوع لم يجز يقول الفقير وبهذا تبين ان ما وقع في صدر الشريعة ههنا هفوة وقعت منه لانه
صرح بان رعاية الترتيب واجب مطلقا وليس كذلك والعجب منه انه نقل كلام صاحب الهداية وهو قوله ومراعاة
الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال ثم قال وذكر في شروح الهداية نقلا عن المبسوط كالسجدة فانه لو قام الى الثا
بعد ما سجد سجدة واحدة قبل ان يسجد الاخرى يقضيها ويكون القيام معتبرا لانه لم يترك الا الواجب انتهى
وهم باجمعهم صرحوا بان قول صاحب الهداية فيما شرع مكررا احتراز عما شرع غير مكرر فيها كالركوع فانه اذا ركع
بعد السجود لايقع معتدا به بالاجماع فانه ينادي باعلى صوت على ما هو المطلوب ثم قال اقول آه ولم يتفطن بما
نادى عليه كلامهم وغفل عن كون الترتيب فرضا بين ما لا يتكرر قال صاحب الاصلاح والايضاح وانما قال من
الافعال لان ما لا يتكرر اذا لم يكن من الافعال كالقراءة لايكون الترتيب بينه وبين سائر الاركان فرضا يقول الفقير
لكن قال صاحب التسهيل واما ترتيب القراءة على الركوع ونحوه مما اوجبوا فيه سجود السهو فيحتمل ان يجب
السجود فيه لتاخير الركن عن محله لا لان الترتيب واجب فانه لما ركع قبل القراءة تاخر ركن القراءة عن محله فوجب
السجود للتاخير وان كان الترتيب شرطا لا واجبا فلا يلزم من وجوب السجود المذكور كون الترتيب واجبا بل
يكون الترتيب شرطا كما نقلناه مع انه يجب السجود لما قلنا من تاخير الركن انتهى فيلزم من كون الترتيب شرطا
انه لو ركع قبل القراءة يفسد الصلوة ويلزم من وجوب سجدة السهو عدم فسادها وفيه شمة من التناقض ويلزم
ايضا على ما ذكره صاحب التسهيل كون قولهم من الافعال زائدا مع ان صاحب الاصلاح والايضاح جعله احترازا
عن القراءة ويمكن ان يقال عد القراءة فعلا فكان ترتيبها على سائر الاركان فرضا ولا وجه لما قاله صاحب الاصلا
والايضاح لكن يكون شمة التناقض في كلام صاحب التسهيل باقية والحق ان ما قاله صاحب الاصلاح والايضاح
ههنا حق فيكون حاصل المحل والله اعلم ان الاركان الواقعة في الصلوة لاتخلو اما ان تكون من جنس الافعال او
من جنس الاقوال فان كان الاول لايخلو اما ان يتكرر في كل ركعة اولا فان كان الاول فالترتيب واجب كالسجدة

حتي

حتى لو ترك الترتيب ان كان عامدا يأثم والا يجب سجدة السهو وان كان الثاني فالترتيب فرض ان تركه عامدا او
ساهيا يفسد الصلوة وان كانت من جنس الاقوال كالقراءة فالترتيب واجب حتى ان ركع قبل القراءة ان كان
عامدا يأثم وان كان ساهيا يجب سجدة السهو فلا وجه لكلام صاحب التسهيل ههنا تدبر وتعديل الاركان
وعند ابي يوسف فرض اعلم ان تعديل الاركان وهو الاستواء قائما بعد الركوع ويسمى قومة والجلسة بين السجدتين
والطمانينة في الركوع والسجود اي القرار فيهما ليس بفرض عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يفترض ذلك
ومقدار الطمانينة مقدار تسبيحة وهو قول الشافعي وفائدة الخلاف تظهر في حق جواز الصلوة بدونه فعندهما
تجوز وعند ابي يوسف لاتجوز واستدل ابو يوسف بحديث الاعرابي وهو قوله صلى الله عليه وسلم حين رآه نقر نقر الديك
قم فصل فانك لم تصل انظر كيف نفى كونه صلوة بترك تعديل الاركان فكان ركنا لان انتفاء غيره لاينفيها ولهما قوله
تعالى اركعوا واسجدوا والركوع هو الانحناء عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت والسجود وضع الجبهة على
الارض فلو الحق التعديل بهما بالحديث المذكور يلزم الزيادة على النص بخبر الواحد وذا لايجوز ولما انسد باب
الحاق التعديل بالركوع والسجود بالفرضية كما قال ابو يوسف والشافعي دخلنا من باب اللحاق بالوجوب فقلنا
انه واجب عملا بالدليلين بقدر الامكان فيكون تعديل الاركان واجبا عند ابي ح ومحمد لكن هذا على تخريج الكرخي
حتى تجب سجدتا السهو بتركه سهوا ويلزم الاثم بتركه عمدا واما على تخريج الجرجاني فالقومة والجلسة والطمانينة
في الركوع والسجود وهي التي تسمى بتعديل الاركان سنة قال صاحب النهاية ثم الطمانينة في الركوع والسجود
سنة ام واجب على قول ابي حنيفة اختلف فيه المشايخ كان ابو الحسن الكرخي يقول انه واجب على قول ابي حنيفة
حتى لو تركه ساهيا كان عليه السهو وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني يقول انه سنة حتى لو تركه ساهيا لا سهو عليه
على قوله كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفيه ايضا ان اختلاف الكرخي والجرجاني في طمانينة الركوع والسجود واما
في الطمانينة المشروعة في الانتقال فالكرخي والجرجاني على انها سنة وليست بواجبة على قول ابي ح ومحمد وقال
صاحب الكافي وعند ابي عبد الله الجرجاني الطمانينة في الركوع والسجود والطمانينة في القومة والجلسة سنة وفرق
الكرخي بينهما فقال الركوع والسجود ركنان مقصودان والطمانينة فيهما شرعت لتكميلهما فيجعل مكملهما واجبا
والانتقال ركن شرع لغيره والطمانينة فيه وهي القومة والجلسة شرعت مكملة للانتقال فيكون سنة ليظهر التفاوت
بين المكملين كما ظهر التفاوت بين الركنين انتهى والقعود الاول مطلقا سواء كان في الرباعية او الثلاثية او النفل او
الفرض وعند محمد وزفر والشافعي ان القعدة الاولى في الرباعي من النفل فرض كذا في المسكين وذكر في الذخيرة
ان القعدة الاولى سنة والثانية واجبة والتشهدان وفي الهداية ان قراءة التشهد في القعدة الاولى سنة وفي الثا
واجبة لكن المص لم يأخذ بهذا وقال والتشهدان لان قوله عم لابن مسعود قل التحيات لله آه لايوجب الفرق بين
قراءة التشهد في الاولى والثانية بل يوجب الوجوب في كليهما قال صاحب الكافي نص على كونهما واجبين في المحيط
ولفظ السلام وعند الشافعي فرض لقوله عم تحليلها التسليم ولنا ما روي انه عم قال اذا قعد الامام في آخر صلوته

نية

ثم احدث قبل ان يسلم فقد تمت صلوته وما رواه لا يدل على الفرضية لانه خبر الواحد المتلقى بالقبول بل يدل على الوجوب
وقد قلنا به وقال محمد سلام الامام يكفي للمقتدي وقالا لا يخرج المقتدي حتى يسلم بنفسه وقنوت الوتر في
الجوهري القنوت الطاعة هذا هو الاصل ومنه قوله تع والقانتين والقانتات ثم سمي القيام في الصلوة قنوتا
وقال صاحب المغرب وهو الطاعة والقيام والدعاء والمشهور هو الاخير وقولهم دعاء القنوت اضافة بيانية
انتهى فيكون معناه دعاء الوتر وهو واجب مطلقا سواء كان في رمضان او في غيره وسواء في النصف الاول
اولا وعند الشافعي في النصف الاخير من رمضان واجب فقط وتكبيرات العيدين اي تكبيرات صلوة العيدين
وقيل قنوت الوتر وتكبيرات العيدين سنة والجهر والاسرار في محله وقيل هما سنتان وسننها رفع اليدين للتحريمة
قيل رفع اليدين في اول الصلوة سنة بلا خلاف ونشر اصابعه لانه عليه السلام كبر ناشرا اصابعه وظن البعض ان
المراد بالنشر التفريج وهو غلط بل المراد به النشر عن الطي يعني يرفعهما منصوبين لا مقبوضين وجهر الامام بالتكبير
والثناء اي قراءة سبحانك اللهم آه والتعوذ والتسمية والتامين بعد الفاتحة سرا متعلق بكل واحد من الاربعة
سواء كان في النفل او في الفرض وسواء كانت جهرية او غيرها وقال مالك يبدا الامام بالفاتحة بلا ثناء ولا تعوذ
ولا تامين وهو رواية عن ابي حنيفة وقال مالك ايضا التسمية ليست بسنة وقال الشافعي يجهر بالتسمية
والتامين في الجهرية ووضع يمينه على يساره تحت سرته وعند مالك يرسل يديه ارسالا وان شاء اعتمد فالارسال
عنده عزيمة والوضع رخصة وعند الشافعي يضع على صدره لقوله تع فصل لربك وانحر اي ضع يديك على صدرك
وهذا التفسير ماثور عن علي رض وكيفية الوضع ان يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى ويحلق بالخنصر
والابهام على الرسغ وقال محمد يضع بحيث يكون الرسغ في وسط الكف وقال ابو يوسف يقبض باليمين رسغ اليسرى الايسر
وتكبير الركوع وقيل واجب وتسبيحه ثلثا والتسبيح فيه ان يقول سبحان ربي العظيم وقال ابو مطيع تسبيح الركوع والسجود
واجب وقال مالك لا تسبيح في الركوع اصلا والرفع منه اي رفع الراس من الركوع وعند الشافعي فرض وفي رواية
عن ابي حنيفة رفع الراس من الركوع والسجود فرض وهو قول محمد واخذ ركبتيه بيديه وتفريج اصابعه وتكبير
السجود وتسبيحه ثلثا والتسبيح فيه ان يقول سبحان ربي الاعلى وقال مالك فرض ووضع يديه وركبتيه على الارض
وقال زفر والشافعي السجود على الاعضاء السبع فرض وهي الوجه واليدان والركبتان والقدمان وافتراش رجله
اليسرى مطلقا سواء كان في القعدة الاولى او الاخرى وقال مالك التورك في القعدتين سنة وقال الشافعي في
الاولى ويتورك في الثانية ونصب اليمنى اي رجله اليمنى مطلقا في قعد في الصلوة خلافا لمالك والشافعي فيهما
والقومة من الركوع والجلسة بين السجدتين وقد عرفت الاختلاف فيهما والصلوة على النبي في القعدة الاخيرة
وعند الشافعي فرض والدعاء اذا فرغ من التشهد للمؤمنين والمؤمنات ولنفسه ولوالديه ان كانا مسلمين وآدابها
نظره الى موضع سجوده في حالة القيام لما روي انه عم كان لا يتجاوز بصره في صلوته موضع سجوده تخشعا
لله تعالى وهو اقرب الى التعظيم من ارسال الطرف يمينا وشمالا واما في الركوع فالى ظهر قدميه وفي السجود الى

ارنبة

ارنبة انفه وفي القعدة الى حجره ولو لم يفعل لا ياثم كما هو حكم الادب هذا في المكتوبة واما في التطوع فالامر سهل
وكظم فمه اي اخذ الشفة السفلى باسنانه عند التثاوب وان تعذر غطاه بيده فيضع ظهر الكف على الفم واخراج
كفيه من كميه عند التكبير اي التكبير الاول لانه اقرب الى التواضع وابعد من التشبه بالجبابرة هذا في الرجال واما
النساء فتجعل يديها في كميها ودفع السعال ما استطاع لانه مع كونه ليس من افعال الصلوة لو كان بغير عذر
يفسدها فيجتنب ما امكن والقيام الى الصلوة عند حي على الصلوة ليتحقق الاجابة وقيل عند حي على الفلاح
والشروع عند قد قامت الصلوة اي شروع الامام والقوم عندما قال المؤذن قد قامت في المرة الاولى لئلا يكذب
المؤذن وقال ابو يوسف لا يشرع ما لم يفرغ المؤذن من الاقامة وقال مالك يشرع اذا اقيم فصل
ينبغي الخشوع في الصلوة لقوله تع قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون وكان صلى الله عليه وسلم اذا
صلى كان بجوفه ازيز كازيز المرجل يقال ازت القدر اذا غلت واذا اراد الدخول فيها اي في الصلوة كبر لقوله تعالى
وربك فكبر ولقوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير هذا وقال المراد بالحذف ان لا ياتي بالمد في همزة الله ولا في باء اكبر
بعد رفع يديه محاذيا بابهاميه شحمتي اذنيه لما روي انه صلى الله عليه وسلم فعل كذا حين كبر ولا يفرج بين اصابعه
كل التفريج ولا يضمها كل الضم انما يفرجها كل التفريج في الركوع ويضمها كل الضم في السجود وما روي انه نشر اصابعه
حين الرفع فالمراد به النشر عن الطي كما ذكرنا دون التفريج كذا قال ابن الملك نقلا عن الهندواني وقيل هما شاء واختار
صاحب الوقاية وقال الشافعي حذاء منكبيه وقال مالك حذاء راسه واخترنا الوسط لان خير الامور اوساطها
وعند ابي يوسف يرفع مع التكبير لا قبله قال صاحب الهداية ويرفع يديه مع التكبير وهو سنة لان النبي عليه السلام
واظب عليه وهذا اللفظ يشير الى مقارنة الرفع التكبير لان كلمة مع للقران وهو المروي عن ابي يوسف والمحكي عن
الطحاوي والاصح انه يرفع ثم يكبر لان فعله اي الرفع نفي الكبرياء عن غير الله تع والنفي مقدم على الاثبات كما في كلمة
الشهادة والمراة ترفع حذاء منكبيها هو الصحيح لان هذا استر لها وروى الحسن بن زياد عن ابي ح انها ترفع
يديها حذاء اذنيها كالرجل لان رفع اليدين انما يكون بكفيها وكفها ليس بعورة فكانت هي والرجل في رفع اليدين
سواء بخلاف سائر الاعضاء ومقارنة تكبير المؤتم تكبير الامام افضل عند ابي ح خلافا لهما فانهما قالا التحرم
بعد تحرم الامام اولى وقيل الخلاف في الجواز اي لو كبر مقارنا التكبير جاز اقتداؤه عنده لا عندهما الا ان يكبر بعده
لهما قوله عليه السلام انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرا فانصتوا واذا ركع فاركعوا الفاء للتعقيب
فلا بد من التاخر وجوبا او ندبا وله ان اذا للظرفية يعني كبروا في زمان يكبر فيه الامام فافاد المعية فوجب القران
في رواية وفي رواية سقط الوجوب للحرج فبقي الفضيلة مع الاولوية هذه عبارة صاحب التسهيل ثم قال اقول
هذه المسئلة تحتمل وجوها اربعة احدها ان يجوز القران والتاخر عند الكل ويكون الخلاف في الاولوية وثانيها
ان يجوز القران والتاخر عند ابي ح ولا يجوز عندهما الا التاخر وهذا ظاهر ما يفهم من بعض شروح المنظومة وثالثها
ان لا يجوز عند ابي ح الا القران ولا يجوز عندهما الا التاخر وهو المذكور في المختلف شرح المنظومة ورابعها ان لا

يجوز

عند ابي ح الّا القران والتاخير انتهى ولو قال بدل التكبير الله اجلّ او اعظم او الرحمن اكبر او
لا اله الّا الله او غيره من اسماء الله تعالى او كبّر بالفارسيّة صحّ وقوله بدل التكبير يدلّ على انّ الاصل التكبير اعلم انّ
الشارع في الصلوة اذا قال الله اكبر كان شارعًا في الصلوة بلا خلاف وكذلك اذا قال الله الاكبر خلافا لمالك وكذلك
اذا قال الله الكبير خلافا له وللشافعي واما اذا قال الله اجلّ او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الّا الله او قال الحمد لله
او سبحان الله او لا اله غيره فقد قال ابو حنيفة اجزاه وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير اي يمكنه ان يقول الله
اكبر او الله الاكبر او الله الكبير لا يجوز وان لم يحسن جاز كما سياتي في المتن ان شاء الله وان افتتح بالفارسيّة مثل
ان يقول خدا بزركست او نام خدا بزركست صحّ مطلقا سواء كان يحسن العربيّة او لا عنده وعندهما لا يصحّ الّا
ان لا يحسن العربيّة وكذا لو قرا بها اي بالفارسيّة عاجزا عن العربيّة عند ابي يوسف ومحمّد وان لم يعجز لم يجز لانّ
القرآن اسم لمنظوم عربيّ على ما نطق به النصّ قال الله تع انّا انزلناه قرآنا عربيّا والمراد بالعربيّ نظمه وامّا المعنى فلا
يختصّ بلغة فثبت انّه متى تغيّر نظمه لم يكن عربيّا ولانّ القرآن معجز والاعجاز في نظمه اي في عباراته التي تشتمل عليها
المصاحف حيث باين اسلوبه لساير اساليب كلام العرب وفي معناه اي ما يدلّ عليه هذه العبارات حيث يشتمل
على الغيوب فان قدر عليهما لم يتأدّ الواجب الّا بهما وان عجز عن النظم اتى بما قدر عليه وهو المعنى كمن عجز عن الركوع
والسجود يصلّي بالايماء وعند ابي حنيفة يصحّ القراءة بالفارسيّة مطلقا سواء عجز او لم يعجز لانّه قال القرآن اسم
للنظم والمعنى الّا انّه لم يجعل النظم ركنا لازمًا في الصلوة واقام العبارة الفارسيّة مقام النظم كما قال صاحباه
في حالة العجز ثمّ انّهم قالوا والاصحّ انّ ابا حنيفة رحمه الله رجع عن هذا القول الى قولهما على ما روى نوح بن مريم
لانّه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف القرآن لانّ الفارسيّة غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون
القرآن لانّه اسم للنظم والمص اختار رجوعه الى قولهما فلهذا ساق هذه المسئلة في صورة الاتفاق كما ترى او ذبح
وسمّى بها فانّ التسمية يجوز بالفارسيّة وساير اللغات اجماعًا لانّ المامور به الذكر قال الله تعالى فاذكروا اسم الله
عليها صوافّ وهو يحصل بكلّ لسان وفي الصلوة النصّ ورد بقراءة القرآن وهو موصوف بانّه عربيّ والحاصل انّ
الافتتاح بالفارسيّة او القراءة بها في الصلوة او التسمية على الذبيحة بها جائزة عند ابي ح رضي الله عنه عجز عن
العربيّ او لا لكن على قوله الاوّل في القراءة في الصلوة وعندهما لا يجوز اذا لم يعجز عن العربيّ الّا في الذبيحة وان عجز
يجوز في الكلّ بالاجماع واما الكلام في الافتتاح فمحمّد مع ابي ح في العربيّة يعني يجوز الافتتاح بكلّ اسم من اسماء الله
تعالى بالعربيّة عند محمّد كما يجوز عند ابي حنيفة ومع ابي يوسف في الفارسيّة يعني اذا افتتح بالفارسيّة لا يجوز عند
محمّد كما لا يجوز عند ابي يوسف الّا اذا كان عاجزًا عن العربيّ وغير الفارسيّة من الالسن مثلها اي مثل الفارسيّة
في الصحيح يعني الصحيح انّ الاختلاف المذكور غير منحصر في اللسان الفارسيّ بل جارٍ في كلّ الالسنة حتّى التركيّة
والروميّة والهنديّة لانّ المعنى لا يختلف باختلاف اللغات وقال ابو سعيد البردعيّ لم يجز بغير الفارسيّة لمزيّتها
على غيرها للحديث المرويّ وهو قوله عم لسان اهل الجنّة العربيّة والفارسيّة الدريّة ولو شرع باللهم اغفر لي

لايجوز

لا يجوز لانّه ليس بتعظيم خالص اذ هو مشوب بحاجته لانّه سؤال وهو غير الذكر والواجب عليه الذكر قال عليه السلام
فيما اثر عن ربّه عزّ وجلّ من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين ثمّ الى ما سبق من خلاف
ابي يوسف اشار المص هنا بقوله وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير لا يجوز الشروع الّا به اي بالتكبير وان كان
لا يحسن التكبير يجوز ولو شرع بقوله اللهم فقد قيل يجزيه لانّ معناه يا الله فيتمحّض ذكرًا وهو قول اهل البصرة وقيل

مطلب معنى لفظ اللهم

لا يجزيه لانّ معناه يا الله امنا بخير اي اقصدنا بخير وهو قول اهل الكوفة فلم يكن تعظيمًا خالصًا بل مشوبًا بحاجته قيل
والاوّل اصحّ بدليل قوله تع واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحقّ من عندك ولو كان معناه يا الله اقصدنا بخير فسد
المعنى وان قال الله صار شارعًا عند ابي ح ومحمّد لانّه تعظيم خالص وان قال الله اقبر صار شارعًا لانّ العرب تبدل
القاف بالكاف كذا في الكافي ولو قال الله اكبار لا يصير شارعًا ولو قال الله اكبر بالكاف الصغير اختلف فيه العلماء
والاصحّ انّه يصير شارعًا ولو افتتح الاخرس والامّي بالنيّة جاز ثمّ يعتمد بيمينه على رسغ يساره تحت سرّته لقوله عم
انّ من السنّة وضع اليمين على الشمال تحت السرّة وهو حجّة على مالك في الارسال وعلى الشافعي في الوضع على الصدر
في كلّ قيام سنّ فيه ذكر وما لا فلا هو الصحيح وهو احتراز عن قول الفضلي واصحابه قال الفضلي انّ السنّة في صلوة
الجنازة وتكبيرات العيد والقومة التي بين الركوع والسجود هو الارسال وقال اصحابه السنّة في هذه المواضع الاعتماد
والصحيح ما قاله شمس الائمّة وهو انّ كلّ قيام فيه ذكر مسنون فالصحيح فيه الاعتماد كما في حالة الثناء والقنوت
وصلوة الجنازة وكلّ قيام ليس فيه ذكر مسنون فالسنّة فيه الارسال فيرسل في القومة عن الركوع وبين تكبيرات
الاعياد وبه كان يفتي شمس الائمّة السرخسيّ وبرهان الائمّة والصدر الشهيد كذا في العناية وقال صاحب
البيانيّة قال اصحاب الفضليّ انّه يعتمد في كلّ قيام سواء كان فيه ذكر مسنون او لا تحقيقًا للخلاف في الروافض لعنهم الله
فانّ مذهبهم ارسال اليد من اوّل الصلوة فنحن نخالفهم من اوّل الصلوة انتهى وعند محمّد في قيام شرع فيه قراءة
فيضع في القنوت وصلوة الجنازة عندهما لانّ فيهما ذكرًا مسنونًا خلافا له اي لمحمّد فانّ عنده الارسال فيهما لانّه
لم يشرع فيهما القراءة ويرسل في قومة الركوع وبين تكبيرات العيد اتّفاقًا لانّه ليس فيهما ذكر مسنون وقراءة
واعترض بانّ في قومة الركوع ذكرًا مسنونًا وهو سمع الله لمن حمده وربّنا لك الحمد واجيب بانّ المراد ذكر مسنون
ممتدّ ويشير الى اعتبار الامتداد قولهم انّما شرع الوضع للخوف عن اجتماع الدم في رؤس الاصابع كما لا يخفى ثمّ يقرا
سبحانك اه وزاد محمّد قوله وجلّ ثناؤك وقال مالك اذا كبّر شرع في القراءة ولا يشتغل بالثناء والتعوّذ والتسمية
ولا يضمّ وجّهت وجهي اه خلافا لابي يوسف فانّه قال يجمع بينه وبين قوله انّي وجّهت اه لانّ الاخبار وردت بهما
فيجمع بينهما ولهما ما روى ابن مسعود رض وانس عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم انّه كان اذا افتتح الصلوة كبّر
وقرا سبحانك اللهم اه ولا يزيد على هذا وما روي من احاديث التوجّه كان في ابتداء الاسلام ثمّ نسخ كما روي
انّه يقول في الركوع ركع لك ظهري وفي السجود سجد لك وجهي فلمّا نزل فسبّح باسم ربّك العظيم جعلوه في ركوعهم
ونزل سبّح اسم ربّك الاعلى جعلوه في سجودهم ونسخ ما كان يقال قبل ذلك فكذلك فيما نحن فيه توفيقا بين الحديثين

وقال الشافعي يقتصر على التوجه ثم يقرأ وقال بعض المتأخرين منهم الفقيه ابو الليث يقرأ اني وجهت الى آخره قبل
التكبير لانه ابلغ في التحريمة ولهذا لقن العوام من الناس هذا الذكر ليقوم مقام النية وليكون عملا بما روي في
الاخبار ومنهم من يقول لا يستحب ذلك لانه يؤدي الى طول المكث المفضي الى ترك المسارعة الى المغفرة وقد روي
انه عليه السلام قال للمتوقفين في شروع الصلوة مالي اراكم سامرين اي متحيرين ثم يتعوذ سرا خلافا لمالك فانه
لا يرى ذلك لما روي عن انس رض قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وكانوا يفتتحون
القراءة بالحمد لله رب العالمين ولنا قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وظاهره
يقتضي ان يكون فرضا كما قال به عطاء الا ان السلف اجمعوا على انه سنة للقراءة اي التعوذ تبع للقراءة
دون الثناء عند محمد لما تلونا من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ فيأتي به المسبوق عند قضاء ما سبق لانه
لا يثني ويقرأ فيتعوذ لا المقتدي لانه يثني ولا يقرأ فلا يتعوذ ويؤخر عن تكبيرات العيد ليتصل به القراءة
وعند ابي يوسف تبع للثناء فيأتي به المقتدي لانه يثني ويقدم على تكبيرات العيد يقول الفقير كان على المصنف
ان يقول ولا يأتي به المسبوق لانه ذكر ثلثة اشياء على قول محمد فالمناسب ذكرها ايضا على قول ابي يوسف
او تركها جميعا ويحيل على فهم السامع فذكر بعضها دون بعض تحكم قالوا التعوذ تبع للقراءة عند محمد وتبع للثناء
عند ابي يوسف وعن ابي حنيفة روايتان في رواية مع محمد وفي رواية مع ابي يوسف والمختار هو الاول ويسمي
سرا اول كل ركعة لقوله عم ثلث يخفيهن الامام التعوذ والتسمية والتأمين ثم روي عن ابي ح انه يسمي في اول
صلوته فحسب وعنه انه يأتي بها في اول كل ركعة وهو قول ابي يوسف ومحمد وهو اقرب الى الاحتياط لاختلاف
العلماء والآثار في كونه آية من الفاتحة والمص اختار الرواية الثانية لا بين الفاتحة والسورة خلافا لمحمد في صلوة
المخافتة يعني قال محمد اذا كان يخفي القراءة يأتي بها بين الفاتحة والسورة كما يسمي قبل الفاتحة لانه اقرب الى متابعة
المصحف واذا كان يجهر لا يأتي بها بين السورة والفاتحة اتفاقا لانه لو اتى بها لا يأتي بها الا مخافتة فيكون سكتة
في وسط القراءة ويختلف نظم القرآن باسرارها مع جهر القراءة وهي آية من القرآن انزلت للفصل بين السور ليست
من الفاتحة ولا من السورة وقال صاحب الكافي قال الشافعي آية من الفاتحة ومن اول كل سورة لانه صلى الله عليه وسلم
قرأ الفاتحة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وعدها آية ولانها مكتوبة في المصاحف بقلم الوحي في مبدأ الفاتحة
وكل سورة وقد امرنا بتجريد القرآن عما ليس بقرآن والاهتمام في ذلك ولا خلاف ان الفاتحة سبع آيات وانما تكون سبع
آيات بالتسمية ولنا انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تع قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال
العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تع اثنى علي عبدي واذا قال
مالك يوم الدين قال مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي نصفين
ولعبدي ما سأل واراد بقوله قسمت الصلوة الفاتحة لانه فسر المقسوم بها وهو كقوله تعالى ولا تجهر بصلوتك اي
بالقرآن في صلوتك ولان القراءة ركن فيها ويعبر عن كل ركن بالصلوة فالبداءة بقوله الحمد لله دليل على ان التسمية

ليست

ليست بآية من اول الفاتحة ولما اختلفت الاخبار لم يثبت كونها منها مع التعارض لان ادنى درجات اختلاف الاخبار
والعلماء ايراث الشبهة والقرآن لا يثبت مع الشبهة لان طريقه طريق اليقين لانه اصل الدين وبه يثبت الرسالة
وقامت الحجة على الضلالة فنعمل بالمثبتة والنافية فنحمل النافية على انها ليست من الفاتحة ولا من رأس كل
سورة والمثبتة على انها من القرآن انزلت للفصل بين السور وكتبت في المصاحف بخط على حدة ليدل على انها
ليست من السورة ودلت الكتابة بقلم الوحي انها من القرآن انزلت للفصل كما يكتب له الابواب وقد اجمع القراء
على ان سورة الملك ثلثون آية ومع التسمية يكون احدى وثلثين وكذا اتفقوا على ان سورة الكوثر ثلث ومع التسمية
اربع آيات انتهى ثم يقرأ الفاتحة وسورة او ثلث آيات لقوله عليه السلام كل صلوة لم يقرأ فيها فاتحة الكتاب
فهي خداج اي ناقصة ومواظبة النبي عم على ضم سورة او ثلث آيات من غير ترك وفي المنية اذا قرأ آية او آيتين
لم يخرج عن حد الكراهة وان قرأ ثلث آيات يخرج لكن لم يدخل في حد الاستحباب واذا قال الامام ولا الضالين امن
هو والمؤتم لقوله صلى الله عليه وسلم اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم
من ذنبه وقال مالك لا يأتي الامام بالتأمين وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام
ولا الضالين فقولوا آمين ولنا انه عليه السلام قال في آخره فان الامام يقولها سرا اي يؤمن الامام والمؤتم
سرا عندنا لما سبق من حديث ثلث يخفيهن الامام ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء كما في خارج الصلوة قال
الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية قيل من مذهب ابي ح ان الامام لا يقولها اصلا لانه داع والداعي لا يؤمن
فكيف يستقيم القول باخفائها واجيب بان ابا حنيفة عرف ان بعض الائمة لا يأخذون بقوله لحرمة قول عمر وعلي
وابن مسعود ففرع الجواب على قولهما كما في باب المزارعة حيث فرع المزارعة على قول من يرى جوازها قال
صاحب العناية والحق ان ذلك غير ظاهر الرواية واما على ظاهر الرواية فان الامام يقولها ويخفيها وهو مذهب
عمر وعلي وابن مسعود والجواب عن قوله والداعي لا يؤمن ان التأمين دعاء باجابة الدعاء الاول ولا فرق في
ذلك بين ان يكون من الداعي او غيره ثم ان المد والقصر فيه وجهان والتشديد خطاء فاحش قال في التجنيس
يفسد بصلوته وقيل عندهما لا يفسد لانه يوجد في القرآن في قوله تعالى ولا آمين البيت الحرام ثم يكبر راكعا وهذا
موافق لما في الجامع الصغير من قوله يكبر مع الانحطاط فانه يقتضي مقارنة التكبير بالركوع وقال بعض المشايخ
ورواية القدوري ثم يكبر ويركع قال صاحب العناية وهذا يقتضي ان يكون التكبير في محض القيام وبه قال بعض
قال الفاضل سعدي افندي لا نم ذلك اذ لا دلالة للواو على الترتيب نعم لا يقتضي المقارنة فالاولى ان يقال يقتضي
ان يجوز التكبير في محض القيام انتهى يقول الفقير ولو قيل ثم يكبر للركوع كما قاله تاج الشريعة وصاحب الاصلاح
لكان اشارة الى القولين جميعا وقال بعضهم ينبغي ان يكون ابتداء التكبير عند اول الخروج من القيام والفراغ
عند الاستواء للركوع لان التكبير للانتقال فيؤتى به مع الانتقال كذا في النهاية نقلا عن المحيط اما التكبير فلانه
صلى الله عليه وسلم كان يكبر عند كل خفض ورفع ومعناه الله اعظم واكبر من ان يؤدي حقه بهذا القدر من العبادة

وقال بعض العارفين انه مأخوذ من تكبير الحجاج في طريق مكة بعد لبس الاحرام كلما هبطوا واديا او علوا شرفا فالخفض
بمنزلة هبوط الوادي والرفع بمنزلة علو الشرف والحجاج يقصدون ظاهر الكعبة والمصلون يقصدون الكعبة
الحقيقية فحصل بينهما مناسبة اي مناسبة ولهذا يكبرون عند كل خفض ورفع وقال بعضهم انه لا يكبر حال ما
يركع وانما يكبر حال ما يرفع راسه من الركوع وهم بنو امية حيث رووا ان رسول الله فعل هكذا ولان التكبير حالة
الانتقال ما شرع مقصودا وانما شرع سنة للاعلام وانما يحتاج الى الاعلام حال رفع الراس من الركوع والسجود
لان القوم لا يعاينون رفع الامام راسه من الركوع والسجود فيحتاج الى الاعلام بالتكبير واما في حالة الخفض
فانهم يعاينون خفضه فاستغني عن الاعلام ومنهم من يقول بانه يقولها في نفس حالة الخفض ولا يجهر لان
التكبير ذكر مسنون والسبيل في الاذكار المخافتة الا بعذر والعذر في حالة الرفع ان لا يعلم القوم بالانتقال ولا
حاجة في حالة الخفض فيخافت واحتج اصحابنا بما روي عن علي وعبد الله بن مسعود وجماعة معهما انه يكبر في كل
خفض ورفع كما روينا والمعنى ان الانتقال من ركن الى ركن في معنى الركن وذلك لانه لا يمكنه تحصيلها بعده من
الركن الا بالانتقال عن الاول وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا فوجب ان يحله ذكر مسنون كما حل سائر
الاركان واما ما رووا من الحديث فنوفق ونقول انه صلى الله عليه وسلم كان يكبر الا انه لم يسمع الراوي وسمع
غيره او نرجح ونقول المصير الى ما روينا اولى لانه اثبت متنا واتفق رواتنا على ان الرجحان للمثبت لا للنافي
واما من قال الجهر لا يحتاج اليه في حالة الخفض قلنا له يحتاج لانه قد يكون خلفه اعمى ولا يعاين خفض الامام
كما يسن الجهر بالتكبيرة الاولى مع رفع اليدين لهذا المعنى يقول الفقير اذا كان خلفه اصم كيف الاعلام له عند الرفع
خصوصا من السجود ان قيل انه نادر نقول الاعمى نادر ايضا ثم انه اعترض على قوله كان يكبر عند كل خفض
ورفع انه يدل على ان ما يفعل عند رفع الراس من الركوع من تسميع الامام وتحميد المقتدي ليس بمشروع ولم يفعل
النبي صلى الله عليه وسلم لانه ما ليس بتكبير واجيب بانه حكاية فعله فلا يعارض قوله وهو قوله اذا قال الامام سمع
الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد او نحمل قوله ورفع على ان المراد بعضه لان كلمة كل لم تباشره يقول الفقير يريد ان
قوله ورفع معطوف على كل لا على خفض بقرينة قوله عم اذا قال الامام سمع الله الحديث فيكون مراده ويكبر عند كل
خفض وعند رفع على ان يكون المراد بعض الرفع والا لكان مناقضا ويعتمد بيديه على ركبتيه ويفرج اصابعه
لقوله صلى الله عليه وسلم لانس اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك ولا يندب التفريج بين الاصابع
الا في هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ بالركب قال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب
ولا الضم بين الاصابع الا في حالة السجود ليقع رؤس الاصابع متوجهة الى القبلة ولان بالضم يكون اقدر على
السجود ولانه يحتاج الى الاعتماد على راحته وعند الضم يكون اقدر على الاعتماد وفيما وراء ذلك يترك على العادة
فلا يتكلف لا للضم ولا للتفريج لانه لا حاجة اليهما وما سبق من نشر الاصابع عند رفع اليدين بين كيفيته فيما
سبق فلا يناقض هذا المحل وكان ابن مسعود واصحابه يقولون بالتطبيق في الركوع وصورته ان يضم احدى

الكفين الى الاخرى ويرسلهما الى فخذيه وراى سعد بن ابي وقاص رضه ابنا له يطبق فنهاه فقال رايت عبد الله
بن مسعود يفعل هكذا فقال رحم الله ابن ام عبد كنا نفعل بهذا ثم نهينا عنه ويبسط ظهره لانه صلى الله عليه وسلم
كان اذا ركع يبسط ظهره حتى لو وضع عليه قدح من ماء لاستقر لكن يشترط ان يكون النصف الاسفل مستويا
لان اهل الاصول قالوا ان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك
الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة غير رافع راسه ولا منكس له لانه عليه السلام كان اذا ركع لا يصوب راسه
ولا يقنعه ويقول ثلثا سبحان ربي العظيم وهو ادناه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه
سبحان ربي العظيم ثلثا قال صاحب الهداية وذلك ادناه اي ادنى كمال الجمع وقال صاحب العناية وانما فسر
قول محمد وذلك ادناه بقوله اي ادنى كمال الجمع جمعا بين لفظي المبسوطين فان شمس الائمة قال في مبسوطه لم يرد بـ
بهذا اللفظ ادنى الجواز انما المراد به ادنى الكمال فان الركوع والسجود يجوز بدون هذا الذكر الا على قول ابي مطيع
تلميذ ابي حنيفة وشيخ الاسلام قال في مبسوطه يريد به ادنى من حيث جمع العدد فان اقل جمع العدد ثلثة وصاحب
الهداية جمع بينهما فقال ادنى كمال الجمع فان قيل المشهور في مثله ادنى الجمع ثلثة فما معنى كمال الجمع فالجواب ان ادنى
الجمع لغة يتصور في الاثنين لانه فيه جمع واحد مع واحد واما كماله فهو الذي يكون ثلثة لان فيه معنى الجمع لغة
واصطلاحا وشرعا فان قيل كمال الجمع ليس بمذكور ولا في حكمه فكيف يرجع الضمير اليه اجيب بانه سبق ذكره دلالة
بذكر الثلث ويستحب الزيادة مع الايتار للمنفرد وان كان اماما فلا يزيد على وجه يمل القوم لئلا يصير سببا للتنفير
المكروه وان نقص عن الثلث جاز ويكره فيما روي عن محمد وقال ابو مطيع تفسد صلوته وجوابه انه يلزم الزيادة
حينئذ على قوله تعالى اركعوا واسجدوا وهي لا تجوز ولو سمع الامام خفق نعلي الجائي في ركوعه فاطاله ليدركه
قال ابو حنيفة اخشى عليه الكفر وعن البلخي انه تفسد صلوته ولا يكفر وعن ابي القاسم ان كان الجائي فقيرا
جاز والا فلا وعن ابي الليث ان عرفه لا ينتظر وان طوله ليدركه لا للتقرب الى الله يكره كذا في الزاهدي ثم يرفع الامام
راسه من الركوع قائلا سمع الله لمن حمده اي قبل الله حمد من حمده فان السماع يستعمل للقبول يقال سمع الامير
كلام فلان اذا قبل والهاء في حمده قيل للسكتة والاستراحة كهاء حاميه وماهيه فلهذا لا يجوز تحريكه وهو المنقول
عن الثقات وقيل كناية ويكتفي الامام به اي لا يقول ربنا لك الحمد وهذا عند ابي ح وقالا يضم اليه ربنا لك الحمد لابي ح
ما وقع في الصحيحين انه عليه السلام قال اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد وهذه قسمة وانها
تنافي الشركة ولهما انه صلى الله عليه وسلم جمع بينهما وغالب احواله الامامة ويكتفي المقتدي بالتحميد اتفاقا من علمائنا
وقال الشافعي كل واحد من الامام والمقتدي يجمع بين الذكرين وهذا بعيد فان الامام يحث من خلفه على التحميد فلا معنى
لمقابلة القوم اياه بالحث بل ينبغي ان يشتغلوا بالتحميد والمنفرد يجمع بينهما في الاصح وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة
ووجهه ما قاله فخر الاسلام انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بينهما وقيل كالمقتدي اي يكتفي المنفرد بالتحميد وهو المذكور
في الجامع الصغير وفي رواية النوادر انه يكتفي بالتسميع لان الامام يأتي بالتسميع والمنفرد امام نفسه لان عليه القراءة

فان معناه لا تطول القراءة قال له رسول الله افتان انت يا معاذ
وكان سفيان الثوري رحمه الله يقول ينبغي للامام
ان يقولها خمسا حتى يتمكن القوم من ان
يقولوا ثلثا كذا في النهاية
صح

كما علي الامام وقول المص في الاصح احتراز عن كونه كالمقتدي في الاكتفاء بالتحميد وعن رواية النوادر وهي الاكتفاء
بالتسميع ثم يكبر ويسجد ويضع ركبتيه ثم يديه ثم وجهه بين كفيه ضاما اصابع يديه محاذية اذنيه لما روي ان
النبي صلي الله عليه وسلم فعل كذلك وقال الشافعي يضع يديه حذاء منكبيه ويبدي ضبعيه لقوله عم ابد ضبعيك
ويروي وابد من الابداد وهو المد والاول من الابداء وهو الاظهار والضبع بفتح الضاد المعجمة وسكون الباء
الموحدة والعين المهملة العضد كذا في المغرب ويجافي بطنه عن فخذيه لان النبي صلي الله عليه وسلم كان اذا سجد
جافي حتي ان بهمة اي ولد الشاة لو ارادت ان تمر بين يديه مرت وقيل اذا كان في الصف لا يجافي كيلا يوذي
جاره ويوجه اصابع رجليه نحو القبلة لقوله صلي الله عليه وسلم اذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه فليوجه من
اعضائه القبلة ما استطاع والمراة تخفض وتلزق بطنها بفخذيها لان ذلك استر لها قال عم المراة عورة مستورة
ويقول سبحان ربي الاعلي ثلثا لقوله صلي الله عليه وسلم واذا سجد احدكم فليقل في سجوده سبحان ربي الاعلي
ثلثا وهو ادناه اي ادني كمال الجمع وقد تقدم بيانه ويسجد بانفه وجبهته لان النبي صلي الله عليه وسلم واظب عليه
وقدم الانف في الذكر مع ان وضع الجبهة اقوي منه في السجدة لان الانف اقرب الي الارض فيضعه اولا فان
اقتصر علي احدهما او علي كور عمامته جاز مع الكراهة اعلم انهم قالوا اذا اكتفي بالانف في السجود يجوز عند ابي ح
مع الكراهة بخلاف الجبهة فان الاكتفاء بها في السجود من غير عذر يجوز باتفاق علمائنا من غير كراهة خلافا
للشافعي لكن المص اقتفي اثر صاحب الكنز وقال فان اقتصر علي احدهما جاز مع الكراهة فيكون في الاكتفاء بالجبهة
كراهة وقال صاحب الدرر بعد ما بين المسئلة نقلا عن البدايع والتحفة فقول صاحب الكنز وكره باحدهما منظور
فيه لكن قال مولانا محمد الواني في تعليقاته علي الدرر لكن تعليل صاحب الايضاح كراهة السجدة بالانف وحده
بقوله والكراهة لترك الاحوط في امر العبادة يعم كليهما انتهي يريد ان في الاقتصار علي الجبهة من غير عذر ترك
الاحوط في امر العبادة كما في الاقتصار علي الانف وقال صاحب العناية والنهاية وان سجد علي الجبهة دون
الانف جاز عندنا وعند الشافعي لا يجوز وان سجد علي الانف دون الجبهة جاز عند ابي حنيفة ويكره ولم يذكر الكراهة
في الاقتصار علي الجبهة ثم ان كور العمامة دورها من كار العمامة وكورها اذا ادارها علي راسها ويقال هذه العمامة عشرة
اكوار وعشرون كورا مثلا ويجوز السجدة عليه اذا وجد حجم الارض وقال الشافعي لا يجوز ولنا ما روي انه صلي الله عليه وسلم
سجد علي كور عمامته قيدنا بوجدان حجم الارض لانه لو لم يجد حجم الارض لا يجوز اتفاقا كذا في ابن الملك وقالا لا يجوز
الاقتصار علي الانف من غير عذر بالجبهة وهو رواية عنه لقوله صلي الله عليه وسلم امرت ان اسجد علي سبعة اعظم وعد
منها الجبهة فيجب ان لا تتادي بوضع الانف مجردا كما لا يتادي بوضع الخد والذقن ولابي حنيفة ان السجود يتحقق
بوضع بعض الوجه لان وضع جميعه غير ممكن لان الانف والجبهة عظمان ناتيان يمنعان وضع جميع الوجه واذا تعذر وضع
الكل كان المامور به وضع البعض الا ان الخد والذقن خرجا بالاجماع اذ التعظيم لم يشرع بوضعهما فبقي الانف والجبهة
يصلح كل منهما محلا للسجود فلو اكتفي بالجبهة جاز فكذلك الانف وهذا لان الانف اما ان يكون محلا للفرض او لا

لا سبيل

لا سبيل الي الثاني لان الفرض ينتقل اليه بالاتفاق عند العذر ولو لم يكن محلا لما انتقل اليه كالخد والذقن بل ينتقل
الي الايماء كما لو كان بهما عذر فتعين الاول ويجوز الاقتصار عليه كالجبهة فان قلت كيف تم الاستدلال لهما
بقوله عم امرت ان اسجد علي سبعة اعظم مع انه لو ترك وضع اليدين والركبتين جازت السجدة بالاجماع وهذه الاعضاء
الاربعة من تلك السبعة فيستقيم لابي حنيفة رح ان يحتج عليهما بجواز ترك الجبهة بهذا الحديث كما جاز ترك هذه
الاعضاء الاربعة لان كلا منها في كونه مامورا به سواء فينقلب القضية قلت الحديث لبيان ان هذه الاعضاء
هي محال السجدة لا غيرها لا لبيان ان وضع هذه الاعضاء السبعة لازم لا محالة والانف غير هذه الاعضاء المذكورة
فيجب ان لا يتادي الفرض بوضع الانف مجردا كما لو وضع الذقن مجردا لان نص الحديث لم يتناوله فلم يكن الانف محلا
للسجدة ويجوز علي فاضل ثوبه ككمه وذيله لانه روي انه عليه السلام صلي في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض
وبردها لان الشيء اذا كان منفصلا لا يمنع السجود فلان لا يمنع اذا كان متصلا اولي وهنا حكاية لطيفة وهي ان
ابا حنيفة كان يصلي علي خرقة وضعها بين يديه يتقي به الحر فمر به رجل وقال يا شيخ لا تفعل مثل هذا فانه مكروه فقال
له ابو حنيفة من اين انت قال من خوارزم فقال ابو حنيفة الله اكبر علم الشريعة يحمل من ههنا الي خوارزم لا من
خوارزم الي ههنا ثم قال له افي مساجدكم حشيش قال نعم فقال له ابو حنيفة فيجوز السجدة علي الحشيش ولا يجوز علي الخرقة
وعلي شيء يجد حجمه ويستقر جبهته عليه لا علي ما لا يستقر وحد الاستقرار ان الساجد ان بالغ لا ينزل راسه اسفل من
ذلك فلا يجوز علي القطن المحلوج والتبن والذرة ونحوها الا ان يجد حجم الارض واذا سجد ورفع اصابع رجليه عن
الارض لا يجوز ولو وضع احدي رجليه دون الاخري في السجدة ذكر في الخلاصة انه يجوز ولم يذكر الكراهة وذكر في فتاوي
قاضي خان الكراهة مع الجواز وعدم الجواز عند ترك وضع الرجلين وذكر الامام التمرتاشي في باب مسائل منثورة من
الجامع الصغير لو لم يضع اليدين والقدمين جاز سجوده كذا في النهاية وان سجد للزحمة علي ظهر من هو معه في صلوته
بان يصليا الظهر مثلا جاز للضرورة واما اذا صلي المسجود عليه غير صلوة الساجد لم يجز وهي تتم بالرفع عند محمد لان
تمام الشيء بانتهائه وانتهاء السجدة برفع الراس وعند ابي يوسف بالوضع لان السجود عن الانخفاض وذا يتم بوضع
عبارة صح
الراس ومن شرط الرفع فقد زاد علي النص وفي الحقايق يفتي بما قال محمد لانه ارفق واقيس وفائدة الخلاف تظهر فيمن
صلي الظهر خمسا ولم يقعد في الرابعة وقام الي الخامسة فقيدها بالسجدة ثم سبقه الحدث فيها لا يمكن اصلاح صلوته
عند ابي يوسف لانه بمجرد الوضع تم الخامسة ففسد فرضه لفوات القعدة الاخيرة عنه ولا بناء علي الفاسد وعند محمد لم
يتم الخامسة حتي يرفع راسه فيتوضا ويعود الي القعدة ويتم الفرض بالقعود وباتمامه بالتشهد والسلام والمراد
من هذه السجدة التي اختلف فيها هي سجدة الصلوة لان سجدة التلاوة علي ظاهر الرواية لا يتم بالوضع اتفاقا حتي
لو تكلم فيها او احدث فعليه اعادتها كذا في الخانية ثم يرفع راسه مكبرا ويجلس مطمئنا الرفع فرض لما ان السجدة
الثانية فرض فلا بد من رفع الراس ليتحقق الانتقال اليها والتكبير سنة قبل مقدار الرفع انه اذا كان الي السجود اقرب
لم يجز لانه يعد ساجدا اذ ما قرب الي الشيء ياخذ حكمه وان كان الي الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فيتحقق السجدة

الثانية وقيل اذا ازايلت جبهته الارض تجري الريح بين جبهته وبين الارض جاز وقال محمد بن سلمة لا يجوز ما لم يرفع
جبهته مقدار ما يقع عند الناظر انه رفع راسه ليسجد اخرى وعن القدوري انه يكتفي بادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع
وجعل شيخ الاسلام هذا اصح وقال لان الواجب هو الرفع فاذا وجد ادنى ما ينبنا وله اسم الرفع بان رفع جبهته كان
مؤديا لهذا الركن ويكبر ويسجد مطمئنا وتكلم مشايخنا في كون الركوع في كل ركعة مرة والسجود مرتين فذهب
الاكثر الى انه توقيفي واتباع للشرع من غير ان يعقل له معنى وقد تعبدنا في الشرع بما لا يعقل له معنى تحقيقا للابتلاء
ومنهم من ذكر لذلك حكمة فقال انما كان السجود مثنى ترغيما للشيطان فانه امر بسجدة فلم يفعل ونحن نسجد مرتين
ترغيما له واليه اشار صلى الله عليه وسلم في سجود السهو فقال ترغيما للشيطان وقيل في السجدة الاولى يشير الى انه
خلق من الارض وفي الثانية يشير الى انه يعاد اليها قال الله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم وقيل حكمته ما روي
في الاخبار ان الله تعالى لما اخذ الميثاق من ذرية آدم عم حيث قال واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
امرهم الله تع بالسجود تصديقا لما قالوا فسجد المسلمون كلهم وبقي الكفار فلما رفع المسلمون رؤسهم رأوا الكفار
لم يسجدوا فسجدوا ثانيا شكرا لما وفقهم الله تعالى على السجود الاول فصار المفروض سجدتين لهذا والركوع مرة
ثم يكبر للنهوض فيرفع وجهه ثم يديه ثم ركبتيه على عكس السجود وينهض قائما من غير قعود يقول الفقير النهوض
القيام فيكون معنى العبارة ويقوم قائما ولا معنى له فالاولى ان يقول وينهض من غير قعود او ويقوم من غير قعود
الا ان يحمل على التجريد ويحمل بمعنى يستوي اي ويستوي قائما وهو بعيد ايضا ولا اعتماد بيديه على الارض بل على
ركبتيه وقال الشافعي يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض لما روي في حديث مالك بن الحويرث
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع راسه من السجود قعد ثم ينهض ولنا حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه وما رواه محمول على فعله حالة الكبر يعني فعل ذلك حين ما كبر واسن على ما روي
انه صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تبادروني بالركوع والسجود فاني قد بدنت بالتشديد اي كبرت وما رويناه محمول
على حالة القدرة فيوفق بين الاخبار من هذا الوجه او يترك الاخبار كلها للتعارض ويعمل بالقياس والقياس معنا
وهو ان هذه قعدة استراحة لانه لا يأتي بها للفصل فان الفصل بالقعدة انما شرع اما بين السجدتين او بين الشفعين
ولا حاجة الى واحد منهما والصلوة ما وضعت لها والثانية كالاولى لانه تكرار الاركان والتكرار يقتضي اعادة
الاول الا انه لا يثني ولا يتعوذ لانهما لم يشرعا الا مرة لان الذي روى صلوة النبي صلى الله عليه وسلم ما رواه الا مرة
ولا يرفع يديه الا في فقعس صمج اراد بالفاء تكبيرة الافتتاح والقاف القنوت والعين العيدين والسين استلام
الحجر والصاد الصفا والميم المروة والعين العرفات والجيم الجمرتين وقال الشافعي يرفع يديه ايضا عند الركوع وعند
رفع الراس منه لما روي في حديث ابن عمر وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذلك ولنا ما روى الطحاوي باسناده
الى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن والمتنازع فيه ليس من تلك المواطن
وما رواه محمول على الابتداء اي انه كان ثم نسخ كذا نقل عن عبد الله بن الزبير روي عنه انه رأى رجلا يصلي في المسجد

الحرام

الحرام يرفع يديه في الصلوة عند الركوع وعند رفع الراس منه فلما فرغ من صلوته قال له لا تفعل فان هذا شيء فعله رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم تركه وفي المسئلة حكاية وهي ان الاوزاعي لقي ابا حنيفة في المسجد الحرام فقال ما بال اهل
العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر رض انه عم
كان يرفع يديه عندهما فقال ابو حنيفة حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رض ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا لابي حنيفة احدثه بحديث الزهري عن سالم
وهو يحدثني بحديث حماد عن ابراهيم فرجح حديثه بعلو اسناده فقال ابو حنيفة اما حماد فكان افقه من الزهري وابراهيم
كان افقه من سالم ولولا سبق ابن عمر رض لقلت بان علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فرجح حديثه بفقه رواته
والمذهب ان الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد فاذا رفع راسه من السجدة الثانية من الركعة الثانية افترش
رجله اليسرى فجلس عليها ونصب يمناه ووجه اصابعها نحو القبلة هكذا وصفت عايشة رضي الله عنها قعود
النبي في الصلوة ولان القعود هكذا يكون اشق على البدن فكان افضل الاعمال وخلاف الشافعي ومالك في القعود
سبق ذكره ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه موجهة نحو القبلة وقرا تشهد ابن مسعود رض وهو التحيات لله
والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله اعلم ان الصحابة اختلفوا في التشهد لعمر رض تشهد ولعبد الله بن عباس
تشهد ولعبد الله بن مسعود تشهد ولعايشة تشهد ولجابر تشهد ولغيرهم ايضا تشهد فاخذ علماؤنا بتشهد ابن
مسعود واخذ الشافعي بتشهد عبد الله بن عباس وتشهده التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك
ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد
ان محمدا رسول الله قال الشافعي الاخذ بما رواه ابن عباس اولى لوجوه اربعة احدها ان فيه زيادة كلمة وهي المباركات
والثاني انه يوافق القرآن على ما قال الله تعالى تحية فيها سلام من عند الله مباركة طيبة والثالث انه ذكر السلام بغير الالف
واللام واكثر تسليمات القرآن مذكور بغير الالف واللام قال الله تع سلام عليكم وقالوا سلاما قال سلام عليه يوم ولد
واشرف الكلام ما وافق القرآن والرابع انه متاخر عن خبر ابن مسعود لان ابن عباس كان صغير السن فكان ينقل
ما تأخر من الشرع واصحابنا قالوا الاخذ بتشهد ابن مسعود رض اولى بوجوه الاول ان ابن مسعود قال اخذ النبي
بيدي وعلمني التشهد كما كان يعلمني سورة من القرآن وقال قل التحيات لله وادنى الامر الاستحباب والثاني ان اللام يفيد
الاستغراق والثالث ان قوله والصلوات والطيبات بالواو على ما قلنا فيصير كل كلام ثناء على حدة لان المعطوف غير المعطوف
عليه وبغير الواو يصير الكل ثناء واحدا بعضه صفة للبعض والرابع تقديم اسم الله تعالى فانه اذا قدم علم الممدوح في ابتداء
الكلام ومتى اخر كان محتملا وازالة الاحتمال باول الكلام كان اولى والخامس انه علق به تمام الصلوة فدل ان التمام
لا يوجد بدونه والسادس ان تشهد ابن مسعود احسن التشهدات اسنادا هكذا قال ائمة الحديث والسابع ان عامة
الصحابة اخذوا بتشهده فانه روي ان ابا بكر رضي الله عنه علم الناس على منبر رسول الله التشهد مثل ما قاله عبد الله

بن مسعود وهكذا روي سلمان الفارسي وابن جابر ومعاوية رضي الله عنهم والثامن ان قوله التحيات عام يتناول كل
قربة الصلوة وغيرها فاذا قال الصلوات بغير الواو صار تخصيصا وبيانا انه اراد بها الصلوات لا غير ومتى ذكرت مع
الواو تبقى الاولى عامة فيكون ابلغ في الثناء فكان اولى والتاسع ان ما قلناه اوفق بالقياس لانه ذكر ممتد مشروع
في احد طرفي الصلوة فيكون الواو من سننه كالاستفتاح اعتبارا باحد الذكرين عن الآخر واما قوله فيه زيادة كلمة
قلنا لو ترجح بالزيادة لترجح تشهد جابر لان فيه زيادة بسم الله الرحمن الرحيم ولان في خبرنا زيادة الواوات وزيادة
الالف واللام وزيادة كلمة في الشهادة وهي قوله عبده واما قوله يوافق القرآن لان فيه المباركات قلنا موافقة القرآن
لا تجعله اولى لان قراءة القرآن تكره في القعدة فكيف يستحب ما يوافقه ولان الله تعالى ذكر تحية مباركة في خطاب الآدميين
واذكار الصلوة كلما بعدت عن خطاب الآدميين كانت اولى واما قوله واكثر التسليمات في القرآن بغير الالف واللام فاحد
الجوابين ما ذكرنا انها تستلزم الموافقة وقد قلنا انها مكروهة والجواب الثاني ان السلام جاء في القرآن بالالف
واللام قال الله تعالى والسلام على يوم ولدت والسلام على من اتبع الهدى يقول الفقير وفيه ان كلامه في الكثرة لا في
اصل المجيء تدبروا واما قوله ان خبرنا متأخر فغلط لانه روى ابو وائل الاسدي عن عبد الله بن مسعود رضه انه قال
كنا اذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا السلام على الله فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوته ذات
يوم ثم اقبل علينا فقال لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله والصلوات والطيبات الخ
وروى الكرخي في حديث ابن مسعود قال كنا نقول في اول الاسلام التحيات الطاهرات المباركات الزاكيات السلام على جبرئيل
والملائكة فدل على ان خبره متأخر عما رواه ابن عباس وقوله لان ابن عباس يروي آخر السنن لصغر سنه ليس بشيء
لان احدا لم يرجح رواية اصاغر الصحابة على اكابرهم ولان ابن مسعود اذا تقدمت هجرته فقد دامت صحبته الى ان قبض
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا كيف ما دارت القضية فما قاله علماؤنا اولى وقد حكي ان ابا حنيفة رحمه الله كان جالسا
بين اصحابه فجاء اعرابي فدخل عليه وقال يرحمك الله ابي الصلوة واوام واوان فقال واوان فقال الاعرابي بارك
الله عليك كما بارك في لا ولا ولم يعرف احد سؤال السائل ولا جواب ابي حنيفة فسألوه عن ذلك فقال سألني في التشهد
اواو او واوان فقلت واوان فدعا لي بالبركة كما بارك في الشجرة الزيتونة لا شرقية ولا غربية وفي المبسوط انما
اخذنا بتشهد ابن مسعود لحسن ضبطه ونقله فان ابا حنيفة قال اخذ حماد بيدي وقال حماد اخذ ابراهيم بيدي وقال
ابراهيم اخذ علقمة بيدي وقال علقمة اخذ ابن مسعود بيدي وقال ابن مسعود اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي
وعلمني التشهد كما يعلمني السورة من القرآن ثم انه قيل في تفسير التحيات التحيات اي العبادات القولية لله تعالى والصلوات
اي العبادات البدنية لله والطيبات اي العبادات المالية لله تعالى وقوله السلام عليك حكاية السلام الذي رده الله تعالى على
نبيه ليلة المعراج وذلك انه لما اثنى النبي عليه تعالى بثلثة اشياء رد الله تعالى عليه في مقابلتها ثلثة اشياء السلام بمقابلة
التحيات والرحمة بمقابلة الصلوات والبركة بمقابلة الطيبات والبركة هي النماء والزيادة كل ذلك من النهاية ولا يزيد على هذا
في القعدة الاولى لقول ابن مسعود رضه علمني رسول الله التشهد في وسط الصلوة وآخرها فاذا كان وسط الصلوة

نهض كما فرغ من التشهد واذا كان آخر الصلوة دعا بعد التشهد لنفسه بما شاء ويقرا فيما بعد الاوليين الفاتحة خاصة
لحديث ابي قتادة رضه ان النبي عليه السلام قرا في الاخريين فاتحة الكتاب وهي اي قراءة الفاتحة افضل وان سبح
او سكت جاز هو الصحيح وروى الحسن عن ابي حنيفة ان القراءة في الاخريين واجبة حتى لو تركها ساهيا يلزمه
سجود السهو وان تركها عمدا اساء والقعود الثاني كالاول يعني انه كما يفترش رجله اليسرى ويجلس عليها
وينصب يمناه في القعود الاول فكذا في الثاني والمراد نفي التورك فيهما لانه استرلها وهو ان تجلس على اليتها
اليسرى وتخرج كلتا رجليها من الجانب الايمن فاذا اتم التشهد فيه اي في القعود الثاني صلى على النبي عليه السلام
وهي سنة عندنا فرض عند الشافعي لقوله تعالى صلوا عليه والامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلوة فكان فيها ولنا
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود بعد ما علمه التشهد اذا فعلت هذا او قلت هذا فقد تمت صلوتك وذلك
لانه علق التمام باحدهما فمن علقه بالصلوة على النبي عم فقد خالف النص على انها ذكر يخافت به فتكون سنة
قياسا على تسبيحات الركوع والسجود واما الجواب عن الآية انه امر بالصلوة على النبي عليه السلام وانه للايجاب
لكن لا نسلم قوله ولا وجوب خارج الصلوة لان عندنا الصلوة على النبي خارج الصلوة في العمر مرة واجبة هكذا قال
الكرخي لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار وفي المحيط قال ابو الحسن الكرخي الصلوة على النبي واجبة على الانسان
في العمر مرة ان شاء فعلها في الصلوة او في غيرها وقال الطحاوي بل الصلوة على النبي كلما سمع ذكر النبي خارج الصلوة
واجب وجعل في التحفة قول الطحاوي اصح واختير في المبسوط قول الكرخي وكيفية الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت
على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد كذا نقل عن عيسى بن ابان وهو موافق لحديث كعب بن عجرة وكان ابن
عباس وابو هريرة يصليان عليه على نحو ما بينا الا انهما كانا يزيدان وارحم محمدا وآل محمد كما رحمت على ابراهيم وعلى
آل ابراهيم انك حميد مجيد وحكي عن محمد بن عبد الله بن عمر انه كان يكره قول المصلي وارحم محمدا وآل محمد وكان يقول هذا نوع
ظن بتقصير الانبياء عليهم السلام فان احدا لا يستحق الرحمة الا بالاتيان بما يلام عليه ونحن امرنا بتعظيم الانبياء
وتوقيرهم ولهذا اذا ذكر نبي لا يقال رحمه الله ولكن يصلى عليه هكذا ذكر شيخ الاسلام في المبسوط وقال كان الدعاء بالتر خم
انما يحسن منا لغير الانبياء لان في الدعاء بالترحم تقصيرا للمدعو له وذكر شمس الائمة السرخسي في المبسوط انه لا بأس
به لان الاثر ورد به من طريق ابي هريرة ولا عيب على من اتبع الاثر ولان احدا لا يستغني عن رحمة الله تعالى وكان الشيخ
ابو الحسن يقول لا بأس به وكان يقول معنى قولنا وارحم محمدا ارحم امة محمد فهو راجع الى الامة كمن جنى جناية وللجاني
اب شيخ كبير فارادوا ان يقيموا العقوبة على الجاني فالناس يقولون للذي يعاقبه ارحم هذا الشيخ بالترحم على ابنه
الجاني ودعا بما شاء مما يشبه الفاظ القرآن وهو مثل ان يقول اللهم اغفر لي ولوالدي ومثل قوله اغفر لابي وفي
المحيط ادع في الصلوة بكل شيء في القرآن وبنحوه نقل عن الشيخ الجليل ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله انه كان يقول
كل دعاء في القرآن اذا دعا المصلي بذلك الدعاء لا يفسد صلوته وكان يقول اذا قال اللهم اغفر لوالدي لا تفسد صلوته

لانه في القرآن وكذلك لو قال اللهم اغفر لابي ولو قال اللهم اغفر لاخي تفسد صلوته وكذلك لو قال اللهم اغفر لزيد او قال
لعمرو تفسد صلوته لانه ليس في القرآن ولو قال اللهم ارزقني من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها لا تفسد
صلوته لان عينه في القرآن ولو قال اللهم ارزقني بقلا وعدسا وبصلا تفسد صلوته لان عين هذا اللفظ ليس
في القرآن والادعية المأثورة قال صاحب العناية يجوز بالنصب عطفا على الفاظ وبالجر عطفا على القرآن انتهى
بقول الفقير ويجوز ان يكون معطوفا على ما في قوله مما يشبه فيكون المعنى ودعا بما شاء من الادعية المأثورة كما قال
صاحب الدرر والمأثور عطفا على ما يشبه القرآن والمأثورة هي المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منها ما روي
عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال علمني يا رسول الله دعاء ادعو به في صلوتي فقال قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما
كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاغفر لي مغفرة من عندك انك انت الغفور الرحيم وكان ابن مسعود رض يدعو
بكلمات منهن اللهم اني اسألك من الخير كله ما علمت منه وما لم اعلم واعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم اعلم
ثم ان الدعاء يكون بعد الصلوة على النبي عليه السلام ليكون اقرب الى الحاجة لا بما يشبه كلام الناس وفسروه بما
لا يستحيل سؤاله من الناس نحو اعطني كذا وزوجني امراة وارزقني فلانة قال بعضهم ان دعا بمثله تفسد الصلوة
وقال الشافعي كل ما ساغ الدعاء به خارج الصلوة لا يفسد الصلوة واحتج بما روي ان النبي عم قال لابن مسعود رض
ثم اختر من الدعاء اعجبه اليك واطيبه ولم يفصل واصحابنا احتجوا بحديث الحكم بن معاوية السلمي رض انه قال بينا
نحن نصلي اذ عطس رجل فشمتته فقلت يرحمك الله الحديث الى ان قال ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس وانما هي للتسبيح والتهليل وقراءة القرآن فكان ما سوى التسبيح والتهليل من الذكر منهيا واما تعلقه
بحديث ابن مسعود رض قلنا هو محمول على الدعاء الذي لا يشبه كلام الناس ثم المفسد انما يفسد اذا لم يقعد قدر
التشهد قبل صدور المفسد واما اذا قعد فصلوته تامة لوجود الخروج بصنعه ثم يسلم عن يمينه قال صاحب النهاية
وفي المبسوط ومن تحرم للصلوة فكانه غاب عن الناس لا يكلمهم ولا يكلمونه وعند التحلل كانه رجع اليهم فسلم عليهم
مع الامام وعندهما بعده وهو رواية عن ابي حنيفة فيقول السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره كذلك والتسليمتان
قول جمهور العلماء وكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم روي ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر والاخذ بقول الصحابة اولى
مما قال به مالك انه يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه لما روت عائشة وسهل بن سعد الساعدي ان النبي صلى الله عليه وسلم
فعل كذلك لان كبار الصحابة كانوا يرونه عليه السلام وعائشة كانت في صف النساء وسهل كان من جملة الصبيان
فيحمل انهما لم يسمعا التسليمة الثانية على ما روي انه عليه السلام كان يسلم الثانية اخفض من الاولى وينوي
الامام بها من عن يمينه ويساره من الحفظة والناس الذين معه في الصلوة من الرجال والنساء رواية المبسوط
تقديم الحفظة ورواية الجامع الصغير تقديم الناس على الحفظة وليس فيهما دلالة على افضلية المقدم لان الواو
لمطلق الجمع اما النية فلانه يجيء سنة فليكن بالنية قياسا على سائر السنن وهكذا اذا سلم خارج الصلوة ينوي

السنة لان الاعمال بالنيات ولا ينوي النساء في زماننا لانهن لا يحضرن الجماعة غالبا والمقتدي كذلك اي ينوي من عن
يمينه ويساره من الحفظة والناس الذين معه في الصلوة وينوي امامه في الجانب الذي هو فيه وفيهما ان حاذاه
لانه من الحاضرين وهو احق منهم لانه احسن اليهم بالتزام صلوتهم صحة وفسادا فان كان الامام في الجانب الايمن
نواه فيهم ولو في الايسر نواه فيهم ولو بحذائه ينويه بالتسليمتين عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة لان الجمع عند
التعارض ممكن فلا يصار الى الترجيح وعند ابي يوسف نواه بالاولى لانه تعارض الجانبان فرجح اليمين والمنفرد
ينوي الحفظة في الجانبين فقط لانه ليس معه سواهم ولا ينوي حظا الغائب وذكر صدر الاسلام في الجامع الصغير هذا
شيء تركه جميع الناس وقال ابن الملك لعمري فقد قال حقا لان النية في السلام صار كالشريعة المنسوخة لا يكاد ينويهم
احد الا الفقهاء وفيهم نظر ثم انهم قالوا ليس المراد بالحفظة الكرام الكاتبين فقط كما زعم بعضهم انه ينوي به
اولئك وهم اثنان واحد عن يمينه يكتب الحسنات وآخر عن يساره يكتب السيئات بل المراد من حضر من الملائكة وقد اختلفت
الاخبار في عددهم روي ابن عباس رضي الله عنه انه قال مع كل مؤمن خمس من الحفظة واحد عن يمينه وآخر عن يساره
يكتب السيئات وآخر امامه يلقنه الخيرات وآخر وراءه يدفع عنه المكاره والبليات وآخر عند ناصيته يكتب ما يصلي على النبي
ويبلغه الى الرسول عليه الصلوات وفي بعض الاخبار مع كل مؤمن ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون واذا اختلفت
الاخبار فينويهم بدون حصر في عدد فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام يؤمن بكلهم ولا يحصرهم في عدد كيلا يخرج
منهم من هو منهم ولا يدخل فيهم من ليس منهم **فصل** لما فرغ من بيان صفة الصلوة وكيفيتها واركانها
وفرائضها وواجباتها وسننها وآدابها ذكر احكام القراءة في فصل على حدة لزيادة احكام تعلقت بها دون سائر
الاركان يجهر الامام بالقراءة في الجمعة والعيدين والفجر واوليي العشائين اداء وقضاء يعني بالعشائين المغرب
والعشاء تغليبا هذا هو المشهور المتوارث المنقول من النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين واعلم ان مراعات
الجهر فيما يجهر فيه والمخافتة فيما يخافت فيه من الصلوات التي تقام بجماعة واجب بالسنة واجماع الامة ونوع من المعنى
الفقهي اما السنة فلما روي عن عبد الله بن مسعود رض انه قال ما اسمعنا النبي عليه السلام اسمعناكم وما سكت
عنا رسول الله سكتنا عنكم يريد به ما جهر فيها بالقراءة جهرنا وما خافت فيها خافتنا واجماع الامة من لدن رسول الله
الى يومنا هذا على الجهر فيما يجهر فيه وعلى المخافتة فيما يخافت فيه وكذا المعنى الفقهي يقتضي ان يجهر بالقراءة في
الصلوات كلها لانها ركن من اركان الصلوة فيجب اظهارها كسائر الاركان الا ان الكفار لما كانوا يلغون في القراءة
ويغلطون في الظهر والعصر فترك الجهر فيهما بهذا العذر ثم هذا العذر وان زال بكثرة المسلمين لكن بقيت المخافتة
فيهما كالرمل في الطواف واما في المغرب والعشاء والفجر فالكفار كانوا متفرقين واكثرهم كانوا نياما فجهر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالقراءة في هذه الصلوات على ما عليه الاصل وبقيت كذلك وصلوة الجمعة يجهر فيها بالقراءة وان كانت
صلوة النهار عجماء لانها انما فرضت بالمدينة وكانت الغلبة بالمسلمين فجهر رسول الله فيها بالقراءة فبقي كذلك سنة
وكذا في الاعياد وخير المنفرد في نفل الليل وفي الفرض الجهري ان كان في وقته يعني اذا اراد المنفرد اداء الجهري تخير

ان شاء جهر لكونه امام نفسه وان شاء خافت اذ ليس خلفه من يسمعه والافضل الجهر ليكون الاداء على هيئة الجماعة
وروي ان من صلي علي تلك الهيئة صلت بصلوته صفوف من الملائكة وقيد بالجهرية لانه لا يتخير في غيرها بل يخافت حتما
وقيد بقوله ان كان في وقته لان المنفرد اذا قضي الجهرية يخافت ولا يتخير حتي قال صاحب الهداية ومن فاتته العشاء
فصلاها بعد طلوع الشمس ان ام فيها جهر كما فعل النبي حين قضي الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة وان كان وحده
خافت ولا يتخير هو الصحيح ولان الجهر يختص اما بالجماعة حتما او بالوقت في حق المنفرد علي وجه التخيير ولم يوجد احدهما
وكذا المنفرد يتخير في نفل الليل اعتبارا بالفرض في حق المنفرد وهذا لانه مكمل له فيكون تبعا للفرض وهذا يدل علي
ان الجهر افضل في حق المنفرد المتنفل بالليل لان الفرض في حق المنفرد كذلك فيكون قوله والافضل الجهر مصروفا اليهما
معا وذكر في المبسوط في افضلية الجهر في المتطوع بالليل حديثا حيث قال ان شاء جهر وهو افضل لما روي عن عائشة
ان النبي صلي الله عليه وسلم في تهجده كان يونس اليقظان ولا يوقظ الوسنان ومر النبي عم بابي بكر رض وهو يتهجد
ويخفي بالقراءة وبعمر رض وهو يجهر بالقراءة وببلال وهو ينتقل من سورة الي سورة فلما اصبحوا سال كل واحد منهم
عن حاله فقال ابو بكر كنت اسمع من اناجيه وقال عمر كنت اوقظ الوسنان واطرد الشيطان وقال بلال كنت انتقل
من بستان الي بستان فقال عم لابي بكر ارفع من صوتك قليلا ولعمر اخفض من صوتك قليلا ولبلال اذا ابتدأت سورة
فاتمها ويخفيان اي الامام والمنفرد حتما فيما سوي ذلك مما عدا التراويح والوتر بعدها بقرينة ذكرهما بعد ذلك فان
الامام يجهر فيهما وادني الجهر اسماع غيره وادني المخافتة اسماع نفسه في الصحيح هذا مختار الهندواني وقال
الكرخي الجهر اسماع نفسه والمخافتة تصحيح الحروف لان القراءة فعل اللسان لا الصماخ والاول اصح لان مجرد حركة اللسان
لا يسمي قراءة بلا صوت اعلم انهم اختلفوا في حد وجود القراءة علي ثلثة اقوال قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
البخاري والشيخ الفقيه ابو جعفر البلخي شرطا لوجود القراءة خروج صوت يصل الي اذنه وبشر المريسي شرط لمعني
القراءة خروج الصوت من الفم وان لم يصل الي اذنه ولكن يشترط ان يكون مسموعا في الجملة حتي لو ادني احد صماخ
اذنه الي فيه وسمع كفي وان لم يسمع القاري والامام الكرخي لم يشترط السماع اصلا واكتفي بتصحيح الحروف ثم المصلي
لا بد له من القراءة فاذا صحح الحروف بلسانه ولم يسمع نفسه لا يجوز صلوته عند الامام ابي بكر والامام ابي جعفر ويجوز
عند الكرخي واختار شيخ الاسلام وقاضيخان وصاحب المحيط قول ابي بكر وابي جعفر وقال شمس الائمة الحلواني
الاصح انه لا يجزيه ما لم يسمع اذناه او اسمع من يقربه واحتج الكرخي بان الكلام فعل اللسان وذلك باقامة الحروف
لا بالسماع فان السماع فعل الاذنين الا يري انه يقال للسامع سمع الكلام ولا يقال تكلم والدليل عليه ان الاصم يسمي
متكلما وان كان لا يسمع فدل ان الكلام فعل اللسان فكان قراءة واحتج من قال لا يجوز ما لم يسمع نفسه بان القراءة
لا توجد وهي ركن من الصلوة ولا تجوز بدونها وذلك لان القراءة كلام وهو عبارة عما يظهر المرء ما في الضمائر ولهذا
قيل اللسان ترجمان القلب وذلك لا يكون الا بصوت مسموع وحروف مفهومة فكما لا يوجد الكلام بدون الحروف وان
وجد صوت مسموع كالحان الطيور فكذا لا يوجد باقامة الحروف بلا صوت كالكتابة لا تسمي كلاما وان وجد اقامة

حروف مفهومة مظهرة لما في الضمير لان الصوت لم يوجد فهذا اولي اما قوله ان الكلام فعل اللسان لا فعل الاذن
قلنا الكلام فعل اللسان لكن مع الصوت واقامة الحروف وكذا كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء
وغيرها يعني اذا قال انت طالق ومعتق ولم يسمع نفسه وقع الطلاق والعتاق عند الكرخي خلافا للهندواني وكذا
اذا جهر بهما وخافت بالاستثناء والشرط بحيث لم يسمع نفسه لم ينفعا في الاستغناء اصلا وتأثرا الي وجود الشرط
عند الكرخي وعند الهندواني يقعان في الحال وعلي هذا التسمية في الذبيحة ووجوب سجدة التلاوة ولو ترك سورة
اوليي العشاء وقرا الفاتحة قضاها اي السورة في الاخريين مع الفاتحة اي مقارنا مع فاتحة الاخريين وجهر بهما
ان ام وهو الصحيح لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وقولنا ان ام احتراز عن المنفرد فانه يتخير وقولنا
وهو الصحيح احتراز عن رواية ابن سماعة عن ابي ح وابي يوسف انه يجهر في السورة فقط ابقاء لكل منهما علي اصله
ولا جمع في ركعة واحدة تقديرا لانها في حكم الركعة الاولي في حق السورة ذكر في الخانية ان من شرع في صلوة يجهر
فيها بالقراءة وليس احد يقتدي به فاختار المخافتة وقرا الفاتحة ثم دخل في صلوته جماعة يجهر بالسورة ان قصد
الامامة ولو ترك فاتحتهما اي فاتحة الاوليين لا يقضيها لانه يقرا الفاتحة في الاخريين فلو قضي فيهما فاتحة الاوليين
يلزم تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع وهذا الي قضاء سورة في الاخريين في الصورة الاولي وعدم قضاء
الفاتحة في الصورة الثانية عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضي واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته
لا يقضي الا بدليل وهو ليس بموجود لان الدليل هو ان يكون ما له مشروعا ليصرفه الي ما عليه والسورة في الاخريين غير
مشروعة ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراءة الفاتحة شرعت علي وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها في الاخريين
تترتب الفاتحة علي السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها علي الوجه المشروع ثم انه
ذكر محمد رضي الله عنه ههنا ما يدل علي الوجوب لانه قال قرا في الاخريين الفاتحة والسورة فيكون بمنزلة الامر بل اكد وفي
الاصل بلفظ الاستحباب حيث قال احب الي ان يقضيهما وفرض القراءة آية سواء كانت من الفاتحة او غيرها عند ابي حنيفة
لان قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن لم يفصل بين آية فما فوقها لان الآية الواحدة قرآن حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر
واما حكما فلانها تحرم قراءتها علي الحائض والجنب فتدخل في اطلاق قوله من القرآن الا ان ما دون الآية خارج بالاجماع
لان المطلق ينصرف الي الكامل والكامل من القرآن ما هو قرآن حقيقة وحكما وما دون الآية وان كان قرآنا حقيقة لكنه
ليس بقرآن حكما حيث جاز قراءته للجنب والحائض ثم على قوله اذا قرا آية قصيرة هي كلمتان او كلمات نحو قوله تع فقتل
كيف قدر ثم نظر وما اشبه يجوز بلا خلاف بين المشايخ واما اذا قرا آية صغيرة هي كلمة واحدة كمدهامتان او آية قصيرة
هي حرف واحد نحو قوله ص ون وق فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يجوز وقيل
ينبغي المكتفي بها ولو قرا نصف آية طويلة كآية الكرسي في ركعة ونصفها في اخري قال بعضهم لا يجوز لانه ما قرا
آية تامة في كل ركعة وعامتهم علي انه يجوز لان نصف مثل هذه الآية تزيد علي ثلث آيات قصار او يعدلها فلا يكون
قراءته ادني من قراءة ثلث آيات قصار وقالا ثلث آيات قصار او آية طويلة وهو رواية عن ابي حنيفة لان المصلي

اثر علي قول ابي حنيفة

مأمور بالقراءة وبما دون هذا القدر لا يسمّي قارئا عرفا فاشبه ما دون الآية وحاصل هذا الاختلاف راجع الي اصل مختلف
فيه وهو انّ الحقيقة المستعملة اولي من المجاز المتعارف عنده وعندهما المجاز المتعارف اولي فما دون الآية القصيرة لم
تتعارف قرآنا لانّه اذا قرأ لم يلدو ثمّ نظر لا يسمّي قارئا للقرآن عرفا لانّ القرآن معجز وهو ليس بمعجز لانّ ادني ما يقع
الاعجاز به سورة او آية تعادلها وقال انّها من القرآن حقيقة واسم القرآن ينطلق علي آية وان قصرت لانّه اسم لمنزل
منظوم خاصّ ولهذا يثبت في حقّها وجوب التّعظيم والكفر بالجحود فكان ينبغي ان تجوز بما دون الآية الّا انّها خرجت
بالاجماع والآية ليست في معناه ولهذا لا يحرم ما دون الآية علي الجنب والحائض بخلاف الآية وسنّتها اي سنّة
القراءة مع الفاتحة واي سورة شاء لما روي انّ النبيّ صلّي الله عليه وسلّم قرأ في صلوة الفجر في السّفر بالمعوّذتين
ولانّ السّفر اثّر في اسقاط شطر الصّلوة فلان يؤثّر في تخفيف القراءة اولي وامّنه بالفتحات الامن والقرار البروج وانشقت
في الفجر ليحصل الجمع بين مراعاة السّنّة في القراءة وبين التّخفيف الحاصل بالسّفر وقد صحّ انّه عليه السّلام قرأ في الفجر في
السّفر امنه سورة التكوير والانفطار وفي العصر والعشاء دون ذلك وفي المغرب بالقصار جدّا كذا في الكافي وفي الحضر
اربعون آية او خمسون يعني سنّتها ان يقرأ في الحضر في حال الاختيار باربعين آية او خمسين في الفجر سوي الفاتحة
والمراد اربعون فيهما في كلّ ركعة عشرون كذا في النّهاية والعناية والكافي ويروي من اربعين الي ستّين ومن ستّين
الي مائة وبكلّ ذلك ورد الاثر لانّه روي ابو برزة الاسلمي انّه صلّي الله عليه وسلّم كان يقرأ في الفجر من السّتّين الي المائة
ويروي انّه عم قرأ سورة ق والذّاريات ويروي انّه عم قرأ سورة المزّمّل والمدّثّر ويروي ايضا سورة الم تنزيل
السجدة وهل اتي علي الانسان والمشايخ وفّقوا بين الرّوايات فقيل الاربعون للكسالي وما بين خمسين الي ستّين
للاوساط وما بين ستّين الي مائة للرّاغبين كالمتهجّدين المستأنسين بالقرآن وقيل ينظر الي كثرة الاشغال وقلّتها
وقيل ينظر الي طول الآي وقصرها وتوسّطها واستحسنوا طوال المفصّل فيهما اي في الفجر وفي الظّهر لانّ الظّهر مثل الفجر
في سعة الوقت واوساطه في العصر والعشاء وقصاره في المغرب والاصل فيه كتاب عمر رضي الله عنه الي ابي موسي الاشعري
ان اقرأ في الفجر والظّهر بطوال المفصّل وفي العصر والعشاء باوساط المفصّل وفي المغرب بقصار المفصّل والمقادير
لا تعرف الّا سماعا فالمنقول عنه كالمرويّ عن النّبيّ عليه السّلام ومن الحجرات الي البروج طوال ومنها الي لم يكن اوساط
ومنها الي الآخر قصار وقيل طواله منها الي عبس واوساطه من كوّرت الي والضّحي والقصار منه الي آخر المصحف
يقول الفقير وعلي هذا دخل الغاية في المغيا في قوله الي عبس دون الاخيرين تدبّر الطّوال بكسر الطّاء جمع طويل والمفصّل
بفتح الصّاد السّبع السّابع سمّي به لكثرة فصوله وهو من سورة محمّد وقيل من سورة الفتح وقيل من سورة ق الي آخر
القرآن كذا في الكافي يقول الفقير فعلي هذا قول المص من الحجرات طوال امّا بتقدير المضاف اي من آخر الحجرات فيكون اوّل الطّوال
سورة ق علي ما ذكره او بالنّظر الي رواية غير رواية صاحب الكافي وكذا الكلام فيما ذكره صاحب الوقاية والدّرر
وفي الضّرورة بقدر الحال يعني يقرأ حالة الضّرورة وهي خوف فوت الوقت وخوف العدوّ وغيرهما من الضّرورات بقدر
ما اقتضاه الحال ثمّ اعلم انّ الامام ينبغي ان ينظر الي حال المقتدين لانّ فيهم المرضي والضّعفاء والشّيوخ فيقرأ بقدر

طاقتهم الا تري الي ما قال رسول الله صلّي الله عليه وسلّم لمعاذ حين شكوا اليه من تطويل القراءة في العشاء افتّان انت
يا معاذ اين انت من سبّح اسم ربّك الاعلي والشّمس وضحيها وامّا اذا كان المقتدون راغبين الي تطويل القراءة فليقرأ
الامام مقدار ما شاء بشرط ان لا يؤدّي الي خروج الوقت ودخوله في المكروه روي انّ ابا بكر الصّدّيق رض قرأ في الفجر
سورة البقرة فلمّا فرغ قال له عمر رض كادت الشّمس تطلع يا خليفة رسول الله فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعمر رض
قرأ في الفجر سورة يوسف فلمّا انتهي الي قوله انّما اشكو بثّي وحزني الي الله خنقته العبرة فركع وسنّ في الوتر ان يقرأ
في الاولي سبّح اسم ربّك الاعلي وفي الثّانية قل يا ايّها الكافرون وفي الثّالثة قل هو الله احد لما روي انّ النّبيّ صلّي الله
عليه وسلّم يفعل كذلك وتطال الاولي علي الثّانية في الفجر فقط يعني اطالة القراءة في الرّكعة الاولي علي الثّانية في الفجر
مسنونة اجماعا ليدرك النّاس الجماعة وعند محمّد في الكلّ لانّ التّطويل في الفجر باعتبار انّه وقت غفلة فيطوّل الاولي
ليدرك النّاس الجماعة وهذا المعني موجود في سائر الصّلوات الّا انّ الغفلة هناك بالاشتغال بالكسب وهناك بالنّوم
لهما انّ الثّانية كالاولي في استحقاق القراءة ولهذا استويا في ضمّ السّورة وصفة الجهر فاستويا في المقدار وانّما تركنا
القياس في الفجر لانّه وقت نوم وغفلة وغيره وقت علم ويقظة والغفلة باشتغالهم بالكسب مضاف الي تقصيرهم
واختيارهم حتّي يعاقب عليه بخلاف النّوم ولهذا لا يعاقب عليه فشرع التّطويل في الفجر دون غيره ثمّ يعتبر التّطويل من
حيث الآي اذا كان بين ما يقرأ في الاولي وبين ما يقرأ في الثّانية تفاوت من حيث الآي وامّا اذا كان بين الآي
تفاوت طولا وقصرا فيعتبر التّفاوت من حيث الكلمات والحروف وبهذا اختلف المشايخ بعضهم قالوا ينبغي ان يكون
التّفاوت بينهما بقدر الثّلث والثّلثين الثّلثان في الاولي والثّلث في الثّانية وفي شرح الطّحاوي قال ينبغي ان يقرأ
في الاولي بثلثين آية وفي الثّانية بقدر عشر آيات او عشرين هذا بيان الاولويّة وامّا بيان الحكم فنقول التّفاوت وان
كان فاحشا بان قرأ في الاولي اربعين آية وفي الثّانية بثلث آيات لا بأس به وبه ورد الاثر وامّا اطالة الرّكعة الثّانية
علي الاولي فمكروهة بالاجماع لكن انّما تكره اذا كانت بثلث آيات فان كان بآية او آيتين لا يكره لانّه عم قرأ في المغرب
بالمعوّذتين والاخري منهما اطول من الاولي بآية قالوا وانّما يكره ذلك في الفرايض دون السّنن والنّوافل لانّ امر التّطوّع
اسهل هذا كلّه اذا كان اماما وامّا اذا كان منفردا قرأ ما شاء لانّ علي الامام ان يراعي حقّ القوم ذكر بكر رحمه الله
الافضل ان يطوّل القراءة اذا كان يصلّي وحده وان كان بجماعة لا يطوّل تيسيرا علي النّاس ولا يتعيّن شيء من القرآن
لصلوة بحيث لا يجوز غيره لاطلاق قوله تع فاقرؤا ما تيسّر من القرآن وكره التّعيين اي تعيين سورة لصلوة لما فيه
من هجر الباقي قال ابن عبّاس ليس شيء من القرآن مهجورا وهذا اذا عيّن سورة لصلوة ولازم علي قراءتها فامّا انّ
يقرأ احيانا فلا وقيل الملازمة انّما تكره اذا لم يعتقد بغيره الجواز او اعتقد بغيره الكراهة وامّا اذا اعتقد الجواز بغيرها
بدون الكراهة وانّما قرأها لانّها ايسر عليه فلا يكره فان قلت ما الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة الّتي قبلها
قلت الفرق بينهما انّ المسئلة الاولي في تعيين السّورة مع اطلاق الصّلوات بان يعيّن سورة في الصّلوات كلّها وهو
احتراز عن مذهب الشّافعيّ فانّه عيّن قراءة الفاتحة لجواز الصّلوات وقال لا يجوز الصّلوة بغيرها من السّور فقلنا انّه

بلفظ الاطلاق فوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن ومعني الثانية يكره ان يعين المصلي شيئا من القرآن مثل الم السجدة
وهل اتي علي الانسان لشيء من الصلوات كالفجر يوم الجمعة لا علي انه لا يجوز بغيرها وهو ايضا احتراز عن مذهب
الشافعي فانه يري ذلك مستحبا لحديث ابن مسعود رض ان النبي صلي الله كان يقرأها في صلوة الفجر فكيف يكون مكروها
قلنا ان في ذلك هجر الباقي وايهام التفضيل بلا دليل وذلك مكروه لقوله تع وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا
هذا القرآن مهجورا ثم اعلم انه يكره للانسان ان يخص لنفسه مكانا في المسجد يصلي فيه لانه ان فعل ذلك يصير
الصلوة له في ذلك المكان طبعا والعبادة متي صارت طبعا كان سبيلها الترك ولهذا كره صوم الابد كذا في النهاية
نقلا عن الامام التمرتاشي ولا يقرأ المؤتم بل يستمع وينصت فالمذهب عند اهل الكوفة انه لا يقرأ في شيء من
الصلوات وعند اهل المدينة منهم مالك يقرأ في صلوة الظهر والعصر ولا يقرأ في صلوة الجهر وعند الشافعي يقرأ
في كل صلوة الفاتحة الا ان في صلوة الجهر او ان قراءة الفاتحة بعد فراغ الامام منها فان الامام ينصت حتي يقرأ
المقتدي الفاتحة واستدل بقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة والمعني فيه ان القراءة ركن من اركان الصلوة فلا
يسقط بسبب الاقتداء ولنا قوله تعالي واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واكثر اهل التفسير علي ان هذا خطاب
للمقتدي وقوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة حدث به ابو حنيفة في مسنده عن عايشة رض
وعن عبد الله بن شداد وعن جابر بن عبد الله لا يقال الحديث معارض بقوله صلي الله عليه وسلم لا صلوة الا بقراءة
لانا نقول سلمنا ان لا صلوة الا بقراءة لكن ليس الكلام فيه وانما الكلام في ان قراءة الامام قراءة له او لا وحديثهم
لا يدل علي نفي ولا اثبات وحديثنا يدل علي ثبوته فقلنا به ومنع المقتدي عن القراءة خلف الامام مروي عن ثمانين نفرا
من كبار الصحابة رضي الله عنهم وقد جمع اساميهم اهل الحديث قال سعد بن ابي وقاص من قرأ خلف الامام فسدت
صلوته والمعني ان القراءة غير مقصودة لعينها بل للتدبر والتفكر والعمل به وحصول هذا المقصود عند قراءة الامام
وسماع المقتدي فاذا اشتغل كل واحد منهم بالقراءة لا يتم هذا المقصود فان قلت التعليل بمعني التدبر والتفكر
انما يصح في صلوة يجهر فيها والخلاف ثابت بيننا وبينه في صلوة يخافت فيها فكيف يوجد هذه الفائدة قلت
اصل القراءة في الصلوة الجهر غير غال علي ما قال الله تع ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا فالاستماع
واجب علي ذلك ثم امر بالمخافتة في صلوة النهار قطعا لمحاكاة المنافقين فبقي الحكم علي الاصل ثم ان المقتدي اذا
قرأ خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها ففيه اختلاف المشايخ قال بعضهم لا يكره واليه مال الشيخ الامام ابو حفص
وبعض مشايخنا ذكروا في شرح كتاب الصلوة ان علي قول محمد لا يكره وعلي قولهما يكره وقال شمس الائمة السرخسي
تفسد صلوته في قول عدة من الصحابة وعن عبد الله البلخي احب ان يملأ فوه من التراب وقيل يستحب ان يكسر اسنانه
قال النبي عليه السلام من قرأ خلف الامام فقد اخطأ الفطرة وان قرأ امامه آية الترغيب والترهيب اعلم ان
ههنا ثلث مسائل مسئلة في المنفرد والجواب فيها انه ان كان في التطوع فهو حسن لحديث حذيفة رض قال صليت
مع رسول الله صلي الله عليه وسلم صلوة الليل فما مر بآية فيها ذكر الجنة الا وقف وسأل الله تع الجنة وما مر بآية فيها

ذكر النار

ذكر النار الا وقف وتعوذ بالله من النار وان كان في الفرض يكره له ذلك لانه لم ينقل عن رسول الله صلي الله عليه وسلم
انه فعل ذلك ولا عن الائمة بعده فكان محدثا وشر الامور محدثاتها ومسئلة في الامام والجواب فيها انه لا يفعل ذلك
اصلا لانه لم ينقل ذلك عن رسول الله صلي الله عليه وسلم ولا عن الائمة بعده ولانه يؤدي الي تطويل الصلوة علي القوم وانه
مكروه ومسئلة في المقتدي والجواب فيها انه يستمع وينصت ولا يشتغل بالدعاء قال الله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له
وانصتوا امر بهما والامر للوجوب والدعاء يخل بالانصات فلا يجوز وقد حفظ ابو حنيفة لسانه في هذا الجواب حيث
لم يقل انه لا يسأل الجنة ولا يتعوذ من النار ولكنه قال يستمع وينصت فيحصل بهذا الجواب ما هو المقصود او خطب
معطوف علي قرأ ولما كان الخطبة قائمة مقام ركعتي الظهر تنزل من حضرها منزلة المؤتم فلا يرد اعتراض الزيلعي في
شرح الكنز علي عطف خطب علي قرأ ولا يمس الحاجة الي ما قاله صاحب الدرر كذا في الاصلاح والايضاح تتبع ثم
انه روي عن ابي هريرة عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغا ومن لغا
فلا صلوة له او صلي علي النبي صلي الله عليه وسلم يعني يستمعون وينصتون ايضا وان صلي الامام علي النبي عم لان
الصلوة علي النبي ليس بفرض واستماع الخطبة فرض فلا يجوز ترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض قال صاحب الهداية
الا ان يقرأ الخطيب قوله تع يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه فيصلي السامع في نفسه لان الخطيب حكي عن الله وعن ملائكته
انه يصلي وانتم يصلون ثم حكي امر الله بذلك بقوله يا ايها الذين آمنوا الآية فكان علي القوم ان يشتغلوا بالصلوة
تحقيقا للمطلب منهم كذا في العناية والنائي والداني سواء قال صاحب الهداية واختلفوا في النائي عن المنبر
والاحوط هو السكوت اقامة لفرض الانصات وقال صاحب العناية اذا كان نائيا عن المنبر بحيث لا يسمع الخطبة فقد
اختلفوا في ان قراءة القرآن اولي ام الانصات روي عن محمد بن سلمة انه قال الانصات اولي وهو اختيار الكرخي واختاره
صاحب الهداية وقال بعضهم قراءة القرآن اولي وهو اختيار الفضلي لان الامر بالانصات انما كان لاجل الاستماع
للتدبر وحيث فات ذلك يقرأ القرآن احرازا للثواب قراءة القرآن ثم اعلم انه كما ينبغي للقوم ان لا يتكلموا لا يتكلم الامام
في خطبته بشيء لانه ذكر منظوم فالتكلم في خلاله يذهب بهاءه وكذا التشميت ورد السلام لا يأتي بهما الا في رواية
رويت عن ابي يوسف فانه يقول رد السلام فرض والاستماع سنة ولكنا نقول رد السلام انما يكون فرضا اذا كان
السلام مشروعا وفي حال الخطبة المسلم ممنوع من السلام فلا يكون رده فرضا كذا في النهاية يقول الفقير كيف يروي
عن ابي يوسف ان رد السلام فرض والاستماع سنة وقد قال صاحب النهاية نفسه وصاحب العناية عينه استماع
الخطبة فرض وذكر الله تع والصلوة علي النبي ليس بفرض فلا يجوز ترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض مطلقا من غير
ان يذكر ان الاستماع سنة في رواية عن ابي يوسف تتبع اللهم الا ان يحمل علي اختلاف الروايتين عن ابي يوسف
لكنه لم يجد في الكتب التي عندنا وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله انه قال اذا كان لرجل ورد من القرآن
والدعوات فسلم عليه رجل في حال ورده له ان لا يرد وكذا لو سلم علي المدرس في حال تدريسه له ان لا يرد وكذا لو سلم
المكدي علي انسان له ان لا يرد لان مقصوده المال دون افشاء السلام وفي مبسوط شيخ الاسلام روي عن عبد الله بن

مطلب من المواضع التي لا يجب رد السلام منها صاحب الورد

عمر رض انه سمع رجلا يقول لصاحبه والامام يخطب متى تخرج القافلة فقال لصاحبه انصت فلما فرغ قال للذي قال
انصت اما انت فلا صلوة لك واما صاحبك فحمار فقد حرم الكلام بالامر بالمعروف وان كان فرضا لئلا يفوتهم
فرض الاستماع فلان يحرم ما هو من كلام الناس اولى كذا في النهاية **فصل** الجماعة سنة مؤكدة اي سنة
قوية تشبه الواجب في القوة حتى استدل بمعاهدتها على وجود الايمان بخلاف سائر المشروعات وهي التي تسميها
الفقهاء سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة واشار الى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الجماعة من سنن
الهدى لا يتخلف عنها الا منافق وليس المراد بالمنافق المنافق المصطلح وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الايمان
والا لكانت الجماعة فريضة لان المنافق كافر ولا يثبت الكفر بترك غير الفريضة ولا يثبت بترك الفريضة من غير استحلال
والجماعة من خصائص دين الاسلام فانها لم تكن مشروعة في دين من الاديان سوى دين الاسلام والاصح لقول
من يجعلها فرض عين كاحمد واصحاب الشافعي ويقول لو صلى وحده لم تجز صلوته ولا لقول من يقول انها فرض
كفاية كاكثر اصحاب الشافعي والكرخي والطحاوي لانهم يستدلون باية مأولة وهي قوله تعالى واركعوا مع الراكعين
او بخبر واحد وهما لا يفيدان الفرضية كذا في العناية ووقع في النهاية تفصيل متعلق بها ان شئت فراجعه
واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة اي بالفقه والشريعة اذا كان يحسن من القراءة ما يجوز به الصلوة ثم
اقرؤهم وعند ابي يوسف بالعكس يعني اولاهم بها عنده اقرؤهم لكتاب الله اي اعلمهم بالقراءة ثم اعلمهم بالسنة
لان القراءة ركن في الصلوة لا بد منها والحاجة الى العلم انما تكون اذا نابت نائبة اي اذا عرض عارض لكن قد يعرض
وقد لا يعرض ونحن نقول القراءة مفتقر اليها لركن واحد والعلم يحتاج اليه لسائر الاركان والخطاء المفسد للصلوة
لا يعرف الا بالعلم والمصلح لها كذلك وقوله صلى الله عليه وسلم يؤم القوم اقرؤهم بكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم
بالسنة وان كان فيه الاعلم متاخرا الا انه ما قال الا ان الاقرأ في الصدر الاول كان هو الاعلم لانهم كانوا يتلقون
القران باحكامه على ما روي ان عمر رضي الله حفظ سورة البقرة في ثنتي عشرة سنة فالاقرأ فيهم يكون اعلم البتة
ولا يوجد في ذلك العصر اقرأ غير اعلم فلذلك قدم في الحديث الاقرأ كانه صلى الله عليه وسلم قال يؤم القوم اقرؤهم الذي
هو اعلمهم فان كانوا سواء فاعلمهم من غير ان يكون اقرأ ولا كذلك في زماننا لانه قد يكون الرجل ماهرا في القراءة
ولا حظ له من العلم فقدمنا الاعلم لكن بشرط ان يحسن من القراءة ما يجوز به الصلوة ثم اورعهم لقوله صلى الله عليه وسلم
ملاك دينكم الورع وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي ثم اسنهم لان اكبرهم سنا يكون
اعظمهم حرمة عادة ورغبة الناس في الاقتداء به اكثر ثم احسنهم خلقا اي احسنهم معاشرة مع الناس روي
اوس عن ابي مسعود الانصاري البدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليؤم القوم اقرؤهم بكتاب
الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا سواء فاكبرهم سنا فان كانوا
سواء فاحسنهم خلقا فان كانوا سواء فاصبحهم وجها اي احسنهم وجها قالوا المراد منه اكثرهم صلوة بالليل
لما روي انه عليه السلام قال من كثر صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار قال صاحب الدرر ثم الاشرف نسبا ثم

الانظف

الانظف ثوبا لان في هذه الصفات تكثير الجماعة وان استووا في هذه الصفات يقرع او الخيار الى القوم كذا في معراج
الدراية وقال بعضهم صاحب البيت اولى بالامامة ويكره امامة العبد لانه لا يتفرغ للتعلم وقال الشافعي
لا يترجح الحر عليه اذا استويا في القراءة والعلم والورع لقوله صلى الله عليه وسلم اسمعوا واطيعوا ولو امر عليكم عبد
حبشي اجدع والجواب ان تقديمه يؤدي الى تقليل الجماعة لان الناس يستنكفون عن متابعته والمراد بالحديث
الامارة والاعرابي لان الغالب فيه الجهل وهو الذي يسكن البادية عربيا كان او عجميا والاعمى لانه لا يتوقى النجاسة
ولا يهتدي الى القبلة بنفسه ولا يقدر على استيعاب الوضوء غالبا والفاسق لانه لا يهتم بامر دينه والمبتدع اي
صاحب هوى لا يكفر به صاحبه حتى لو كفر به لم يجز اصلا وولد الزنا لانه ليس له اب يؤدبه ويعلمه فيغلب عليه الجهل
ولان في تقديم هؤلاء تنفير الجماعة فيكره ثم الفاسق اذا كان يؤم وعجز القوم عن منعه تكلموا قال بعضهم في صلوة
الجمعة يقتدي به ولا يترك الجمعة بامامته واما في غير الجمعة من المكتوبات فلا بأس بان يتحول الى مسجد آخر ولا يصلي خلفه
ولا يأثم بذلك وان تقدموا جاز اما الجواز في العبد فلما روي عن ابي سعيد مولى ابي اسيد قال عرست وانا عبد فدعوت
رهطا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم ابو ذر فحضرت الصلوة فاراد ابو ذر ان يؤم بالقوم فقالوا انؤم
في بيت غيرك فقدموني وصليت بهم واما في الاعرابي فلان الله تعالى اثنى على بعض الاعراب بقوله ومن الاعراب
من يؤمن بالله واليوم الاخر لكن غيره اولى لانه ذم بعضهم بقوله الاعراب اشد كفرا ونفاقا واما في الاعمى فان النبي عم
استخلف ابن ام مكتوم على المدينة مرة وعتبان بن مالك مرة وكانا اعميين والبصير اولى لانه قيل لابن عباس رض
بعدما كف بصره الا تؤمهم قال وكيف اؤمهم وهم يسووني الى القبلة وفي مبسوط شيخ الاسلام وهذا اذا كان
من البصراء من هو افضل منه واما اذا لم يكن غيره افضل منه فانه يؤم ويكون اولى الا ترى ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم استخلف ابن ام مكتوم بالمدينة حين خرج في غزوة تبوك لانه لم يكن احد افضل منه وكذلك جابر وعتبان بن
مالك يؤمان بعدما كف بصرهما واما في الفاسق فلان كبار الصحابة كعبد الله بن عمر وانس بن مالك وغيرهما من الصحابة
وكذلك التابعون كانوا يصلون خلف الحجاج صلوة الجمعة وغيرها مع انه كان افسق اهل زمانه حتى قال الحسن قال
عمر بن عبد العزيز لو جاءت كل امة بخبيثاتها وجئنا بابي محمد لغلبناهم يعني الحجاج وروي ان الحجاج كان يخطب
يوم الجمعة فاطال الخطبة حتى كاد يدخل وقت العصر فقام ابن عمر رض وقال اقصر يا مكثار الزلل الا انكم كالزمني
فلما فرغ الحجاج من صلوته دعا ابن عمر رض ليقتله فقال اما تخشى الله ان يسلطني على مالك فآخذه او على دمك فاهريقه
او على نفسك فامر بها فقال ابن عمر رض اما يكفيني اني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر
والآن اصلي خلفك وانت من افسق الناس فثبت ان امامة الفاسق جائزة واما جوازه في المبتدع وولد الزنا
والفاسق ايضا فلقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر وقد ساقه صاحب الهداية دليلا لجواز الاقتداء
في الكل ووجهه مبين في الشروح ويكره تطويل الامام الصلوة لقوله صلى الله عليه وسلم من ام قوما فليصل بهم
صلوة اضعفهم وروي انه صلى الله عليه وسلم قرأ بالمعوذتين في صلوة الفجر يوما فلما فرغ قالوا اوجزت قال سمعت

بحاد صبي فخشيت على امته ان تفتتن فدل هذا ان الامام ينبغي ان يراعي حال قومه وكذا جماعة النساء وحدهن لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم لما ان امامهن ان تقدم عليهن يكون زيادة الكشف وان توسط يكون ترك مقام الامام الذي هو التقدم وكل واحد منهما حرام فان فعلن يقف الامام وسطهن لان عايشة رض فعلت كذلك ولان في التقدم زيادة الكشف وبعض الشراهون من بعض كالعراة جمع عار فانهم اذا صلوا لم يتقدمهم امامهم ذكر شيخ الاسلام ان العراة اذا كانوا جماعة يصلون وحدانا قعودا يومون ايماء فلا يصلون بجماعة لانهم لا يتوصلون الى اقامة الجماعة الا بعد ارتكاب امر مكروه لان الامام منهم يحتاج الى ان يقوم وسطهم متى صلوا بجماعة كيلا يقع بصرهم على عورته وهذا امر مكروه والجماعة سنة وترك ما هو سنة اولى من ارتكاب ما هو مكروه وهذا عندنا وقال الحسن البصري انهم يصلون جماعة لانهم يتوصلون الى اقامة الجماعة من غير ارتكاب مكروه بان يقدموا امامهم ويغضوا ابصارهم عن عورة الامام الا انا نقول انهم يحتاجون الى ان يغضوا ابصارهم متى يقدمون وانه مكروه حالة الاختيار كقيام الامام وسط الصف فصح انهم لا يتوصلون الى اقامة الجماعة الا بعد ارتكاب امر مكروه ولا يحضرن الجماعات لما فيه من خوف الفتنة الا العجوز في الفجر والمغرب والعشاء لان الفسقة يجتمعون في الظهرين والجمعة وفرط شبقهم قد يحملهم على رغبة العجايز وفي الفجر والعشاء ينامون وفي المغرب بالطعام مشغولون والجبانة متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره وهذا عند ابي ح وجوز احضورها اي العجوز في الكل اي في كل الصلوات لان الجماعة مشروعة في حقهن كما في الرجال والفتنة معدومة لان العجايز غير مرغوب فيها فلا يكره ولابي حنيفة ان احتمال الفتنة قائم لان المنتقبة لا تعرف انها عجوز ام لا مع ان فرط الشبق حامل كما ذكرنا قال صاحب الكافي والفتوى اليوم على الكراهة في كل الصلوات لظهور الفساد ومتى كره حضورهن المسجد للصلوة لان يكره حضور مجالس الوعظ خصوصا عند هولاء الجهال الذين تحلوا بحلية العلماء اولى ذكره فخر الاسلام انتهى ومن صلى مع واحد اقامه عن يمينه لانه عم صلى بابن عباس فاقامه عن يمينه ولا يتاخر عن الامام في ظاهر الرواية وعن محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام وان كان المقتدي اطول فوقع سجوده امام الامام لم يضره لان العبرة لموضع الوقوف لا لمكان السجود وان صلى في يساره او خلفه جاز وهو مسيء فيهما في الاصح لمخالفة السنة ويتقدم على الاثنين فصاعدا وعن ابي يوسف يتوسطهما لان ابن مسعود رض صلى بعلقمة والاسود في بيته وقام وسطهما ولنا انه عم صلى بانس ويتيم فاقامهما خلفه وام سليم وراءهما والمراة في حكم الاصطفاف كالعدم حتى لو كان خلفه رجل واحد وامراة يقوم الرجل بحذاء الامام كما لو لم تكن معه امراة فالاثر دليل الاباحة والخبر دليل الافضلية وان كان القوم كثيرا وقام الامام وسط الصف او قام في ميمنة الصف او ميسرته فصلوتهم تامة وقد اساء الامام اما جواز صلوة الامام فلانه كالمنفرد فيما يصلي وصلوة المؤتمين ايضا جائزة لانهم ما تقدموا امامهم الا ان الامام يكون مسيئا لانه ترك السنة من كل وجه بغير عذر وهي التقدم على القوم في الصورة الاولى والقيام بازاء وسط الصف في الصورة الثانية الا ترى ان المحاريب ما نصبت

الا في وسط

الا في وسط المساجد وهي عينت لمقام الامام كذا في النهاية ويصف الرجال ثم الصبيان ثم الخناثى ثم النساء لقوله صلى الله عليه وسلم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى وتقدم الصبيان على الخناثى والنساء لان الصبيان تابعة للرجال لاحتمال رجوليتهم واحتمال كون الخناثى اناثا وتقديم الخناثى لاحتمال كونهم ذكورا والخناثى بفتح الخاء والثاء جمع الخنثى كالحبالى جمع الحبلى فان حاذته مشتهاة في صلوة مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حائل فسدت صلوته ان نوى امامتها قيل في حد المحاذات المفسدة هي محاذاة المراة المشتهاة حالا او ماضيا الرجل في صلوة مطلقة مشتركة تحريمة واداء وقد استويا في المكان وليس بينهما حائل وقد نوى امامتها شرطنا المحاذاة مطلقا ليتناول كل الاعضاء او بعضها فانه ذكر في الخلاصة محالا على فوائد القاضي ابي علي النسفي حد المحاذاة ان يحاذي عضو منها عضوا من الرجل حتى لو كانت المراة على الظلة ورجل بحذائها اسفل منها ان كان يحاذي الرجل شيئا منها تفسد صلوته وجعلنا المراة مطلقة لتناول الاجنبية والمحرم والحليلة والصغيرة المشتهاة وجعلنا المشتهاة اعم من ان تكون حالا او ماضيا لتناول الكبيرة التي تنفر عنها الرجال لما انها كانت مشتهاة فيما مضى وذكر في المحيط ونعني بالمراة من يكون ممن يصح منها الصلوة حتى ان المجنونة اذا حاذت الرجل لا تفسد صلوة الرجل وان كانت بالغة مشتهاة لانه لا يصح منها الصلوة والصبية التي تعقل الصلوة اذا كانت لا تشتهي فحاذت الرجل لا تفسد صلوته وشرطنا الصلوة المطلقة ليقع الاحتراز عن صلوة الجنازة حتى لا تفسد محاذاة الرجل فيها وشرطنا كون الصلوة مشتركة بينهما تحريمة واداء ونعني بالاشتراك في التحريمة ان يبني احدهما تحريمته على تحريمة الآخر او بنيا تحريمتهما على تحريمة ثالث وبالاشتراك في الاداء ان يكون احدهما اماما للآخر فيما يؤديانه او يكون لهما امام فيما يؤديانه اما حقيقة كالمقتديين واما حكما كاللاحقين يعني رجل وامراة اقتديا برجل فسبقهما حدث فتوضا وبنيا وقد فرغ الامام فحاذت المراة الرجل فسدت صلوة الرجل لان اللاحق وان لم يكن له امام حقيقة فله امام حكما فانه التزم ان يؤدي جميع صلوته خلف الامام فاذا سبقه الحدث وبنى يجعل كانه خلف الامام حتى يثبت له احكام المقتدين كحرمة القراءة ونحوها بخلاف المسبوق وهو الذي ادرك آخر صلوة الامام فانه لم يلتزم اداء الكل خلف الامام فهو في اداء ما لم يدركه مع الامام منفرد حتى يجب عليه القراءة فالمسبوقان وان كانا مشتركين في التحريمة اذ بنيا تحريمتهما على تحريمة الامام فليسا مشتركين اداء فان حاذت امراة رجلا في اداء ما سبقا لم يفسد صلوة الرجل لعدم الاشتراك في الاداء ووقع في صدر الشريعة هنا ابحاث الطلب منه وشرطنا كون مكانهما متحدا حتى لو كان الرجل على الدكان والمراة على الارض والدكان قدر قامة الرجل لا يتحقق المحاذاة وتجوز صلوته قال صاحب النهاية وهذا الشرط وان كان يفهم من ذكر المحاذاة ولكن المشايخ اوردوها انتهى وشرطنا ان لا يكون بينهما حائل حتى اذا كان بينهما حائل مثل مؤخرة الرحل او فوقها لا توجب فساد صلوته وان كانا في مكان واحد وشرطنا ان ينوي الامام امامتها حتى ان لم ينو امامتها لا يصح اقتداؤها فلا تفسد المحاذاة صلوة الرجل وانما فسد صلوة الرجل بالشرائط المذكورة عندنا استحسانا والقياس ان لا تفسد

قياسًا على صلوتها لان المحاذات تقوم بهما ولو كانت علة الفساد وهي قائمة بها ايضا لكان الحكم وهو الفساد ثابتا في حقها ايضا اذ الاستواء في العلة يقتضي الاستواء في المعلول فلما لم يفسد صلوتها دل هذا على انها ليست بمفسدة لصلوته وبه اخذ الشافعي وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم اخروهن من حيث اخرهن الله فحيث للمكان ولا مكان يجب على الرجل تاخيرها عنه الا مكان الصلوة واذا لم يؤخرها فقد ترك فرضا خوطب فتفسد صلوته والمخاطب بالتاخير الرجل لا المراة فهو المخصوص بالفساد لانه التارك لفرض المقام ولا تدخل في صلوته بلا نية اياها وقال زفر تدخل كما كان يدخل الرجل وان لم ينو الامام لنا ان اقتداءها ان صح بلا نية يلزمه فساد صلوته اذا حاذته فيكون الزاما عليه بدون الالتزام منه بخلاف الرجل لانه لا يلزم بالامام باقتدائه شيء وفي الخلاصة ان اقتداءها بلا نية الامام في الجمعة والعيدين جائز لانها لا تتمكن من الوقوف بجنب الامام للازدحام ولا تقدر ان تؤديهما وحدها كذا في ابن الملك يقول الفقير فعلى هذا يكون في دليلنا شيء تدبر حتى يظهر لك وفسد اقتداء رجل بامراة لما روينا آنفا من قوله عليه السلام اخروهن الحديث او صبي لانه متنفل ولا يجوز اقتداء المفترض به ولان الامام ضامن بالحديث والصبي لا يصلح ضامنا الغلس فكيف منه ضمان صلوة المقتدي وفيه خلاف الشافعي لان اقتداء المفترض بالمتنفل يجوز عنده وقال مشايخ بلخ يصح اقتداء البالغ بالصبي في التراويح والسنن المطلقة كذا في الهداية وقال صاحب العناية والنهاية يعني بالسنن المطلقة السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيد بن على احدى الروايتين والوتر عندهما وصلوة الكسوف والاستسقاء عندهما وطاهر بمعذور لانه اقوى حالا منه قال يعقوب باشا نقلا عن التبيين وكذا لا يجوز اقتداء معذور بمعذور ان اختلف عذرهما وان اتحد جاز وقارئ بامي ومكتس بعار وغير موم بموم ومفترض بمتنفل لان في كل منها بناء القوي على الضعيف وذا لا يجوز او بمفترض فرضا آخر لانتفاء الاشتراك والاقتداء شركة وموافقة وعند الشافعي يصح في جميع ذلك لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة وعندنا معنى التضمن مراعى فان قيل قد صح ان معاذا كان يصلي العشاء مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم يرجع فيصليها بقومه في بني سلمة وكان صلوة قومه فرضا وصلوته نفلا اجيب بان ذلك لا يلزم لان معاذا جاز ان يكون ينوي مع النبي صلى الله عليه وسلم نفلا ويصلي مع قومه الفرض ويصح اقتداء المتنفل بالمفترض ويجوز اقتداء غاسل بماسح لان الخف مانع من سراية الحدث الى الرجل وما على الخف طهر بالمسح ومتنفل بمفترض لانه اضعف حالا وبناء الاضعف على الاقوى جائز لانه يحتاج الى نية اصل الصلوة وهو موجود في حق الامام بخلاف العكس لان المفترض يحتاج الى نية الصلوة والى نية الفرض وانه معدوم في المتنفل وموم بمثله لاستوائهما في الحال الا ان يومي المؤتم قاعدا والامام مضطجعا لان القعود معتبر فيثبت به القوة وقائم باحدب اي المنحني لاستواء حالهما لانه يسمى قائما عرفا وكذا اقتداء المتوضي بالمتيمم اي يجوز عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة قال يعقوب باشا يعني المتوضي الذي ليس معه ماء وانما قيدناه به لانه لو كان معه ماء لا يجوز اقتداؤه بالمتيمم والقائم بالقاعد لانه روي انه صلى الله عليه وسلم كان آخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قيام خلافا لمحمد فيهما اي في اقتداء المتوضي بالمتيمم والقائم بالقاعد لانه قال التيمم طهارة ضرورية والطهارة بالماء اصلية وقال ايضا حال القائم اولى فلا يجوز اقتداؤه بالقاعد وهو القياس وان علم ان امامه كان محدثا اعاد لقوله عم ايما رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابته اعاد واعادوا ولان صلوة الماموم متعلقة بصلوة الامام صحة وفسادا ولهذا المعنى يلزم الماموم سهو الامام ويكتفي بقراءته فاذا كانت صلوته متعلقة بصلوته تفسد بفسادها وعند الشافعي لا يعيد لانه تابع له في الموافقة لا في الصحة والفساد وان اقتدى امي وقارئ بامي فسدت صلوة الكل عند ابي حنيفة اما صلوة القاري فلانه ترك القراءة مع القدرة عليها واما صلوة الاميين فلانهما لما رغبا في الجماعة وجب ان يقتديا بالقاري ليكون قراءته قراءة لهما فتركا القراءة التقديرية مع القدرة عليها وقالا صلوة القاري فقط اي تفسد صلوته لا صلوة الاميين لان احدهما امي ام اميا مثله فصلوته صحيحة ولو استخلف الامام القاري اميا في الاخريين فسدت لان كل ركعة صلوة فلا تخلى عن القراءة اما تحقيقا او تقديرا ولا تقدير في حق الامي لانعدام الاهلية فتخلو الاخريان عن القراءة تحقيقا وتقديرا وقال زفر لا تفسد لتادي فرض القراءة ثم اعلم ان الماموم ثلثة انواع مدرك ولاحق ومسبوق فالمدرك من ادرك اول الصلوة مع الامام وصليها معه الى آخرها واللاحق من ادرك اولها وفاتته من آخرها بسبب الحدث او النوم فيها والمسبوق من ادرك آخرها وفاتته من اولها ويقضي المسبوق ما فاتته بقراءة واللاحق بغير قراءة والمقتدي عام كالماموم

باب الحدث في الصلوة

لما ذكر احكام السلامة عن العوارض في الصلوة انفرادا وجماعة لانها هي الاصل ذكر في هذا الباب ما يعرض لها من العوارض ويمنع من المضي من سبقه حدث في صلوة اي عرض له حدث بلا اختيار انصرف من غير مكث وتوضأ وبنى وانما قلنا انصرف من غير مكث لانه لو مكث ثم توضأ يلزم اداء جزء من الصلوة مع الحدث فتبطل والقياس ان يستقبل وهو قول الشافعي لان الحدث ينافيها والمشي والانحراف يفسدانها فاشبه الحدث العمد ولنا قوله عم من قاء او رعف او امذى في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم والاستيناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف وقيل ان المنفرد يستأنف والامام والمقتدي يبنيان لفضيلة الجماعة قال صاحب الخلاصة المراة كالرجل في البناء المذكور واذا امكنها ان تمسح على خمارها وتصل البلة الى شعرها واما اذا احتاجت الى كشف الراس فلا يجوز لها البناء وكشف الذراع لا يمنع البناء لانها ليست بعورة في رواية عن ابي حنيفة قال ابن الملك وفي المحيط لو وقع على راسه الكمثرى من الشجرة في صلوته فشجه يبني عند ابي يوسف لانه لا صنع له فيه فصار كالسماوي وعندهما لا يبني لان انبات الشجر كان بصنع العباد فلا يكون كالسماوي انتهى يقول الفقير نعم انبات الشجر بصنع العباد لكن ليس بصنع المصلي على ان وقوع الكمثرى على راسه ليس بصنع العباد اللهم الا ان يقال وقوف المصلي تحت هذه الشجرة اخرجه عن كونه سماويا لكنه بعيد وان كان اماما جر آخر من ثوبه الى مكانه واضعا يده على فمه موهما انه رعف لينقطع عنه الظنون هكذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو احدث في ركوعه او سجوده يتوضأ محدودبا ولا يرفع راسه ولو ترك ركوعا يشير اليه بوضع يده على ركبتيه وفي السجود بوضع

يره علي الجبهة وفي القراءة علي الفم كذا في ابن الملك فاذا توضأ اي الذي سبقه الحدث سواء كان اماما او مقتديا
عاد واتم في مكانه حتما ان كان امامه اي امام الامام وهو الذي استخلفه او امام المقتدي لم يفرغ حتي لو اتم الامام
والمقتدي بقية صلوتهما في موضع وضوئهما لم يجزهما لان بينهما وبين امامهما ما يمنع صحة الاقتداء من طريق او
نهر او حائط ولهذا اذا فرغ الامام او لم يكن بينهما حائل جاز ان يبنيا في منزلهما والا اي وان لم يكن لم يفرغ امامه
بل فرغ فهو اي من سبقه الحدث سواء كان اماما او مقتديا ايضا مخير بين العود وبين الاتمام حيث توضأ وانما
خير لان في الاتمام حيث توضأ قلة المشي وفي العود اداء الصلوة في مكان واحد فيميل الي ايهما شاء قال
صاحب العناية والعود اختيار شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام خواهر زاده والاتمام حيث توضأ اختيار
بعض مشايخنا فان قلت متي عاد يجب ان تفسد صلوته لانه مشي في صلوته من غير حاجة فان اداء الباقي حيث توضأ
جائز والمشي في الصلوة من غير حاجة يوجب فساد الصلوة قلنا المشي وان وجد من حيث الحقيقة لكن لم يوجد
من حيث الحكم لان حرمة الصلوة تجعل الاماكن المختلفة كمكان واحد الا تري ان من صلي علي دابة اذا قرأ آية السجدة
مرارا والدابة تسير يكفيه سجدة الصلوة فيجعل كان الدابة لم تسر فكذلك ههنا كالمنفرد اي كما هو مخير بين العود والاتمام
حيث توضأ ولو احدث عمدا استأنف لان الحدث السابق فيه البلوي لوجوده بغير فعله فجاز ان يجعل عذرا بخلاف
العمد فلم يلحق به وكذا الوجن او اغمي عليه او احتلم او قهقه او اصابته نجاسة مانعة او شج وسال دمه او ظن انه احدث
فخرج من المسجد او جاوز الصفوف خارجه اي خارج المسجد علي تقدير ان يصلي في الصحراء ثم ظهر انه لم يحدث يعني
يستأنف في هذه الحوادث كما لو احدث عمدا لان هذه الحوادث ايضا حوادث نادرة فلم يكن في معني ما ورد به النص
وهو قوله عم من قاء او رعف الحديث والبناء علي خلاف القياس ومن قاعدتهم ان ما كان علي خلاف القياس بالنص
لا يتجاوز الي ما لم يكن في معني ما ورد به النص ولو لم يخرج من المسجد او لم يتجاوز الصفوف بني ولو سبقه الحدث بعد
التشهد اي بعد ما قعد قدر التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا بد من التوضي لياتي به وان تعمد في هذه الحالة
او عمل ما ينافيها تمت صلوته لانه تعذر البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق عليه شيء من الاركان وانما بقي
الخروج بصنعه وقد وجد وتبطل صلوته عند الامام ان راي في هذه الحالة اي في حالة الفراغ عن التشهد وهو متيمم
ماء او تمت مدة الماسح او نزع خفيه بعمل قليل بان كان الخف واسع الساق لا يحتاج في نزعه الي معالجة وانما قال قليل
لانه لو عمل في النزع عملا كثيرا يتم صلوته او تعلم الامي سورة قال صاحب العناية اي تذكر بعد النسيان لان التعلم
لا بد له من التعليم وذلك فعل ينافي الصلوة فيتم صلوته بالاتفاق وقيل سمعها بلا اختيار وحفظها بلا صنع او وجد
العاري ثوبا او قدر المومي علي الاركان او تذكر صاحب الترتيب فائتة وفي الوقت سعة او استخلف القاري اميا
او طلعت الشمس في الفجر او دخل وقت العصر في الجمعة قيل كيف يتحقق هذا الخلاف ودخول وقت العصر عنده اذا صار
كل شيء مثليه وعندهما اذا صار مثله واجيب بان هذا علي قول الحسن بن زياد ان بين الظهر والعصر وقتا مهملا فاذا
صار ظل الشيء مثله يتحقق الخروج عندهم وتمت الصلوة عندهما وعنده بطلت يقول الفقير نعم يتحقق الخروج لكن قبل

او دخل

او دخل وقت العصر فاذا كان بينهما وقت مهمل لم يدخل وقت العصر اذا صار مثله بل يخرج وقت الجمعة فقط تامل في جوابه
وقيل يمكن ان يقعد في الصلوة بعد ما قعد قدر التشهد الي ان يصير الظل مثليه فح يتحقق الخلاف وقال المولي الفاضل
سعدي افندي ولكن ان تقول لم لا يجوز ان يكون من قبيل تفريع ابي حنيفة في المزارعة او زال العذر المعذور او
سقطت الجبيرة عن برء قال صدر الشريعة الخلاف في هذه المسائل الاثني عشرية بين ابي حنيفة وصاحبيه
مبني علي ان الخروج بصنعه فرض عنده لا عندهما انتهي وقال صاحب الهداية وقيل الاصل فيه ان الخروج من
الصلوة بصنع المصلي فرض عنده وعندهما ليس بفرض فاعتراض هذه العوارض عنده في هذه الحالة كاعترا
في خلال الصلوة وعندهما كاعتراضها بعد التسليم وقال المحشي الفاضل يعقوب باشا هذا قول بعض المشايخ
وعليه العامة وفي كلام صاحب الهداية اشارة الي ان هذا ليس بمختار بل المختار قول الكرخي وهو ان الخروج بصنع
المصلي ليس بفرض بالاتفاق وهذا الخلاف مبني علي اصل آخر وهو ان اول الصلوة وآخرها سواء في وجود
المغير عنده كنية الاقامة فانها تغير الصلوة سواء وجدت في اولها او آخرها فهذه العوارض كانت تبطلها في
في اولها فكذا في آخرها وقالا ليس آخر الصلوة كاولها فان المغير اذا وجد في اولها افسد جزءا منها فيفسد بناء
باقيها عليه وهذا المعني مفقود في آخرها فيتم صلوته واما نية الاقامة فتغير وصف الصلوة من القصر الي الكمال
لا من الصحة الي البطلان انتهي يقول الفقير لعل مراده من قوله وفي كلام صاحب الهداية اشارة آه ان صاحب
الهداية اتي بصيغة التمريض اشارة الي انه ليس بالمختار بل المختار غيره قال صاحب النهاية وهذه المسائل تسمي
باثني عشرية لانها بذلك العدد في الروايات المشهورة وقد يزيد عليها مسائل منها اذا كان يصلي بالثوب وفيه
نجاسة اكثر من قدر الدرهم ثم وجد من الماء ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة ومنها انه يقضي صلوة الفجر وقد فات
فدخل وقت الزوال في هذه الحالة قال ابن الملك وهذه النسبة غلط من حيث العربية لانه لا يجوز النسبة الي اثني
عشر ولا الي غيره من العدد المركب الا اذا كان علما فح ينسب الي صدره يقال خمسي في خمسة عشر وبعلي في
بعلبك وكذا في المفصل والشافية تتبع ولو استخلف الامام مسبوقا صح لوجود المشاركة في التحريمة والاولي ان
يقدم مدركا لانه اقدر علي اتمام صلوته لعدم احتياجه الي استخلاف غيره للتسليم وقد قال عليه السلام من قلد انسانا
عملا وفي رعيته من هو اولي منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين وينبغي لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه
عن التسليم فاذا اتم صلوة الامام بان ابتدا من حيث انتهي اليه الامام لقيامه مقامه تقدم مدركا ليسلم بهم
لانه عاجز عن التسليم لبقاء ركعة عليه مثلا فيستعين بمن يقدر عليه قال صاحب الخلاصة الخليفة اذا لم يعلم كم صلي
امامه صلي اربع ركعات ويقعد في كل ركعة احتياطا ارادبه اذا كان الخليفة مسبوقا فاتم لو فعل منافيا بعده اي بعد
الاتمام يعني بعد ان اتم المسبوق صلوة الامام لو وجد منه منافي الصلوة كالقهقهة والكلام والخروج من المسجد
يضره اي المسبوق والاول معطوف علي الضمير المتصل المنصوب في يضره يعني تفسد صلوة المسبوق وصلوة
الامام الاول لانه وجد في خلال صلوتهما ان لم يكن الاول فرغ ولا يضر من فرغ يعني ان وجد الامام الاول في المسجد

الامام

ماءً ونوضاء وادرك المستخلف قبل ان يركع بحيث لم يفته شيء واتم صلوته خلف خليفته فح لم تفسد صلوته بان فعل
المسبوق المستخلف منافي الصلوة بعده ولا يضر المنافي للقوم اذ قد تمت صلوتهم ولو قهقه الامام عند الاختتام
يعني لو لم يبق الامام حدث وقعد قدر التشهد ثم قهقه او احدث عمدا قيد بقوله عند الاختتام لان القهقهة والحدث
العمد اذا وجدا قبله فسد صلوة الجميع بالاتفاق فسدت صلوة من كان مسبوقا لوجود المنافي خلالها وانما قال من
كان مسبوقا لان صلوة المدرك لا تفسد بالاتفاق وفي صلوة اللاحق روايتان لا ان تكلم او خرج من المسجد اي
لا تفسد صلوة المسبوق ان تكلم او خرج من المسجد لان القهقهة مفسدة للجزء الذي تلاقيه من صلوة الامام
فيفسد مثله من صلوة المقتدي الا ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق يحتاج اليه والمبني على الفاسد فاسد
بخلاف الكلام لانه في معنى السلام فانه منه لا مناف ولهذا لا يفوت به شرط الصلوة وهو الطهارة بخلاف
القهقهة والحدث العمد وكذا الخروج من المسجد قاطع لا مفسد وينتقض وضوء الامام عند العلماء الثلثة خلافا لزفر
فان عنده ان كل قهقهة توجب اعادة الصلوة توجب الوضوء وما لا فلا ولهم انها وجدت في حرمة الصلوة لانه
لو سهى في هذه الحالة وجب عليه سجوده فتكون مفسدة للوضوء ومن سبقه الحدث في ركوع او سجود اعادهما
حتما اذا بني لان اتمام الركن انما هو بالانتقال وهو مع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة ومن تذكر سجدة في ركوع
او سجود يعني من تذكر ترك سجدة من الركعة الاولى في ركوع او سجود فسجدها ندب اعادتهما ليقع الافعال
مرتبة بالقدر الممكن وان لم يعد اجزاءه لان الانتقال مع الطهارة وعن ابي يوسف انه يلزمه اعادة الركوع لان القومة
التي بين الركوع والسجود عنده فرض ومن ام فردا فاحدث فان كان المأموم رجلا يتعين للاستخلاف وان لم يستخلف
لما فيه من صيانة الصلوة لان الامامة يحتاج اليها ليبقى صلوته جائزة وليس معه احد يصلح للامامة وهو يصلح لها
فتعين اماما كما لو وكل العبد بين احد كما مر ثم مات احدهما قبل البيان يتعين الآخر للحرية والا اي وان لم يكن المأموم
رجلا بل صبيا او امرأة فقيل يتعين فتفسد صلوتهما والاصح انه لا يتعين فتفسد صلوته دون الامام اعلم انه
اختلف المشايخ فيه فقيل يفسد صلوة الامام فقط لاستخلاف من لا يصلح للامامة حكما فانه لما تعين للامامة كان الامام
مقتديا به ومن اقتدى بمن لا يصلح للامامة يفسد صلوته وقيل لا تفسد لان الاستخلاف انما يكون حقيقة او حكما
ولا شيء منهما بموجود اما حقيقة فظاهر لان الفرض عدمه واما حكما فلانه يقتضي صلاحيته للامامة والفرض عدمها
ومنهم من يقول يفسد صلوتهما لانه لما تعين صار كانه استخلفه فتفسد صلوة الكل ومنهم من يقول يفسد صلوة
المقتدي خاصة وهو الصحيح لانه لما لم يصر مستخلفا لا حقيقة ولا حكما بقي الامام منفردا ولا يفسد صلوته ويفسد
صلوة المقتدي لخلو مكان امامه عن الامامة ولو حصر بفتح الحاء وضمها خطأ قال صاحب المغرب الحصر المنع من حد
طلب والحصر بفتحتين العي والفعل من الاول حصر مبنيا للمفعول فهو محصور ومن الثاني حصر مثل لبس فهو حصر
ومنه امام حصر فلم يستطع ان يقرأ وضم الحاء خطأ فيه وقال صاحب القاموس الحصر كالضرب والنصر الحبس عن السفر
وغيره كالاحصار وبالتحريك العي في المنطق وان يمتنع عن القراءة فلا يقدر عليه والفعل كفرح عن القراءة جاز له

الاستخلاف

الاستخلاف لان الاستخلاف لعلة العجز وهو ههنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر خلافا لهما لان الاستخلاف ثبت
بخلاف القياس في امر تكثر وقوعه وعم وجوده والحصر نادر فاشبه الجنابة وهذا اذا لم يقرأ قدر ما يجوز به الصلوة
فان قرأ عليه ان يركع ولا يجوز الاستخلاف اجماعا لعدم الاحتياج اليه

باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها

هذا الباب لبيان العوارض التي تعرض في الصلوة باختيار المصلي فكانت مكتسبة واخره عما تقدم
لكون العوارض فيه سماوية والسماوية اعرق في العارضية يفسدها الكلام ولو كان سهوا لقوله صلى الله عليه وسلم
ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن ولفظ شيء نكرة وقعت
في سياق النفي فعم جميع الكلام ولو سهوا وقال الشافعي لا يفسدها الخطاء والنسيان لو ملحوظة الحديث المعروف
قلنا محمول على رفع الاثم وليس الكلام فيه بل في افساد الصلوة او في نوم لاطلاق ما روينا وعموم النفي الوارد فيه
ثم ان المراد بالسهو ما يعم الخطاء والنسيان لعدم التفرقة في حكم الشرع وان قالوا السهو ما يتنبه صاحبه بادنى
تنبيه والخطاء ما لا يتنبه بالتنبيه او يتنبه بعد اتعاب والنسيان ان يخرج المدرك من الخيال على ما عرف في موضعه
وكذا الدعاء بما يشبه كلام الناس وهو ما يمكن طلبه منهم مثل ان يقول اللهم البسني ثوبا كذا واللهم زوجني فلانة
وعند الشافعي لا يفسد كالدعاء بما يشبه الفاظ القرآن والانين والتأوه الانين صوت المتوجع وقيل هو ان يقول آه
والتأوه ان يقول أوه والتأفيف وهو ان يقول اف ولو كانت بحرفين خلافا لابي يوسف والاصل عنده ان الكلمة ان
اشتملت على حرفين زائدين او احدهما لا تفسد نحو آح اف تف وان كانا اصليين تفسد لان كلام العرب انما يتركب
من ثلثة احرف فكان الحرف الواحد كانه ليس من كلامهم وكذا الحرفان ان كان احدهما زائدا لانه واحد باعتبار الاصل وان
كانا اصليين كان الاكثر موجودا فكان الكل موجودا لقيام الاكثر مقام الكل وحروف الزوائد اليوم تنساه ونعني بالزوائد
ان الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لان هذه الحروف زوائد اينما وقعت كذا في الكافي قال صاحب التسهيل
والاصل عند ابي يوسف انها لا تفسد بحرفين وتفسد باربعة حروف ولا تفسد بثلثة حروف في الصحيح له ما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال في سجود صلوة الكسوف اف اولم تعدني ان لا تعذبهم وانا فيهم ولو كان قاطعا لما قاله ولهما
قوله عم لرباح وقد نفخ في صلوته اما علمت ان من نفخ في صلوته فقد تكلم والنفخ ونحوه كلام وما رواه محمول على الابتداء
حين كان الكلام مباحا كما قيل هكذا في قصة ذي اليدين والبكاء بصوت لوجع او مصيبة متعلق بكل من الانين والتأوه
والتأفيف والبكاء بصوت لان فيه اظهار الجزع والتأسف فكان من كلام الناس لا لذكر الجنة او النار لانه يدل
على زيادة الخشوع فيكون كل منها دليلا على امر وهو اظهار الجزع في الاول وزيادة الخشوع في الثاني والدلالة تعمل
عمل الصريح اذا لم يكن هناك صريح يخالفها ولو صرح بذكر الجنة او النار فقال اللهم اني اسألك الجنة واعوذ بك من النار
لم يفسدها ولو صرح باظهار الوجع فقال اني مصاب فسدت صلوته فكذلك بالدلالة اذ ليس ثمة صريح يخالفها وسئلت
عائشة رضي عن الانين في الصلوة فقالت ان كانت لخشية الله تعالى لا يفسدها وان كانت لامر آخر يفسد والتنحنح بلا
عذر بان لم يكن مدفوعا اليه اي لم يكن مضطرا بل كان لتحسين الصوت فان ظهر به حرف نحو اح بالفتح والضم يفسد عند

وفي دليله بحث تامل منه

ابي حنيفة ومحمد وان كان مضطرا لاجماع البزاق والبلغم في حلقه لا يفسد كالعطاس فانه لا يفسد وان حصل به تكلم لانه مدفوع اليه طبعا وقال ابو يوسف لا يفسد مطلقا ذكره صاحب الخلاصة وفي مبسوط شيخ الاسلام ان كان التنحنح لتحسين الصوت فلا باس لانه يفعله لاصلاح القراءة فيكون من القراءة معنى وكذا ذكره الامام السرخسي كذا في شرح الكنز واما الجشا فان حصل بحروف ولم يكن مدفوعا اليه يقطع عندهما وان كان مدفوعا اليه لا يقطع وتشميت عاطس بالسين والشين والثاني افصح وهو ان يقول يرحمك الله للعاطس وجه افساده انه من كلام الناس ويقع به التخاطب بينهم ولو قال العاطس او السامع الحمد لله لا يفسد لانه ليس بجواب عرفا ولو قال المصلي العاطس لنفسه يرحمك الله لا يفسد لانه بمنزلة قوله يرحمني الله وبه لا تفسد كذا في الدرر نقلا عن الظهيرية وروي عن ابي حنيفة ان العاطس المصلي يحمد في نفسه ولا يحرك لسانه فلو حرك فسدت صلوته وقصد جوابه بالحمدلة اي اذا اخبر المصلي بما يسره فقال الحمد لله قاصدا جوابه او الهيللة يعني اذا قيل للمصلي هل اله غير الله فقال جوابا له لا اله الا الله او التسبحلة يعني اذا اخبر للمصلي بما يتعجب منه فقال سبحان الله او الاسترجاع يعني اذا قيل للمصلي مات فلان فقال انا لله وانا اليه راجعون او الحوقلة يعني اذا قال لا حول ولا قوة الا بالله في الامر العجيب تفسد صلوته في الجميع عند ابي ح ومحمد لانه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت خلافا لابي يوسف فانه يقول لا تفسد الصلوة في الجميع لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته كما ان كلام الناس لا يكون ثناء بالعزيمة ثم انه ذكر فخر الاسلام ان الاسترجاع قاطع للصلوة اجماعا لكن الصحيح انه على الخلاف كغيره كذا في شروح الهداية ولو اراد بذلك اعلامه بانه في الصلوة لا تفسد الصلوة اتفاقا قال صاحب التسهيل ولو هلل او سبح او حمد لاعلام انه في الصلوة صح لقوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة فليسبح ولو فتح على غير امامه فسدت سواء كان ذلك الغير في الصلوة او لا لانه تعليم فكان من كلام الناس قال صاحب النهاية رجل يصلي وخلفه رجل يتعلم القرآن فاستفتح ففتح عليه المصلي غير مرة فانه ينظر ان اراد به هذا تعليمه تفسد وان لم يرد بذلك تعليمه ولكن قراءة القرآن لا تفسد ونظير هذا ما لو كان الرجل يصلي وامامه كتاب موضوع وخلفه رجل يسمى يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة فانه ينظر ان اراد قراءة القرآن لا تفسد وان اراد الخطاب له تفسد وكذلك لو قيل للمصلي باي موضع مررت فقال بئر معطلة وقصر مشيد او كان راكبا في سفينة وابنه خارج السفينة فقال يا بني اركب معنا فهو على هذا التفصيل لا ان فتح على امامه مطلقا اي لا تفسد صلوة الفاتح على امامه مطلقا اي سواء كان قرأ مقدار ما يجوز به الصلوة او لم يقرأ او تحول الى آية اخرى او لم يتحول في الاصح قال صاحب الكافي قالوا هذا اذا ارتج عليه قبل ان يقرأ قدر ما يجوز به الصلوة او بعدما قرأ ولم يتحول الى آية اخرى اما اذا قرأ او تحول ففتح عليه تفسد صلوة الفاتح لانه تعليم بلا حاجة والصحيح ان لا تفسد بكل حال ولو اخذ الامام منه قيل تفسد صلوته والصحيح ان لا تفسد ولا ينبغي للمقتدي ان يفتح من ساعته فربما يتذكر من ساعته ولا للامام ان يلجئهم الى الفتح لانه يلجئهم الى القراءة خلفه وانه مكروه بل يركع ان قرأ قدر ما يجوز به الصلوة والا ينتقل الى آية اخرى والسلام عمدا قيد بالعمد لان السلام سهوا غير مفسد والقياس ان يكون مفسدا عمدا او سهوا ولكنا استحسنا

فيه لمعنى لا يوجد في الكلام وهو ان السلام من جنس اذكار الصلوة فان المتشهد يسلم على النبي عليه السلام وعلى عباد الله الصالحين وهو اسم من اسمائه تعالى وانما اخذ حكم الكلام بكاف الخطاب وانما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد فاذا كان ناسيا اعتبرناه بالاذكار واذا كان عامدا اعتبرناه بالكلام واما الكلام فهو ليس من جنس اذكار الصلوة فكان منافيا على كل حال قال صاحب الخلاصة وفي الفتاوى لو سلم ناسيا او ساهيا فقال السلام ثم علم وسكت تفسد صلوته وقال ايضا قبله وفي الفتاوى لو سلم على انسان او رد السلام يفسد صلوته ولو اراد ان يسلم على انسان ناسيا او ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسد صلوته انتهى يقول الفقير فيلزم منه ان يكون في السلام السهو روايتان ثم تدبر ورده لم يقيده بالعمد لانه مفسد عمدا او سهوا لانه ليس من الاذكار بل هو كلام وتخاطب وذكره صاحب الهداية في باب ما يكره للمصلي لكن افصح عن كونه مفسدا حيث علل بقوله لانه كلام والكلام مفسد كيف ما كان قال مولانا الفاضل يعقوب باشا سواء كان باللسان او باليد او بالراس كذا في الشروح ونقل الزاهدي عن الذخيرة انه لا باس للمصلي ان يجيب المتكلم براسه ولا يخفى انه على هذا ينبغي ان لا يكره رد السلام براسه فينبغي ان يكون فيه روايتان انتهى كلام يعقوب باشا يقول الفقير تعميم الرد الى اللسان واليد والراس في المفسد مفسد والصحيح انه اذا كان باللسان يكون مفسدا واما اذا كان باليد او بالراس يكون مكروها على ما افصح عنه عامة الكتب وقراءته من مصحف لانه يتلقن من المصحف فيشبه التلقن من غيره خلافا لهما لانها عبادة انضافت الى عبادة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطوا اعينكم من العبادة حظها قيل وما حظها من العبادة قال النظر الى المصحف والعبادة الواحدة غير مفسدة فكيف اذا انضمت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع اهل الكتاب ونحن نهينا عن التشبه بهم فيما لنا منه بد ثم انهم اختلفوا في مقدار ما يقرأ فمنهم من يقول اذا قرأ مقدار آية تامة لان ما دونه غير معتبر قراءة ومنهم من يقول مقدار الفاتحة والظاهر ان القليل والكثير عنده في الافساد وعندهما في عدم الافساد سواء كذا في العناية واكله وشربه لانهما ينافيان الصلوة ولا فرق بين العمد والنسيان لان حالة الصلوة مذكرة وهذا اذا لم يكن بين اسنانه ماكول اما اذا كان فابتلعه لا يفسد وسجوده على نجس خلافا لابي يوسف فيما اذا اعاده على طاهر يعني يقول ابو يوسف اذا سجد على نجس يفسد السجدة لا الصلوة حتى لو اعادها على موضع طاهر صحت السجدة ايضا لان سجوده على النجاسة يكون كالعدم ولهما ان الصلوة لا تتجزى فاذا فسد بعضها فسد كلها فاذا فسدت لا يفيد اعادته على طاهر بخلاف وضع يديه وركبتيه عليها فان صلوته تجوز لان وضعها عليه كترك الوضع اصلا وترك وضعها لا يمنع جواز الصلوة بخلاف الوجه لانه اذا ترك وضعه لا يجوز الصلوة راسا والعمل الكثير واختلف في تفسيره قيل هو ما يحتاج الى اليدين وقيل ما يشك الناظر ان عامله في الصلوة او لا وهو اختيار العامة وقيل ما يستكثره المصلي قال السرخسي هذا اقرب الى مذهب ابي حنيفة فان دابه في مثله التفويض الى راي المبتلى به وشروعه في غيرها صورته صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض الظهر لانه صح شروعه في غيره فيخرج عنه لا شروعه فيها ثانيا يعني لو صلى ركعة من الظهر ثم افتتح الظهر ايضا لا يفسد وتجزئ بتلك الركعة لانه نوى الشروع في عين ما هو فيه فلغت نيته وبقي المنوي

مطلب تفسير العمل الكثير

علي حاله فالركعة التي صلاها اولا تكون محسوبة فيتمّها بثلث ركعات ولو صلي اربعًا علي ظنّ انّ الاولي انتقضت ولم يقعد في الثالثة فسدت صلوته ثمّ انّهم قالوا في المسئلة الاولي ان لم يكن المصلي صاحب ترتيب يكون بافتتاح العصر منتقلًا من الظهر اليه واما اذا كان صاحب ترتيب لا يكون به منتقلًا منه اليه بل الي النفل لانّ العصر لا يصح قبل اداء الظهر في حق صاحب الترتيب ولا ان نظر الي مكتوب وفهمه قرآنًا أو غيره اي لا تفسد صلوته بالاجماع في الصحيح وقال بعض المشايخ تفسد علي قول محمد قياسًا علي مسئلة اليمين وهي ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان حيث يحنث بالنظر والفهم عند محمد والصحيح انه لا يفسد لانّ المقصود من الحلف عدم الفهم وقد وجد واما فساد الصلوة فبالعمل الكثير وهو لم يحصل بالنظر والفهم او اكل ما بين اسنانه دون الحمصة لانّه تبع لريقه ولهذا لا يفسد الصوم وتفسد في قدرها لانه لا يمكن ان يقول انه تبع لريقه لكثرتها وان مرّ مارّ في موضع سجوده ولا يأثم ان مرّ من ورائه اذا كان علي الارض او حاذي الاعضاء الاعضاء اذا كان علي الدكان اثم المارّ ولا تفسد يعني شرط في كون المارّ آثمًا ان يمرّ في موضع سجوده اذا كان المصلي علي الارض وان يحاذي اعضاءه اعضاء المصلي اذا كان علي الدكان حتي لو كان الدكان بقدر قامة الرجل كان سترة فلا يأثم وشرطوا في كون المارّ في موضع السجود آثمًا ان لا يكون بينهما حائل حتي قيل اذا مرّ شخصان معًا يأثم احدهما دون الآخر لانّ احدهما يكون حائلًا للآخر ثمّ انّ كون المارّ آثمًا لقوله صلي الله عليه وسلم لو علم المارّ بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين قال الراوي لا ادري قال اربعين عامًا او شهرًا او يومًا وقيل صحّ من حديث ابي هريرة رض انّ المراد اربعون سنة وعدم فساد الصلوة لقوله صلي الله عليه وسلم لا يقطع الصلوة مرور شيء وقال اصحاب الظواهر انّ مرور المراة بين يدي المصلي يفسد صلوته لقوله عليه السلام تقطع المراة الصلوة والكلب والحمار قلنا انكرته عايشة رض حين بلغها فقالت يا اهل الكتاب والشقاق والنفاق قرنتمونا بالحمر والكلاب كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يصلي وانا معترضة بين يديه اعتراض الجنازة فاذا سجد خنست رجلي واذا قام مددتها واعترض عليه بانّ الكلام في المرور بين يدي المصلي لا الاعتراض واجيب بانّ الاعتراض بدوامه اذا لم يكن مفسدًا فالمرور اولي وينبغي ان يغرز امامه في الصحراء سترة لقوله صلي الله عليه وسلم اذا صلي احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة طولها ذراع لقوله صلي الله عليه وسلم ايعجز احدكم اذا صلي في الصحراء ان يكون امامه مثل مؤخرة الرحل وهي التي يستند اليها الراكب وتحاذي راسه وروي انه صلي الله عليه وسلم صلي الي عنزة وهي مقدار ذراع وغلظ اصبع لانّ ما دونه لا يبدو للناظر من بعيد فلا يحصل المقصود ويقرب منها لقوله عم من صلي الي سترة فليدن منها ويجعلها علي احد حاجبيه لانّ الاثر ورد به روي انه صلي الله عليه وسلم ما صلي الي شجرة ولا الي عود ولا الي عمود الّا جعله علي حاجبه الايمن لا يصمد صمدًا اي لا يقصده قصدًا يعني لا يقابله مستويًا مستقيمًا بل كان يميل عنه ولا يكفي الوضع ولا الخط لانّ المقصود لا يحصل به وهو الدرء فاذا لم يعتبر الالقاء فاولي ان لا يعتبر الخط لانه اخفي قيل هذا اذا كانت الارض رخوة واما اذا كانت صلبة لا يمكنه الغرز فانه يضع طولًا ليكون علي هيئة الغرز وان لم يكن معه خشبة قال بعض مشايخنا المتاخرين يخط خطًا طويلًا وهو قول الشافعي

ولم يعتبره

ولم يعتبره المتقدمون لانّ المقصود وهو الحيلولة بينه وبين المارّ لا يحصل فيه فيكون وجوده كعدمه وهو المروي عن ابي حنيفة ومحمد كذا في الغاية ويدرأ المارّ لقوله صلي الله عليه وسلم فادرؤا ما استطعتم بالاشارة كما فعل النبي صلي الله عليه وسلم بولدي امّ سلمة حيث كان يصلي في بيتها فقام ولدها ليمرّ بين يديه فاشار اليه ان قف فوقف ثمّ قامت بنتها زينب لتمرّ بين يديه فاشار اليها ان قفي فابت ومرّت فلما فرغ من صلوته قال ناقصات العقل ناقصات الدين صواحب يوسف صواحب كرسف يغلبن الكرام ويغلبهنّ اللئام او التسبيح لما روينا من قوله عم اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة فليسبح لا بهما لانّ باحدهما كفاية فيكره الجمع بينهما ان عدمت السترة او قصد المرور بينه اي بين المصلي وبينها اي بين السترة وجاز تركها عند امن المرور وسترة الامام مجزئة عن القوم لانّ النبي صلي الله عليه وسلم صلي ببطحاء مكة الي عنزة ولم يكن للقوم سترة قال صدر الشريعة اعلم انّ الصلوة ان كانت في المسجد الصغير فالمرور امام المصلي حيث كان يوجب الاثم لانّ المسجد الصغير مكان واحد فامام المصلي حيث كان في حكم موضع سجوده وان كانت في المسجد الكبير او في الصحراء فعند بعض المشايخ ان مرّ في موضع السجود يأثم والّا فلا وعند البعض الموضع الذي يقع عليه النظر اذا كان المصلي ناظرًا في موضع سجوده له حكم موضع السجود فيأثم بالمرور في ذلك الموضع اذا عرفت هذا فان كان المصلي علي الدكان ومرّ الآخر امامه تحت الدكان فلا شكّ انه لم يمرّ في موضع سجوده حقيقة فلا يأثم علي الرواية الاولي واما علي الثانية فالمارّ تحت الدكان ان مرّ في موضع النظر اذا نظر في موضع السجود فحينئذ ان حاذي بعض اعضاء المارّ بعض اعضاء المصلي يأثم والّا فلا انتهي يقول الفقير ليت شعري لم خلط صدر الشريعة احد الوضعين بالآخر لانّ كون المرور في موضع السجود شرطًا لكونه آثمًا انما هو اذا كان يصلي علي الارض واذا كان يصلي علي الدكان فشرطه محاذاة الاعضاء من غير اعتبار المرور في موضع السجود حقيقة وحكمًا ولله درّ المص حيث ميّز احدهما عن الآخر حيث قال وان مرّ مارّ في موضع سجوده اذا كان علي الارض ثمّ قال او حاذي اذا كان علي الدكان عطفًا علي ما مرّ فلا تعلق لاحدهما بالآخر فتأمل ثمّ انّ قيد الدكان اتفاقي فانّ السطح والسرير وكل مرتفع كذلك ولو صلي علي ثوب بطانته نجسة صحّ ان لم يكن مضرّبًا اي مخيطًا جوانبه دون وسطه لكونه في حكم ثوبين واما اذا كان مضرّبًا مخيطًا جوانبه ووسطه فلم تصح وعند ابي يوسف لم يجز مطلقًا وكذا لو صلي علي الطرف الطاهر من بساط طرفه منه نجس سواء تحرك احدهما بحركة الآخر اولا وفي الخلاصة لو صلي علي خشب وفي جانبه الآخر نجاسة ان كان غلظ الخشبة بحيث يقبل القطع يجوز والّا فلا

فصل

وكره عبثه بثوبه او بدنه لانه خارج الصلوة منهي فما ظنك فيها ولقوله صلي الله عليه وسلم انّ الله تعالي كره لكم ثلثا وذكر منها العبث في الصلوة والعبث عمل عري عن غرض صحيح وقيل العبث فعل مع غرض فاسد والسفه فعل بلا غرض ولما كان العبث بالثوب والبدن اكثر وقوعًا قدّمه كذا في العناية وقلب الحصي لانه نوع عبث الّا مرة ليمكنه السجود لقول خير البشر حين سأل ابو ذرّ عن تسوية الحصي يا ابا ذر مرّة او ذر اي سوّ مرة او اترك ولانّ فيه اصلاح صلوته بخلاف العبث حيث كره لانه غير مفيد وهذا مفيد لتمكينه من وضع الجبهة والانف علي الارض والحاصل انّ كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان يأتي به واما ما ليس بمفيد فيكره للمصلي ان يشتغل به

لقوله صلي الله عليه وسلم انّ في الصلوة لشغلًا اي بامر الصلوة روي انه عليه الصلوة والسلام كان اذا قام من السجود في الصيف نفض ثوبه يمنة ويسرة كيلا يبقي ما يشين وروي ايضا انه عم عرق في صلوته ليلة وسال العرق عن جبينه فمسح بيده لانه كان يوذيه فكان مفيدًا كذا في النهاية وفرقعة الاصابع لقوله صلي الله عليه وسلم لا تفرقع اصابعك وانت تصلي الفرقعة ان يغمز الاصابع او يمدها حتي تصوّت يقال فرقعها فتفرقعت والتخصّر وهو وضع اليد علي الخاصرة لانه عم نهي عن الاختصار وقال الاختصار في الصلوة راحة اهل النار ومعناه انّ هذا فعل اليهود في صلوتهم وهم اهل النار قال صاحب النهاية وذكر في المبسوط في تعليله لانه فعل المصاب وحالة الصلوة حالة يناجي فيها العبد ربه فهي حال الافتخار لا حال اظهار المصيبة ولانه فعل اهل الكتاب وقد نهينا عن التشبه بهم انتهي والالتفات بان يلوي عنقه للحاجة لقوله صلي الله عليه وسلم لو علم المصلي من يناجي ما التفت ولو نظر بموخر عينيه اي طرفهما الذي يلي الصدغ يمنة ويسرة من غير ان يلوي عنقه او يلوي لحاجة لا يكره لانه صلي الله عليه وسلم كان يلاحظ اصحابه بموق عينيه وقيد للحاجة ولحاجة مذكور في الدرر وابن الملك قال صاحب النهاية وفي مبسوط شيخ الاسلام روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال انّ الرحمة تواجه العبد ما دام في صلوته فاذا التفت اعرضت عنه ولانّ الالتفات يمنة ويسرة انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحرف عن القبلة بجميع بدنه فسدت صلوته واذا انحرف ببعض بدنه كره كالعمل اليسير فانه يكره في الصلوة وكثيره مفسد وقال عليه السلام تلك خلسة يختلسها الشيطان من صلوتكم وهذا دليل علي انّ الالتفات مما لا يقطع الصلوة وانّ انحرف يمنة ويسرة ما لم يستدبر القبلة انتهي ما في النهاية وقال صاحب الدرر ولو حوّل صدره عن القبلة فسدت صلوته والاقعاء وافتراش ذراعيه لقول ابي ذر نهاني خليلي عن ثلث ان انقر نقر الديك وان اُقعي اقعاء الكلب وان افترش افتراش الثعلب والاقعاء ان يضع اليتيه علي الارض ينصب ركبتيه نصبًا فانه يشبه اقعاء الكلب وردّ السلام بيده ذكر ردّ السلام في المفسدات مرة وذكره ههنا ثانية لكن قيّده بقوله بيده هنا فيكون مفسدًا اذا كان باللسان لانه كلام ولا يكون مفسدًا اذا كان باليد بل مكروهًا واذا كان بالرأس فيه روايتان علي ما قال يعقوب باشا في رواية يكره وفي رواية لا يكره والتربع بلا عذر لانّ فيه ترك سنة القعود للتشهد وما قيل في وجه كراهته انّ التربع جلوس الجبابرة فضعيف لانّ النبي عم كان يتربع في جلوسه في بعض احواله وهو كان منزهًا من اخلاق الجبابرة وكذلك عامة جلوس عمر رضه في مسجد رسول الله كان تربعًا وكفّ ثوبه اي دفع ثوبه من بين يديه اذا اراد السجود لانه نوع تجبر والمصلي في مقام التواضع وسدله لانه عم نهي عن السدل وهو ان يجعل ثوبه علي رأسه او كتفيه ثم يرسل اطرافه من جوانبه وفي الخلاصة هو ان يضع الرداء او القباء علي كتفيه ولم يدخل يديه في كميه والتثاوب لانه من التكاسل والامتلاء فان غلبه فليكظم ما استطاع وان زاد وضع يده او كمه علي فمه قال صلي الله عليه وسلم انّ الله يحب العطاس ويكره التثاوب فاذا تثاوب احدكم فليرده ما استطاع والتمطي لانه ايضا من الكسل وتغميض عينيه للنهي عنه يقول الفقير ليت شعري لم نهي عنه وله في جمع الخاطر في الصلوة مدخل عظيم يدل عليه التجربة ونحن مامورون بجمع الخاطر فرحم الله امرأً بين سر وجه النهي

عنه والصلوة معقوص الشعر لانه عم نهي ان يصلي الرجل ورأسه معقوص والعقص ان يجمع شعره علي رأسه ويشدّه بخيط او بخرقة او بصمغ ليتلبد اي ليلتصق بعضه ببعض وقيل ان يلف ذوائبه حول رأسه كما يفعله النساء في بعض الاوقات او حاسر الرأس اي كاشف الرأس لانه للتكاسل وقلة رعايتها ومحافظة حدودها الا تذللًا حتي لو كان له لا يكره او في ثياب البذلة وهي ما يلبس في البيت ولا يذهب به الي الكبراء لكن كراهة الصلوة معها مخصّصة بما اذا كان له ثوب آخر فاضلًا والبذلة بكسر الباء الموحدة المهنة وهي الخدمة ومسح جبهته من التراب فيها اي في الصلوة للنهي عنه ايضا ونظره الي السماء لانّ فيه ترك سنة النظر في القيام والركوع والسجود والتشهد علي ما تبيّن فيما سبق وعدّ الآي جمع آية وعدّ التسبيح بيده وكذا عدّ السور لانه ليس من اعمال الصلوة مع انه يشغله عن سنة الاخذ خلافًا لهما فانهما قالا لا بأس به لانّ المصلي يضطر الي ذلك لمراعات سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلوة التسبيح وقال عم لنسوة سألنه عن التسبيح اعددنه بالانامل فانهن مسؤلات مستنطقات يوم القيمة ثم قيل الاختلاف في التطوع انه لا يكره والخلاف في الفرض وقيل يكره في الفرض اجماعًا والخلاف في النوافل قال الفقيه ابو جعفر وجدت رواية عن اصحابنا انه يكره فيهما ولا يكره العدّ خارج الصلوة وقيل هو بدعة لقول السلف تذنب ولا تحصي وتسبح وتحصي وكذا لا يكره بقلبه في الصلوة اتفاقًا وقيام الامام في طاق المسجد الطاق هو المحراب يعني يكره قيام الامام في المحراب وحده لانّ تقديم الامام شرع تبيينًا علي القوم حتي يظهر حاله لا تخصيصًا له وقيامه في المحراب يوجب تخصيصًا وهو تشبه باهل الكتاب وانفراده علي الدكان او الارض اي ويكره قيام الامام علي الدكان وحده والقوم علي الارض للنهي عنه وللتشبه وكذا عكسه في ظاهر الرواية لانه ازدراء بالامام وذكر الطحاوي انه لا يكره لزوال التشبه بصنيع اهل الكتاب فانهم لا يفعلون هكذا وارتفاع الدكان مقدّر عند بعضهم بقامة الرجل وقيل مقدّر بما يقع به الامتياز وقيل بالذراع وعليه الاعتماد وان كان مع الامام بعض القوم لا يكره في الصحيح لزوال المعني الموجب للكراهة وذكر شيخ الاسلام انّ القوم اذا كانوا علي الدكان انما يكره اذا لم يكن فيه عذر واما عند العذر فلا يكره كما في الجمعة والعيدين فانّ القوم يقومون علي الرفوف والامام علي الارض ولا ينكر احد لضيق المكان وحكي عن شمس الائمة الحلواني الصلوة علي الرفوف في الجامع من غير ضرورة مكروه وعند الضرورة بان امتلاء المسجد فلا بأس به والقيام خلف صف فيه فرجة يعني فرجة يسع فيها رجل لقوله عم من نظر الي فرجة في صف فليسدّها وللنهي عنه هذا اذا كان هو في صف آخر وان كان منفردًا يكره وان لم يجد فرجة امامه فحينئذ ينبغي ان يجذب احدًا من الصف ولا ثم يكبّر كذا في الاصلاح والايضاح قال الزاهدي دخل فرجة الصف احد فتجانب المصلي توسعة له فسدت صلوته لانه امتثل لغير الله تعالي ولبس ثوب فيه تصاوير لانه يشبه حامل الصنم وان يكون فوق رأسه او بين يديه او بحذائه صورة لحديث جبرئيل عم انا لن ندخل بيتًا فيه كلب او صورة واشدها كراهة ان تكون امام المصلي ثم فوق رأسه ثم علي يمينه ثم علي يساره ثم خلفه وقيل اذا كانت خلفه لا يكره الصلوة ولكنه يكره كونها في البيت لانّ تنزيه مكان الصلوة عما يمنع دخول الملائكة مستحب الا ان تكون صغيرة لا تبدو للناظر لانّ الصغار جدًا لا تعبد يعني انّ الكراهة باعتبار شبه العبادة فاذا كانت الصورة لا تعبد لصغرها

جزافلا يكره وكان على خاتم ابي هريرة رضه ذبابتان وعلى خاتم دانيال صورة اسد ولبوة وبينهما صبي يلحسانه واصل
ذلك انه القي في غيضة وهو رضيع لانه حكي ان بخت نصر حين استولى قيل له ان بعض ما يولد في زمانك يقتلك فكان
يتتبع الصبيان ويقتلهم فلما ولد دانيال القته امه في غيضة رجاء ان ينجو من القتل فقيض الله له اسدا يحفظه
ولبوة ترضعه وهما يلحسانه فاراد بهذا النقش ان يحفظ منة الله عليه وكان لابن عباس كانون محفوف بصور
صغار او لغير ذي روح لانه لا يعبد ايضا او مقطوع الراس لانه لا يعبد ايضا ولا قتل الحية والعقرب لقوله صلى الله
عليه وسلم اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ولم يفرق شمس الائمة السرخسي بين ما اذا امكنه القتل بضربة واحدة
وبين ما اذا احتاج الى ضربات لان قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين لم يفصل ومنهم من قال ان امكنه القتل
بضربة واحدة فعل وان ضرب ضربات استقبل الصلوة لانه عمل كثير ويستوي جميع انواع الحيات هو الصحيح كذا في الهداية
وقيام الامام في المسجد ساجدا في طاقه فانه لا يكره لانتفاء سبب الكراهة وهو التشبه والصلوة الى ظهر قاعد
يتحدث وقيل يكره والصحيح عدم الكراهة لما روي انه عليه السلام اذا اراد ان يصلي في الصحراء امر عكرمة ان يجلس
بين يديه ولان الصف الاول يصلون الى ظهر الامام والصف الثاني الى ظهر الصف الاول فعلم انه لا باس به انما
المكروه ان يصلي الى وجه غيره لما روي ان عمر رضي الله عنه راى رجلا يصلي الى وجه غيره فعلاهما بالدرة وقال للمصلي
استقبلت الصورة في صلوتك وقال للقاعد استقبلت المصلي بوجهك فعلم ان ذلك حرام وفي قوله الى ظهر قاعد يتحدث
اشارة الى انه لا باس بان يصلي وان كان بقربه قوم يتحدثون ومن الناس من كره ذلك لما روي ان النبي عليه السلام
نهى ان يصلي الرجل وعنده قوم يتحدثون او نائمون وتاويل ذلك عندنا اذا رفعوا اصواتهم على وجه يخاف وقوع
الغلط وفي النائمين اذا كان يخاف ان يظهر صوت النائمين فيضحك في صلوته ويخجل النائم اذا انتبه وان لم يكن كذلك
فلا باس به والدليل على انه لا يكره عند ذلك ما روي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يصلون وبعضهم كانوا
يقرؤن وبعضهم كانوا يتعلمون الفقه وبعضهم كانوا يذكرون المواعظ ولم يمنعهم عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
والى مصحف اي لا يكره ان يصلي الى مصحف او سيف معلق صفة للمصحف والسيف ومنهم من كره هذا اما السيف
فانه آلة الحرب وفي الحديد باس شديد فلا يليق تقديمه في مقام الابتهال قيل هو قول ابن عمر رضه واما في المصحف
فلان فيه تشبها باهل الكتاب فانهم كانوا يفعلون ذلك بكتبهم قيل هو قول ابراهيم النخعي الا انا نقول انهما لا يعبدان
وباعتبارها تثبت الكراهة واهل الكتاب لا يفعلون ذلك عبادة لكن ليقرؤا منه في صلوتهم وذلك مكروه عندنا ولانه
لو كان موضوعا امام المصلي فليس به باس فكذلك اذا كان معلقا والسيف وان كان آلة الحرب لكن الموضع موضع الحرب
ولهذا سمي محرابا فيليق هو فيه وقد كانت العنزة تحمل امام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت تركز بين يديه فيصلي
اليها وهي سلاح فتبين انه لا باس بالسلاح بين يدي المصلي وقيد معلق لبيان محل الخلاف او الى شمع او سراج
لان المجوس لا يعبدون اللهب بل الجمر وبعضهم كره ذلك والصحيح انه لا يكره لما ذكرنا وعلى بساط ذي تصاوير لانه
اهانة وتحقير للصورة وليس بتعظيم ان لم يسجد عليها بان كانت في موضع جلوسه وقيامه وان سجد عليها يكره لان

السجود عليه تشبه بعبدة الاوثان قال صاحب الهداية واطلق الكراهة في الاصل اي لم يفصل في المبسوط حق الكراهة
بين ان يسجد على الصورة وبين ان لا يسجد لان المصلي معظم البتة يعني البساط الذي يعد للصلوة عليه معظم
من بين ساير البسط فيكون هذا نوع تعظيم للصورة وقد امرنا باهانتها وكره البول والتخلي اي التغوط والوطي
فوق مسجد لانه ينافي احترامه لان سطح المسجد حكمه حتى لو قام عليه مقتديا بالامام صح ولو صعد اليه المعتكف
لم يفسد اعتكافه ولم يحل للحائض والجنب الوقوف عليه وغلق بابه لانه مصلى المسلمين والغلق يشبه المنع من الصلوة
فيه وهو حرام قال الله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وروي عن النبي عليه الصلوة والسلام انه
قال يا معشر عبد مناف لا تمنعوا احدا يطوف بهذا البيت اي ساعة من ليل او نهار فاذا كان لا يمنع من الدخول في المسجد
الحرام ففي ساير المساجد اولى والاصح جوازه عند الخوف على متاعه اي متاع المسجد قالوا لا باس في زماننا باغلاق
باب المسجد ولا يفتح الا في اوقات الصلوة لان الغلبة لاهل الفساد ويخاف منهم على متاع المسجد والتدبير في ذلك
الى اهل المساجد وقيل اذا تقارب الوقتان كالعصر والمغرب والعشاء لا يغلق وبعد العشاء الى طلوع الفجر ومن طلوع
الشمس الى الزوال يغلق ويجوز نقشه بالجص وماء الذهب من الناس من استحسن ذلك ومنهم من كرهه وقال
شمس الائمة السرخسي لا يوجر بذلك ويكفيه ان ينجو راسا براس والنبي عليه السلام عد ذلك من اشراط الساعة قال
تزخرف المساجد وتطول المنارات وعن علي رضه قال حين مر بمسجد مزخرف لمن هذه البيعة وانما قال ذلك لكراهته
هذا الصنيع في المساجد ولما بعث الوليد بن عبد الملك اربعين الف دينار ليزين بها مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
مر بها على عمر بن عبد العزيز فقال المساكين احوج الى هذا المال من الاساطين وعندنا لا باس بذلك لما روي ان داود عم
بنى مسجد بيت المقدس ثم اتمه سليمان عم بعده فزينه حتى نصب الكبريت الاحمر على راس القبة وكان ذلك اعز
ما يوجد في ذلك الوقت وكان يضيء من ميل وكانت الغزالات يغزلن في ضوئها في الليالي وفي الجامع الصغير للمحبوبي
كانت الغزالات يغزلن من ضوئها بالليالي من مسافة اثني عشر ميلا والعباس اول من زين المسجد الحرام بعد الاسلام
وعمر رضي الله عنه زاد في مسجد رسول الله عليه السلام وزينه في خلافته ولان في التزيين ترغيب الناس في الاعتكاف
والجلوس في المسجد لانتظار الصلوة وذلك حسن وذكر الامام قاضيخان ان الله تعالى حثنا على عمارة المسجد يعني بقوله
انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر والكعبة المعظمة مزخرفة بماء الذهب والفضة مستورة بالوان الديباج
والحرير قال العلماء ان فعل ذلك من مال نفسه جاز والصرف الى المساكين افضل ولكنه لا ينبغي ان يتكلف بدقائق النقش
في المحراب فان ذلك مكروه يشغل قلب المصلي واما المتولي فيضمن قيمة ما زينه به اذا فعل ذلك من مال الوقف قال صاحب
الهداية واما المتولي فيفعل من مال الوقف ما يرجع الى احكام البناء دون ما يرجع الى النقش حتى لو فعل يضمن
قال صاحب النهاية وكان الزرنجري رحمه الله يقول هذا في زمانهم اما في زماننا لو صرف ما يفضل من العمارة الى
النقش يجوز لان الظلمة ياخذون ذلك وليس بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط
الكتابة وان توطاء والبول ونحوه فوق بيت فيه مسجد والمراد ما اعد للصلوة في البيت بان كان له محراب فلا يكره

البول ونحوه فوق بيت فيه هذا لانه ليس بمسجد حتى يجوز بيعه فلم يكن له حرمة المساجد قال صاحب النهاية وذكر
شمس الائمة السرخسي ولم يذكر محمد كراهة البول والمجامعة والخلاء في المواضع المتخذة للصلوة على الجنازة وقد
قال بعض اصحابنا ان ذلك يكره فيها كما في المساجد على القوارع وعند الحياض والاصح ان ليس لهذا الموضع حرمة
المسجد فانه لا بأس في ادخال الميت فيه مع انا امرنا بتجنيب المساجد عن الموتى وما كان هذا الا نظير الموضع لصلوة
العيد وذلك لا يأخذ حكم المسجد فهذا مثله والمساجد المبنية على القوارع لها حكم المسجد الا ان الاعتكاف فيها لا يجوز
لانه ليس لها امام ومؤذن معلوم انتهى **باب الوتر والنوافل** لما فرغ من بيان الصلوة المفروضة وما يتعلق
بها من بيان اوقاتها وكيفية ادائها والاداء الكامل والقاصر شرع في بيان صلوة هي دون الفرائض وهي الوتر وادخل
النوافل فيه لان الوتر سنة عندهما الوتر واجب عند ابي حنيفة وقالا سنة قيل ليس في الوتر رواية منصوص عليها
في الظاهر انها فرض ام واجب ام سنة روى حماد عن زيد عن ابي حنيفة انها فريضة وبه اخذ زفر وروى يوسف
بن خالد السمتي انها واجبة وهو الظاهر من مذهبه وروى نوح بن مريم عنه انها سنة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد
والشافعي قال ابو بكر الاعمش اتفقوا مع اختلافهم فيها انها ادون درجة من الفريضة حتى لا يكفر جاحده وليس لها
اذان ولا اقامة ويجب القراءة في الركعة الثالثة واعلى درجة من السنة حتى يجب القضاء بتركها ناسيا او عامدا
وان طالت المدة ولا تؤدى على الراحلة من غير عذر ولا يجوز بدون نية الوتر بخلاف التطوع وسائر السنن ولو كانت
سنة لكفتها نية الصلوة كما في سائر السنن وحجتهما حديث الاعرابي ان النبي صلى الله عليه وسلم علمه خمس صلوات في
اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع وروي ان رجلا من الانصار يقال له ابو محمد قال الوتر فريضة
فبلغ عبادة بن الصامت فقال كذب ابو محمد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فرض الله تعالى على عباده خمس
صلوات وهو ثلث ركعات وقال الشافعي هو بالخيار ان شاء اوتر بركعة او بثلث او بخمس او بسبع او بتسع او باحدى
عشرة ركعة ولا يزيد على هذا وقال الزهري في شهر رمضان ثلث ركعات وفي غيره ركعة وفي المبسوط قال الشافعي
الوتر ركعة بسلام واحد لما روي انه عليه السلام كان يوتر بثلث لا يسلم الا في آخرهن رواه ابي وجماعة من الصحابة
وهو احد قولي الشافعي وفي قول يوتر بتسليمتين وهو قول مالك يقرأ في كل ركعة منه الفاتحة وسورة روي انه صلى الله
عليه وسلم اوتر بثلث ركعات قرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي الثالثة بقل هو
الله احد ويقنت في الثالثة دائما قبل الركوع وعند الشافعي بعده وقوله دائما اي في كل السنة وقال الشافعي لا يقنت
في الوتر الا في النصف الاخير من رمضان ثم انه ان كان مقتديا قال محمد لا يقنت لان الصحابة اختلفوا في انه من القرآن
اولا والمقتدي كان لا يقرأ حقيقة فلا يقرأ ايضا ما له شبه به وان كان اماما يجهر وان كان منفردا فهو بالخيار
وقال ابو يوسف يقرأ المقتدي القنوت ويخافته الامام والمنفرد لانه دعاء حقيقة وهو المختار كذا في ابن الملك
بعد ما كبر لان الحالة قد اختلفت ورفع يديه لقوله عم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر منها القنوت ودعاء
القنوت مشهور ومن لم يحسن القنوت يستحب ان يقول اللهم اغفر لي ثلثا وهو اختيار الفقيه ابي الليث او يقول

ربنا

ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وهو اختيار سائر المشايخ كذا في الدرر نقلا عن
معراج الدراية ولا يقنت في صلوة غيرها وقال الشافعي يقنت في صلوة الفجر ايضا في الركعة الثانية بعد الركوع
لحديث انس رض انه عليه السلام كان يقنت في كل صلوة الفجر الى ان فارق الدنيا ولنا حديث ابن مسعود انه عم
قنت في صلوة الفجر شهرا يدعو على حي من احياء العرب ثم تركه والترك دليل النسخ والترجيح بفقه الراوي او
بالمروي فانه كلام محظور فيترجح على المبيح ويتبع المؤتم قانت الوتر ولو بعد الركوع اي يتبع في قراءة القنوت
حنفي شافعيا يقنت بعد الركوع لان اختلافهم في الفجر مع كونه منسوخا دليل على انه يتابعه في قنوت الوتر لكونه
ثابتا بيقين فصار كالثناء والتشهد والدعاء بعده وتسبيح الركوع والسجود ولا يتبع قانت الفجر اي لا يتبع شافعيا
فعتبا
يقنت في الفجر عند ابي حنيفة ومحمد لانه منسوخ لما روينا ولا متابعة في المنسوخ فصار كما لو كبر خمسا في الجنازة حيث
لا يتبعه خلافا لابي يوسف فانه يقول يتبع لانه مقتد للامام والقنوت مجتهد فيه فصار كتكبيرات العيدين والقنوت
في الوتر بعد الركوع دلت المسئلة على جواز اقتداء الحنفي بالشافعي بل يقف متصل بقوله ولا يتبع ساكتا في الاظهر
ليتابعه فيما يجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي والاول اظهر لوجود المتابعة في غير
القنوت والسنة قبل الفجر لما بين احكام الوتر شرع في النوافل وبعد الظهر وبعد المغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر
والجمعة وبعدها اربع اتفقوا على ان اقوى السنن سنة الفجر ثم اختلفوا في الاقوى بعدها قال الحلواني سنة المغرب
لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعها في سفر ولا حضر ثم التي بعد الظهر لكونها متفقا عليها والتي قبلها مختلف فيها
ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم التي قبل العشاء وقيل التي قبل الظهر آكد من غيرها بعد
سنة الفجر قيل هو الاصح لان فيها وعيدا قال عليه السلام من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي والاصل في هذه
النوافل قوله صلى الله عليه وسلم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة وعند ابي يوسف
بعد الجمعة ست قال صاحب الاختيار وقيل بعدها يصلي ستا بتسليمتين وهو مذهب ابي يوسف ثم انهم قالوا كل
صلوة بعدها سنة يكره القعود بعدها بل يشتغل بالسنة لئلا يفصل بين السنة والمكتوبة وعن عائشة رضي الله عنها
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقعد مقدار ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام تباركت يا ذا الجلال
والاكرام ثم يقوم الى السنة ولا يتطوع مكان الفرض وكذا يستحب للجماعة كسر الصفوف بعد اداء الفرض لئلا يظن الداخل
خل
انهم في الفرض انتهى وذكر شمس الائمة الحلواني ولا بأس بان يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد ولو تكلم بين السنة
والفريضة هل تسقط السنة قيل تسقط وقيل لا ولكن ثوابها انقص من ثوابها بدون التكلم كذا في النهاية وندب
الاربع قبل العصر او ركعتان والتخيير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع والست بعد المغرب لما روي عن ابي هريرة رض
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم بينهن بسوء عدلن له بعبادة ثنتي
عشرة سنة وقال من صلى ست ركعات بعد المغرب كتب من الاوابين ولهذا سميت بصلوة الاوابين وقد ورد في القيام
بعد المغرب فضل كثير وقيل هي ناشئة الليل وروت عائشة رضها انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب عشرين

هذا يدل على ان ركعتي المغرب محسوبة من الست
لكن قال صاحب الاشباه والمستحب ست بعد
ركعتي المغرب

ركعة بني الله له بيتًا في الجنة كذا في الاختيار والاربع قبل العشاء وبعدها ثنتان منها مؤكدة وثنتان نافلة حتي لو
تركها لا يستوجب اساءة واما الوتر كالركعتين بعدها بان لم يصل اصلا يستوجب اساءة وكره الزيادة علي اربع
بتسليمة في نفل النهار لا في نفل الليل الي ثمان لان السنة وردت في صلوة الليل الي ثمان وفي صلوة النهار الي اربع
ولم ترد بالزيادة فتكره لان ما لا دليل عليه لا يثبت خلافا لهما فانهما قالا والثمان في الليل غير جائزة كما انها في النهار
غير جائزة قال صاحب الهداية وفي الجامع الصغير لم يذكر الثمان في صلوة الليل يعني قال محمد يجوز في الليل ركعتان
بتسليمة واربع بتسليمة ان شاء وست بتسليمة ان شاء ولم يذكر الثماني وقال صاحب مجمع البحرين والثمان بتسليمة فقط
في الليل جائزة عند ابي حنيفة وقالا غير جائزة ثم قال الفاضل ابن الملك في شرحه اعلم ان المص اتبع صاحب الهداية
في جعل الثمان في الليل جائزة عنده خلافا لهما لكن ذكر في النهاية لا فائدة في تخصيص ذكر ابي حنيفة لان النافلة
في الليل بتسليمة الي الثمان جائزة بغير كراهة اتفاقًا وفيما وراءها مكروهة اتفاقا في عامة روايات الكتب انتهي
يقول الفقير والمص سلك مسلك صاحب المجمع مخالفًا لما وقع في عامة روايات الكتب لان خلافهما انما هو في كون المثني
افضل في الليل لا في جواز الزيادة الي الثمان فيه فتتبع والحق انه لو ترك قوله خلافًا لهما في هذا المقام لكان اولي لانه
ان حمل علي ما سلك اليه صاحب المجمع يكون مخالفًا لعامة روايات الكتب علي ما ذكرنا وان حمل علي ما اقتضاه الشروح
يكون قولا بما لم يقل به احدٌ فتدبر ولا تزاد علي الثمان في الليل لان السنة لم ترد في الزيادة والافضل فيهما اي في الليل
والنهار رباع عند ابي حنيفة وقالا الافضل في النهار رباع وفي الليل المثني افضل وعند الشافعي الافضل في الليل
والنهار مثني مثني لقوله عم صلوة الليل والنهار مثني مثني ولهما الاعتبار بالتراويح يعني ان الافضل في التراويح
مثني مثني بالاجماع وهي نفل الليل فينبغي ان يكون سائر نوافل الليل كذلك ولان في المثني زيادة تحريمة وتسليمة
ودعاء وله ما روي عن عايشة رضا انها سئلت عن قيام رسول الله صلي الله عليه وسلم في ليالي رمضان فقالت كان
قيامه في رمضان وغيره سواء كان يصلي بعد العشاء اربع ركعات لا تسأل عن حسنهن ثم اربعًا لا تسأل عن حسنهن
وطولهن ثم كان يوتر بثلث وكان يواظب علي الاربع في الضحي وعلي الاربع قبل الظهر وما كان يواظب الا علي الافضل
والتراويح تؤدي بجماعة فيراعي فيها جهة التيسير بالقطع والتسليم علي رأس ركعتين لان ما كان ادوم تحريمة
كان اشق ومعني ما رواه الشافعي انه يصلي شفعًا لا وترا لان الوتر في النفل منهي وليس معناه انه علي رأس
كل ركعتين وطول القيام افضل من كثرة الركعات لقوله عم افضل الصلوة طول القنوت اي القيام ولان القراءة
تكثر بطول القيام وبكثرة الركوع والسجود يكثر التسبيح والقراءة افضل منه والقراءة فرض في ركعتي الفرض حتي
لو لم يقرا في الكل او قرا في ركعة فقط فسدت صلوته واجبة في الاولين حتي لو تركها فيهما وقرا في الاخريين
جازت صلوته ويجب عليه سجود السهو ان سهي ويأثم ان عمد وكل النفل والوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلوة
علي حدة والقيام منه الي الثالثة بمنزلة تحريمة مبتداة ولهذا لا يجوز بالتحريمة الاولي الا ركعتان في المشهور عن
اصحابنا واما الوتر فللاحتياط لان فرضية الوتر ثبتت بدليل فيه شبهة فكان كالسنة ظاهرًا حيث لا يؤذن له

ولا يكفر

ولا يكفر جاحده فاحتيط في ايجاب القراءة في جميعه ويلزم نفل شرع فيه قصدًا يعني من شرع في نافلة قصدًا ثم افسدها
قضاها وقال الشافعي لا قضاء عليه لانه متبرع فيه ولا لزوم علي المتبرع ولنا ان المؤدي وقع قربة فيلزمه الاتمام ضرورة
صيانته عن البطلان لان ابطال العمل حرام وقيد بقوله قصدًا احترازًا من الشروع ظنًا كما سيأتي ان شاء الله ولو عند
الطلوع والغروب والاستواء فيجب القضاء بافساد ما شرع في هذه الاوقات خلافًا لزفر فانه قاسه علي صوم يوم
العيد ولنا ان الشارع في الصوم مباشر للمعصية اذ الجزء الذي شرع فيه صوم فكان منهيًا عنه وكان مأمورًا بقطعه
فاستحال ان يؤمر بقضائه والشارع في الصلوة غير مباشر معصيةً لان ما شرع فيه ليس بصلوة لانها لا تتم الا بركعة
فلا يكون منهيًا عنه فيؤمر بالقضاء لا ان شرع ظانًا انه عليه كما اذا ظن انه لم يصل الظهر فشرع فيه فتذكر انه قد صلاه
صار ما شرع فيه نفلا ولا يجب اتمامه حتي لو نقض لا يجب القضاء ولو نوي اربعًا وافسد بعد القعود الاول او قبله
قضي ركعتين يعني اذا شرع في اربع ركعات من النفل وافسد الشفع الاول قبل القعود يقضيه فقط لانه افسده
ولم يشرع في الثاني وكل شفع من النفل صلوة علي حدة وان لم يفسده وقعد علي الركعتين فحين ما قام الي الثالثة
افسد يقضي الشفع الثاني فقط لان الاول قد تم بالقعود لكن افسد الثاني فلزم قضاؤه وقال ابو يوسف قضي اربعًا
لو افسد قبله اي قبل القعود لان نية الاربع قارنت سبب الوجوب وهو الشروع فيلزم قضاء الاربع جميعًا كما اذا نذر
لان نية الاربع قارنت سبب الوجوب ايضا وهو النذر ولهما ان الشروع يلزم ما شرع فيه وما لا صحة له الا به وصحة
الشفع الاول لا تتعلق بالثاني بخلاف الركعة الثانية وبخلاف النذر لانه ملزم لذاته والشروع ملزم لصيانة المؤدي
عن البطلان فيكون ملزما للمشروع فيه وما يتعلق صحته به فافترقا وكذا الخلاف لو جرد الاربع من القراءة يعني وكذا
خلاف ابي حنيفة ومحمد مع ابي يوسف لو وجد الاربع خاليًا من القراءة حيث تقضي ركعتان عندهما واربع عنده لهما
ان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في الشفع الاول فلم يصح الشروع في الشفع الثاني فيلزم قضاء الشفع الاول فقط
وعند ابي يوسف ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة فيصح الشروع في الشفع الثاني ثم فسد الكل
بترك القراءة فيه فعليه قضاء الاربع او قرا في احدي الاخريين فحسب فيقضي ايضا ركعتين عند ابي حنيفة ومحمد
لبطلان التحريمة فلم يصح الشروع في الثاني ويقضي اربعًا عند ابي يوسف لان التحريمة لا تبطل بالترك اصلا عنده فيصح
الشروع في الشفع الثاني ثم يفسد الكل بترك القراءة فعليه قضاء الاربع عنده ولو قرا في الاولين او الاخريين
فقط او تركها في احدي الاولين او احدي الاخريين فقط قضي ركعتين اتفاقا اما لو قرا في الاولين لا غير يقضي
الاخريين بالاجماع لان التحريمة لم تبطل عندهم اصلا فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فساده بترك القراءة فيه لا يوجب
فساد الشفع الاول واما لو قرا في الاخريين لا غير يقضي الاولين بالاجماع لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني
لان ترك القراءة في الاولين يبطل التحريمة فيلزم ان يقضي الاولين فقط وعند ابي يوسف يصح الشروع في الشفع الثاني
لكن اداه فعليه قضاء الاولين بترك القراءة فيهما واما لو تركها في احدي الاولين فقط فعليه قضاء الاولين بالا جماع
ولو تركها في احدي الاخريين فقط فعليه قضاء الاخريين بالاجماع ولو قرا في احدي الاولين لا غير او احدي الاولين

وهذا معني قوله بعد القعود الاول صح

واحدي الاخريين قضي اربعًا عند ابي حنيفة وابي يوسف لبقاء التحريمة عندهما امّا عند ابي حنيفة فلانّ ترك القراءة
في ركعة من الشفع الاوّل لا يبطل التحريمة وعند ابي يوسف لا يبطل التحريمة اصلا بالترك وقد افسد الشفعين بترك القراءة
فيهما في الصورتين فيقضي اربعًا وقال محمّد يقضي ركعتين لانّ التحريمة قد ارتفعت بترك القراءة في ركعة من
الشفع الاوّل فيقضي الاوليين فقط فيهما والحاصل انّ الاصل في هذه المسائل انّ ترك القراءة في ركعتي الشفع
الاوّل يبطل التحريمة حتّى لا يصحّ بناء الشفع الثاني على الشفع الاوّل وفي ركعة واحدة لا بل يفسد الاداء فيصحّ بناء
الشفع الثاني عليه وعند محمّد الترك في ركعة واحدة يبطل التحريمة ايضا حتّى لا يصحّ بناء الثاني على الاوّل وعند ابي
يوسف لا يبطل اصلا بل يوجب فساد الاداء فقط فيصحّ بناء الشفع الثاني عليه سواء ترك القراءة في ركعة من الشفع
الاوّل او في ركعتيه اذا عرفت هذا الاصل فعليك بتطبيق المسائل المذكورة عليه تدبّر ولو ترك القعدة الاولى فيه
اي في صلوة النفل لا تبطل يعني اذا صلّى اربع ركعات من النفل ولم يقعد بين الشفعين كان ينبغي ان يفسد الشفع
الاوّل ويجب قضاؤه لانّ كلّ شفع من النفل صلوة ومع ذلك لا يفسد قياسًا على الفرض لانّ القعدة انّما فرضت اذا
وجد بها التحلّل والخروج والمتنفّل لمّا ترك القعدة وقام الى الثالثة صار الكلّ صلوة واحدة كصلوة الظهر فلم يبق
القعدة الاولى فرضًا خلافا لمحمّد لانّ كلّ شفع من النفل صلوة كصلوة الظهر للمسافر ولهذا وجب القراءة في كلّ شفع
وفساد الشفع الثاني لا يسري الى الاوّل اذا وجد القعدة الاولى فتكون القعدة في كلّ منهما فرضًا فتفسد بتركها قال صاحب
التسهيل فلو صلّى الف ركعة ولم يقعد الّا في الآخر صحّ عندهما ولم يصحّ عند محمّد ولو كان اربع ركعات ولو نذر صلوة في
مكان فاداها في ادنى شرفا منه جاز يعني اذا نذر ان يصلّي في مكان شريف كالمسجد الحرام مثلا وصلّى في مكان اقل
منه شرفًا جاز عندنا وقال زفر لا يجوز وكذا الصوم والصدقة لزفر قوله تعالى اوفوا بالعهود ولنا انّ ايجابه يعتبر بايجاب الله تعالى
فلا تخصيص بالمكان في ايجابه تعالى للصلوة كذا في التسهيل ولو نذرت صلوة او صومًا في غد فحاضت فيه لزمها
القضاء قيّد بالغد لانّها لو قالت على ان اصلّي كذا يوم حيضي لا يلزمها شيء اتّفاقا وقال زفر لا يلزمها قضاؤها لانّها
اضافت العبادة الى يوم لم يصلح لفعل المنذور فلا يجوز كما لو قالت يوم حيضي ولنا انّ الغد في ذاته قابل للاداء فيه
فصرف عنه مانع سماوي فيجب القضاء بخلاف قولها يوم حيضي لانّه بمقارنته ما ينافي المنذور لم يصر صالحًا له فلم يجب
ولا يصلّي بعد صلوة مثلها هذا اللفظ مرويّ عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وعن علي وعبد الله بن مسعود رضي الله
عنهما قيل معناه لا يصلّي النفل مثل الفرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل ويقرأ في الركعتين الاوليين من الفرض
الفاتحة وسورة وفي الاخريين الفاتحة وحدها قال صاحب النهاية والعناية وانّما حملنا على هذا لانّه حديث ثبت
خصوصه بالاجماع فانّ الرجل يصلّي ركعتي الفجر ثمّ الفرض ويصلّي ركعتي الظهر في السفر ثمّ ركعتي السنّة واربعًا قبل
الظهر ثمّ الظهر في الاقامة فلزم حمله على وجه صحيح وقال بعض مشايخنا انّ المراد به ان لا يقضي المرء ما اداه من الفرائض
بوسوسة الشيطان فانّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لمّا صلّى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له اصحابه من الغد الا
نعيد صلوة الامس فقال عم انّ الله تعالى ينهيكم عن الربا فيقبله عنكم وصحّ النفل قاعدًا مع القدرة على القيام لقوله

كذا في النهاية

قال بعض مشايخنا ان مراده النهي عن تكرار الجماعة في مسجد واحد وهذا تاويل حسن صح

عليه الصلوة والسلام صلوة القاعد على النصف من القائم سمّاه عم صلوة فلا يخلوا امّا ان يكون المراد ما كان بعذر
او بغيره لا سبيل الى الاوّل لانّ ذلك وصلوة القائم سيّان في الثواب فتعيّن ان يكون بغير عذر ولا يخلوا ايضا امّا
انّ المراد بها الفرض او التطوّع لا سبيل الى الاوّل لانّ الاجماع منعقد على انّ صلوة الفرض بدون العجز لا تجوز قاعدًا
فتعيّن الثاني ولانّ الصلوة خير موضوع اي مشروع وربّما يشقّ على المصلّي القيام فيجوز ترك القيام لئلّا ينقطع
المصلّي عن الخير واختلفوا في كيفيّة القعود قال صاحب النهاية ذكر في التتمّة من يصلّي التطوّع قاعدًا بعذر او بغير
عذر ففي التشهّد يقعد كما في سائر الصلوات اجماعًا وامّا في القعود بدل القيام روى محمّد عن ابي حنيفة انّه يقعد
كيف شاء لانّه لمّا جاز له ترك اصل القيام فترك [illegible] سنّة القعود اولى ان يجوز وعن ابي يوسف انّه يحتبي لانّ عامّة
صلوة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في آخر عمره كان محتبيًا وعن محمّد انّه يتربّع لانّه اعدل وعن زفر انّه يقعد كما يقعد في
حالة التشهّد وهو الذي اختاره الفقيه ابو الليث وشمس الائمّة السرخسي ولو قعد بعد ما افتتح قائمًا جاز ويكره
لو بلا عذر لانّ ابتداء النفل قاعدًا جائز فبقاؤه اولى لانّه اسهل من الابتداء وقالا لا يجوز الّا لعذر لانّ الشروع
قائمًا ملزم للقيام كما لو نذر ان يصلّي قائمًا قلنا النذر بالصلوة قائمًا ملزم لذاته لانّه التزم القيام نصًّا والشروع ليس
بملزم لذاته بل لصيانة المؤدّي عن البطلان وهي لا تحتاج الى القيام لكنّ الامام قائل بالكراهة فيها ولذا قال المصنّف
ويكره ويتنفّل راكبًا خارج المصر مومئًا الى اي جهة توجّهت دابّته لحديث ابن عمر رض قال رأيت رسول الله صلّى الله
عليه وسلّم يصلّي على حمار وهو متوجّه الى خيبر يومئ ايماءً ثمّ قيل يشترط التوجّه الى القبلة عند ابتداء الصلوة قال
صاحب النهاية قال في المحيط ومن الناس من يقول انّما يجوز التطوّع على الدابّة اذا توجّه الى القبلة عند افتتاح
الصلوة ثمّ تركها وانحرف عنها وامّا اذا افتتح الصلوة الى غير القبلة لا يجوز لانّه لا ضرورة في حالة الابتداء انّما الضرورة
في حالة البقاء الّا انّ اصحابنا لم يأخذوا به لانّه لا تفصيل في النصّ وصرّح في الايضاح انّ القائل به الشافعي وفي
المبسوط ولو لم يكن له على التطوّع على الدابّة من المنفعة الّا حفظ اللسان وحفظ النفس عن الوساوس والخواطر
الفاسدة لكان ذلك كافيًا ولا يصلّي المسافر المكتوبة على الدابّة من غير عذر لانّ المكتوبة في اوقات مخصوصة فلا
يشقّ عليه النزول للاداء بخلاف التطوّع ومن الاعذار الخوف من اللصّ والسبع وطين المكان وكون الدابّة جموحًا
وكون المسافر شيخًا كبيرًا لا يجد من يركبه فعند هذه الاحوال يجوز المكتوبة على الدابّة وعن ابي حنيفة انّه ينزل لسنّة
الفجر وذكر ابن شجاع انّ ذلك يجوز ان يكون لبيان الاولى يعني انّ الاولى ان ينزل لركعتي الفجر والتقييد بخارج المصر
ينفي اشتراط السفر والصحيح انّ المسافر وغير المسافر في ذلك سواء بعد ان يكون خارج المصر وانّ روي عن ابي حنيفة
وابي يوسف انّ جواز التطوّع على الدابّة مخصوص بالمسافر خاصّة الّا انّ الكلام بعد هذا في مقدار ما يكون بين ذلك
الخارج وبين المصر حتّى يجوز له التطوّع على الدابّة ذكر في الاصل اذا خرج من المصر فرسخين فله ان يصلّي على الدابّة
وقال بعضهم بقدر الميل وان كان اقلّ من ذلك لا يجوز والتقييد بخارج المصر ينفي ايضا الجواز في المصر وذكر في الهارونيات
انّ عند ابي حنيفة لا يجوز التطوّع على الدابّة في المصر وعند محمّد يجوز ويكره وعند ابي يوسف لا بأس به وحكي انّ ابا

انتهى صح

هلا صح

رغ

نتاج

لما سمع هذا من ابي حنيفة قال حدثني فلان عن فلان ان النبي عليه السلام ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة
وكان يصلي وهو راكب فلم يرفع ابو حنيفة رأسه قيل انما لم يرفع رأسه رجوعا منه الى الحديث وقيل بل هذا
حديث شاذ والشاذ في مثله لا يكون حجة عنده فلهذا لم يرفع رأسه وابو يوسف اخذ بالحديث ومحمد رحمهم الله كذلك
الا انه كره ذلك في المصر لان اللغط يكثر فيه فلكثرة اللغط ربما يبتلي بالغلط في القراءة وفي المبسوط وان كان
على سرجه قذر يجوز صلوته وكان محمد بن مقاتل وابو حفص الكبير يقولان لا يجوز اذا كانت النجاسة في موضع
الجلوس او في موضع الركابين اكثر من قدر الدرهم اعتبارا للصلوة على الدابة بالصلوة على الارض انتهى ما
في النهاية وبنى بنزوله يعني اذا صلى ركعة مثلا على الدابة بالايماء ثم نزل بنى لان ايماء الراكب كركوعه وسجوده
في القوة وليس خلفا عنهما ولهذا جاز ابتداؤه بالايماء مع امكان النزول خلافا لابي يوسف لان المؤدى بركوع
وسجود اقوى منه بالايماء ولا يجوز بناء الاقوى على الاضعف كما لم يجز بناء المريض المومي اذا زال عذره
وبركوبه لا يبني يعني ان صلى ركعة مثلا نازلا ثم ركب استقبل لان احرامه انعقد لوجوب الركوع والسجود فلا
يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر بخلاف احرام الراكب فانه منعقد على التخيير بين ان ينزل ويتم بالركوع والسجود
وبين ان يومي على الدابة فلهذا جاز البناء عليه **فصل** التراويح ذكر التراويح في فصل على حدة
لاختصاصها بما ليس لمطلق النوافل من الجماعة وتقدير الركعات وسنة الختم والتراويح جمع ترويحة واصلها المصدر
وعن ابي سعيد سميت بالترويحة لاستراحة القوم بعد كل اربع ركعات يقال روحت الناس اي صليت بهم
التراويح كذا في المغرب سنة مؤكدة للرجال والنساء هو الصحيح من المذهب وقال بعض الروافض لعنهم الله
للرجال فقط وقال بعضهم سنة عمر وعندنا سنة الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ان الله تعالى فرض عليكم
صيامه وسن لكم قيامه وقد صح انه عم اقامها في بعض الليالي على ما روى انه عم خرج ليلة من ليالي رمضان
وصلى عشرين ركعة فلما كانت الليلة الثانية اجتمع الناس وصلى بهم ايضا عشرين ركعة فلما كانت الليلة الثالثة
كثر الناس فلم يخرج وقال عرفت اجتماعكم لكن خشيت ان يكتب عليكم وكان الناس يصلونها فرادى الى زمن عمر رضه
ثم اقامها عمر رضه في زمانه حيث امر ابي بن كعب وهو شيخ شيوخ القرآن ان يصلي بالناس والصحابة متوافرون
منهم عثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وطلحة والزبير ومعاذ وغيرهم من المهاجرين والانصار وما رد عليه
واحد منهم بل ساعدوه ووافقوه وامروا بذلك وقد اثنى علي كرم الله وجهه على عمر حيث قال نور الله مضجع عمر كما نور
مساجدنا وانما لم يواظب بها النبي عليه السلام خشية ان يكتب علينا وقال ابو حنيفة التراويح سنة مؤكدة لم يوا
عمر من تلقاء نفسه الا عن اصل لديه وهو قوله عليه الصلوة والسلام ان لعمر فيكم سنة مهدية فاتبعوه ولا تخالفوه
اراد به التراويح كذا في الزاهدي وقال ايضا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولا يلزم من عدم
مواظبته عم عليها عدم كونها سنة مؤكدة لانه بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان يكتب علينا مع نوع
بالاتباع وعدم المخالفة حين احياها عمر فكانت سنة اي سنة في كل ليلة رمضان بعد العشاء حتى لو صليها

قبل العشاء لا يجوز وقال جماعة من مشايخ بلخ الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده لانها سميت قيام الليل فكان
وقتها الليل قبل الوتر وبعده وقال عامة مشايخ بخارا وقتها ما بين العشاء والوتر فان صليها قبل العشاء
او بعد الوتر لم يؤدها في وقتها لان التراويح عرفت بفعل الصحابة فكان وقتها ما صلوا فيه وهم صلوا بعد العشاء
قبل الوتر وعمل الناس اليوم على هذا يعني يصلون بعد العشاء وقبل الوتر بجماعة لكن على وجه الكفاية حتى لو
امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ولو اقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضيلة لان افراد
الصحابة يروى عنهم التخلف وعن ابي يوسف من قدر ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام فصلوته في بيته
افضل والصحيح ان للجماعة في البيت فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة اخرى فهو حاز احدى الفضيلتين
وترك الفضيلة الزائدة كذا في الكافي يقول الفقير اظن ان ليس مراد ابي يوسف من قوله من قدر ان يصلي في بيته
آه ان يصلي بجماعة في بيته بل معناه من قدر ان يصلي في بيته منفردا كما يصلي مع الامام فصلوته في بيته افضل
لان هذه الرواية عن ابي يوسف في مقابلة رواية كونها بجماعة سواء كانت في المسجد او في البيت فقول صاحب
الكافي بعد نقل هذه الرواية والصحيح آه ليس في محله ويدل على ما قلنا ما قاله فخر الدين قاضي خان في فتاواه
ويستحب اداؤه بالجماعة وقال مالك والشافعي في القديم الانفراد افضل كسائر السنن لانه اقرب الى الاخلاص وابعد
عن الرياء وعن ابي يوسف انه قال من قدر على ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام في مسجده فالافضل له ان يصلي
في بيته والصحيح ان الجماعة افضل لان عمر رضه اقامها بالجماعة بمحضر من كبار الصحابة وخيارهم والظاهر بينهم اختيار
الافضل وقال بعض العلماء اذا صلاها في البيت وحده وترك الجماعة كان مسيئا تاركا للسنة انتهى ثم قال بعد
اسطر وان صلى بجماعة في البيت اختلف المشايخ فيه والصحيح ان للجماعة في البيت فضيلة وللجماعة في المسجد
فضيلة اخرى فاذا صلى في البيت بجماعة فقد حاز فضيلة ادائها بالجماعة وترك الفضيلة الاخرى انتهى اذا عرفت هذا
فانظر ايها المنصف ما كان مراد ابي يوسف من قوله من قدر ان يصلي في بيته آه وهل يكون لقول صاحب الكافي
والصحيح آه مساس بهذه الرواية تدبر لكن اظن ان نسخة الكافي التي عندنا سقيمة سقط عنها بعض ما قاله
فخر الدين قاضي خان فتتبع ثم اعلم ان مشايخ العراق وبعض مشايخ بلخ قالوا لا يجوز امامة الصبيان في التراويح
وقال بعضهم يجوز وعن نصير بن يحيى انه سئل عنها فقال يجوز اذا كان ابن عشر سنين وقال شمس الائمة السرخسي
الصحيح انه لا يجوز لانه غير مخاطب وصلوته ليست بصلوة على الحقيقة فلا يجوز امامته كامامة المجنون كذا في فتاوى
قاضي خان عشرون ركعة سوى الوتر وقال مالك ستة وثلثون بعشر تسليمات لانه صلى الله عليه وسلم صليها كذلك
وجلسة بعد كل اربع بقدرها اي مقدار اربع ركعات وفي الخلاصة والكافي ان الجلسة بين كل اربع بقدرها مستحبة
لانه المتوارث من زمن الاصحاب الى يومنا هذا قال قاضي خان في فتاواه وانما يستحب الانتظار بين كل ترويحتين
لان التراويح مأخوذ من الراحة فيفعل ما قلنا تحقيقا للاسم وهو في الانتظار مخير ان شاء سبح وان شاء هلل
وان شاء صلى وان شاء سكت اي ذلك فعل فهو حسن لقوله صلى الله عليه وسلم المنتظر للصلوة كمن في الصلوة واهل

مكة يطوفون بالبيت بين كل ترويحتين اسبوعا واهل المدينة يصلون في ذلك اربع ركعات فصار تراويح اهل المدينة
مع الوتر مع ما يصلون بين الترويحات تسعا وثلثين انتهى يقول الفقير اذا كان الانتظار لتحقيق اسم الترويحة
فهو يقتضي السكوت والتسبيح قاعدا والطواف والصلوة لا يحققه بل يحقق خلافه تدبر في جوابه ان امكن
والسنة فيها الختم اختلف المشايخ في قدر القراءة في التراويح قال بعضهم يقرا في كل شفع مقدار ما يقرا في صلوة
المغرب لان التطوع دون المكتوبة فيعتبر باخف المكتوبات قراءة وقال بعضهم يقرا مقدار ما يقرا في العشاء لانها
تبع للعشاء وقال بعضهم وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة يقرا في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان فيه
تخفيفا على الناس وبه يحصل السنة وهو الختم مرة واحدة لان عدد الركعات في ثلثين ليلة ستمائة وآيات
القرآن ستة آلاف وشيء فاذا قرا في كل ركعة عشر آيات يحصل الختم في التراويح كذا في النهاية يقول الفقير آيات
القرآن على ما ذكره المفسرون ستة آلاف وستمائة وستة وستون آية وبقراءة عشر آيات في كل ليلة يحصل
آلافها ويبقى الباقي اللهم الا ان يقال المراد التقريب يرشد اليه قوله وشيء ثم قال صاحب النهاية والفضيلة
في الختم مرتين واهل الاجتهاد كانوا يختمون في كل عشر ليال وعن ابي حنيفة انه يختم في شهر رمضان احدى
وستين ثلثين في الليالي وثلثين في الايام وواحد في التراويح واذا كان امام مسجد حيه لا يختم فله ان يترك
مسجد حيه ويطوف وما ذكر الصدر الشهيد انه اذا كان يقرا في مسجد حيه قدر المسنون لا يترك مسجد حيه
لم يتضح لي معناه انتهى قال صاحب الدرر ويختم في ليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر
وفي شرح الكنز نقلا عن المحيط اذا ختم في تراويح بعض الشهر مرة ثم لم يصل تراويح بقية الشهر يجوز من غير
كراهة لان التراويح ما شرعت لحق نفسها بل للختم فيها وقد حصل فلا يترك الختم لكسل القوم لكن الافضل
في زماننا ما لا يؤدي الى تنفير القوم عن الجماعة كذا في الاختيار والمتأخرون كانوا يفتون بثلث آيات قصار او
آية طويلة حتى لا يمل القوم ولا ينفرون فيؤدي الى تعطيلها واختار بعض المشايخ ان يبدا بسورة الفيل الى
آخر السور في العشرة الاولى ثم يعود منها كذلك للخفة ولئلا يشتبه عليه عدد الركعات كذا في الزاهدي ويأتي بالثناء
عقب تكبيرة الافتتاح الامام والقوم وينوي التراويح او سنة الليل او قيام رمضان وتكره قاعدا مع القدرة على القيام
قال قاضيخان في فتاواه اتفقوا على انه لا يستحب من غير عذر واختلفوا في الجواز قال بعضهم لا يجوز بغير عذر
واستدلوا بما روى الحسن عن ابي حنيفة انه لو صلى سنة الفجر قاعدا بغير عذر لا يجوز فكذا التراويح اذ كل واحدة منهما
سنة مؤكدة وقال بعضهم يجوز اداء التراويح قاعدا بغير عذر وفرقوا بين التراويح وسنة الفجر وهو الصحيح الا ان
ثوابه يكون على النصف من صلوة القائم ووجه الفرق ان سنة الفجر سنة مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التاكيد
دونها فلا يجوز التسوية بينهما وان صلى الامام بالتراويح قاعدا بعذر او بغير عذر فاقتدى به قوم قيام اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم لا يصح اقتداء القائم بالقاعد في قول محمد ويصح في قول ابي حنيفة وابي يوسف كما في المكتو
وقال بعضهم يصح اقتداء القائم بالقاعد في التراويح عند الكل وهو الصحيح واذا صح اقتداء القائم بالقاعد

اختلفوا

اختلفوا فيما يستحب للقوم قال بعضهم المستحب للقوم ان يقعدوا احترازا عن صورة المخالفة قال القاضي الامام
ابو علي النسفي الحاصل ان الامام اذا كان قاعدا يستحب القيام للقوم ويكره للمقتدي ان يقعد في التراويح
فاذا اراد الامام ان يركع يقوم ويقتدي لان فيه اظهار التكاسل في الصلوة والتشبه بالمنافقين قال الله تعالى
واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى وكذا اذا غلبه النوم يكره له ان يصلي مع النوم بل ينصرف لان في الصلوة مع
النوم تهاونا وغفلة وترك التدبر انتهى ما في فتاوى قاضيخان ويوتر بجماعة في رمضان فقط وعليه الاجماع
لانها نفل من وجه حتى وجبت القراءة في الركعات كلها وتؤدى بغير اذان واقامة وصلوة النفل بالجماعة ليست
مستحبة لانها لو كانت مستحبة لكانت افضل من الصلوة فرادى ولو كانت افضل لفعلها اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولو فعلوا لاشتهر وما اشتهر الجماعة في الوتر خارج رمضان فعلم انهم لم يفعلوا كذا في النهاية
ثم ان الوتر في رمضان بالجماعة افضل او الاداء في منزله وحده الصحيح ان الجماعة افضل لان عمر رضي الله عنه
يؤمهم في الوتر ولانه لما جاز الاداء بالجماعة كانت الجماعة افضل اعتبارا بالمكتوبة وذكر ابو علي البيهقي ان علماءنا
اختاروا ان يوتر في رمضان في منزله ولا يوتر بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كاجتماعهم
على التراويح فان ابي بن كعب ما كان يؤمهم فيه والافضل في السنن المنزل لانه ابعد عن الريا ولقوله عم
افضل صلوة الرجل في بيته الا المكتوبة الا التراويح لانها شرعت في جماعة ولو تركوا الجماعة في فرض العشاء
لم يصلوا التراويح جماعة ولو لم يصلها بالامام صلى الوتر به لانه تابع لرمضان وعند بعضهم لا يصلي به لانه تابع
للتراويح عند ذلك البعض ولا يزيد الامام في التراويح على التشهد ان علم انه لا يثقل على الجماعة يزيد الصلوة
ولا يأتي بالدعاء كذا في الاختيار ولا يصلي التطوع بجماعة الا قيام رمضان وعن شمس الائمة ان التطوع بالجماعة
انما يكره اذا كان على سبيل التداعي اما لو اقتدى واحد بواحد او اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلثة بواحد
اختلف فيه وان اقتدى اربعة بواحد كره اتفاقا كذا في الكافي وعن هذا قالوا اكره الاقتداء بامام في صلوة الرغائب
والبراءة والقدر حتى قال ابن الملك في شرحه على المشارق قتل الله واضعها **فصل** يصلي امام
الجمعة بالناس لانه اجتماع فيشترط نائب الامام تحرزا عن الفتنة كالجمعة عند كسوف الشمس يقال كسفت الشمس
اذا ذهب ضوءها واسودت والمشهور الفصيح ان الكسوف للشمس والخسوف للقمر قال الله تعالى فاذا برق البصر
وخسف القمر وان جاز استعمال كل منهما في كل منهما يقال كسفت الشمس والقمر جميعا وقالت عائشة رض خسفت
الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في المغرب وانما اورد هذه الصلوة في حيز النوافل تنبيها على
انها منها وجعلها في فصل على حدة اشعارا بانها ممتازة عن النوافل بعروض اسباب سماوية نادرة واوردها
صاحب الهداية عقب صلوة العيد لاشتراكهما في التأدية بالجماعة في النهار بغير اذان واقامة والاصل فيها
حديث ابي مسعود الانصاري قال انكسفت الشمس يوم مات ابراهيم ابن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال الناس انما انكسفت الشمس لموته فقال عم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا تنكسفان بموت

احد ولا يحيونه فاذا رأيتم شيئا من هذه الافزاع فافزعوا الي الصلوة ركعتين لما روي جماعة من الصحابة منهم ابن مسعود وعمر وسمرة والاشعري رضوان الله عليهم اجمعين ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي في كسوف الشمس ركعتين في كل ركعة ركوع واحد وقال الشافعي في كل ركعة ركوعان واحتج علي ذلك بحديث عايشة رضي الله عنها ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي صلوة الكسوف ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات ولنا حديث عبد الله بن عمر رض والنعمان بن بشير وابي بكرة وسمرة بن جندب بالفاظ مختلفة ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي في كسوف الشمس ركعتين كاطول صلوة كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه منها واذا تعارضت الروايتان كان الترجيح لرواية الرجال وتأويل ما رواه ما ذكر محمد انه يحتمل ان النبي صلي الله عليه وسلم اطال الركوع زيادة علي قدر ركوع سائر الصلوات فرفع اهل الصف الاول رؤسهم ظنا منهم انه عم رفع رأسه من الركوع فمن خلفهم رفعوا رؤسهم فلما رأي اهل الصف الاول رسول الله صلي الله عليه وسلم راكعا ركعوا فمن خلفهم ايضا ركعوا فلما رفع رسول الله صلي الله عليه وسلم رأسه المباركة من الركوع رفع القوم رؤسهم فمن كان خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا علي حسب ما وقع عندهم ومثل هذا الاشتباه كثيرا ما يقع لمن كان في آخر الصف وعايشة رض كانت واقفة في صف النساء فان قيل قد روي حديث الكسوف علي نحو ما قال الشافعي من الرجال ابن عباس وقد كان في صفهم اجيب بانه كان في صف الصبيان في ذلك الوقت ويطيل القراءة لان في الاطالة متابعة النبي صلي الله عليه وسلم فانه صح ان قيام رسول الله صلي الله عليه وسلم كان في الركعة الاولي بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران قال صاحب الهداية اما التطويل في القراءة فبيان الافضل ويخفف ان شاء لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء فاذا خفف احدهما طول الآخر ويخفيها اي القراءة عند الامام وقالا يجهر له رواية ابن عباس وسمرة بن جندب ولهما رواية عايشة رض والترجيح قد مر كيف وانها صلوة النهار وهي عجماء ثم يدعو بعدها حتي تنجلي الشمس ان شاء جالسا مستقبل القبلة وان شاء قائما وان شاء يستقبل القوم بوجهه والقوم يؤمنون لقوله صلي الله عليه وسلم اذا رأيتم من هذه الافزاع شيئا فافزعوا الي الله تع بالدعاء والسنة في الادعية تأخيرها عن الصلوة ولا يخطب وقال الشافعي يخطب بعد الصلوة خطبتين كما في العيد لما روت عايشة انه صلي الله عليه وسلم صلي ثم خطب فحمد الله تعالي واثني عليه ولنا انه لم تنقل وان صح فتأويله انه عم خطب لان الناس كانوا يقولون انها كسفت لموت ابراهيم فاراد ان يرد عليهم لا لشرعية الخطبة كذا في العناية قال مولانا الفاضل سعدي افندي كيف لم تنقل وقد اخرج الستة عن عايشة رض يقول الفقير ومن البين ان المراد لم تنقل عن غيرها من الصحابة لانه صرح في صدره ان عايشة رض رونه وهذا قرينة علي ما قلنا وقال صاحب النهاية معني قولها خطب دعا اذ الدعاء يسمي خطبة وان لم يحضر امام الجمعة صلوا فرادي تحرزا عن فتنة التقديم والتقدم والمنافسة فيها علي ان هذا تطوع والاصل في التطوعات ذلك ركعتين او اربعا كالخسوف اي كما يصلون في خسوف القمر فرادي وان كان معهم امام الجمعة لانه يكون ليلا فيتعسر الاجتماع وربما يفضي الي الفتنة وقال الشافعي اذا

خسف

عليه وسلم صح

خسف القمر صلي الامام بالناس في المسجد ركعتين وركع في كل ركعة ركوعين ويجهر كما قال في الكسوف والظلمة والريح والفزع والزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والامطار الدائمة وعموم الامراض فان صلوتها كصلوة الخسوف لما روينا من قوله عم اذا رأيتم شيئا من هذه الافزاع الحديث

فصل لا صلوة بجماعة في الاستسقاء بل دعاء واستغفار لقوله تعالي واستغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا حيث جعل الاستغفار سببا للارسال الغيث دون الصلوة علي ان رسول الله استسقي ولم تروعنه الصلوة وانما المروي عنه الدعاء وفي حديث انس ان الناس شكوا الي رسول الله صلي الله عليه وسلم من الجدب وهو علي المنبر فدعا فمطروا الي الجمعة القابلة ولم يروانه عليه السلام صلي وروي ان عمر رضي الله عنه خرج الي الاستسقاء فما زاد علي الدعاء وروي انه شاور الصحابة فقال كعب يا امير المؤمنين ان بني اسرائيل كانوا يستسقون بعصبة انبيائهم فقال هذا العباس عم رسول الله صلي الله عليه وسلم وصنو ابيه فاجلسه علي المنبر ووقف بجنبه وقال اللهم نتوسل اليك بعم نبيك ودعا بدعاء طويل فما نزل عن المنبر حتي سقوا فان صلوا فرادي جاز وقالا يصلي الامام بالناس ركعتين قال صاحب النهاية ذكر في المبسوط والمحيط قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد كما ذكر في الهداية لهما ما روي ابن عباس انه صلي الله عليه وسلم صلي فيه ركعتين كصلوة العيد قلنا فعلها مرة وتركها اخري فلم تكن سنة يجهر فيهما بالقراءة اعتبارا بصلوة العيد وروي بعضهم عن محمد انه يكبر كتكبيرات العيد وقال ابو يوسف لا يكبر وهو المشهور ويخطب بعدها اي بعد الصلوة خطبتين كالعيد عند محمد وعند ابي يوسف خطبة واحدة لان المقصود الدعاء فلا يقطع بالجلسة ولا يقلب القوم ارديتهم لانه لم ينقل انه عليه السلام امرهم بذلك خلافا لمالك ويقلب الامام عند محمد لانه روي انه عم استقبل القبلة وحول رداؤه وصفة التقليب ان كان مربعا جعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الجانب الايمن علي الايسر والايسر علي الايمن واما عند ابي حنيفة فلا يقلب الامام ايضا رداؤه لانه صلي الله عليه وسلم استسقي يوم الجمعة ولم يقلب رداؤه ولو كان سنة لما تركه وما روي محمد كان تفاؤلا لا يعني غير زينه لتغير الهواء ويحتمل انه عليه السلام علم وحيا انه تعالي يغير الحال بتغيير ردائه وهذا لا يوجد في غيره او لما تعارضت الاخبار نتمسك بالقياس والقياس ان لا يقلب الرداء كما في الكسوف والجمعة والعيدين ويخرجون ثلثة ايام متتابعات فقط لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار كذا في الدرر وفي القاموس ابلاه عذرا اداه اليه فقبله والمعني علي هذا ظاهر وقد روي الكر من ثلثة ايام كذا في الاختيار لكن قال صاحب النهاية والعناية ولم ينقل الكر من ذلك ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالي ناكسين رؤسهم ويقدمون الصدقة كل يوم قبل خروجهم قيل يستحب للامام ان يأمر الناس بصيام ثلثة ايام وما اطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجايز وبالصبيان الي ثلثة ايام ويستحب ايضا اخراج الدواب ولا يحضره اهل الذمة لانه لاستنزال الرحمة وانما ينزل عليهم العذاب واللعنة وقال مالك رحمه الله

ان خرجوا لم يمنعوا من ذلك وقد ورد به اثر وهو انهم خرجوا في عهد بعض الخلفاء مع المسلمين فلم يمنعوا من ذلك
ولكنا نقول انما يخرج الناس للدعاء وما دعاء الكافرين الا في ضلال وقد امر رسول الله بتبعيد المشركين حيث
قال انا بريء من كل مسلم مع مشرك وعمر رضي الله عنه نهى عن خروجهم قال صاحب التسهيل ولو خرج اهل الذمة
الى متعبدهم لا يمنع يقول الفقير ليت شعري ثم اخذ صاحب التسهيل هذا وهو بعينه مذهب مالك ولم يرد
من علمائنا في عامة الكتب والقائل منا بخروجهم لا معنا ولا مستقلا **باب ادراك الفريضة**
لما فرغ من بيان نفس الصلوة المفروضة وواجباتها وسننها شرع في بيان مسائل متفرقة يتعلق بالاداء
الكامل شرع في فرض فاقيم اي شرع الامام في تلك الفريضة لا ان اقام المؤذن لانه لو اخذ المؤذن في الاقامة
والرجل لم يقيد الركعة الاولى بالسجدة فانه يتم ركعتين بلا خلاف بين اصحابنا ان لم يسجد للاولى يقطع
ويقتدي اعلم ان الاصل ان نقض العبادة قصدا بلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم لكن النقض للاكمال
اكمال معنى فيجوز كنقض المسجد للاصلاح ونقض الظهر للجمعة والصلوة بالجماعة مزية على الصلوة منفردا
فجاز نقض الصلوة منفردا للاحراز فضيلة الجماعة وان سجدها وهو في الرباعي يتم شفعا حتى يصير ركعتان
نافلة ثم يقطع ويقتدي قيد بقوله وهو في الرباعي لانه اذا كان في الثلاثي او الثنائي سيجيء حكمه ولو سجد
الثالثة يتم لانه قد ادى الاكثر وللاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض ويقتدي متطوعا الا في العصر لان التنفل بعده
مكروه ولو في الفجر او المغرب يقطع ما لم يقيد الثانية بالسجدة لانه ان لم يقطع وقيد الثانية بسجدة يتم صلوته
في الفجر ويوجد الاكثر في المغرب وللاكثر حكم الكل ففيه شبهة الفراغ وحقيقته لا تحتمل النقض فكذا شبهته فان قيد
يتم ولا يقتدي لان التنفل بعد صلوة الفجر لا يجوز وفي المغرب لا يجوز التنفل بثلث ركعات ولو كان في سنة
الظهر او الجمعة فاقيم في الظهر او خطب في الجمعة يقطع على شفع لانها نوافل سنت روي ذلك عن ابي يوسف
وقيل يتمها وبه كان يفتي الامام الجليل ابو بكر محمد بن البخاري في سنة الظهر لانها بمنزلة صلوة واحدة وكره خروج
من مسجد اذن فيه قبل ان يصلي ما اذن لها لقوله عم لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج
لحاجة يريد الرجوع قيل اذا كان هذا مسجد حيه فلا شك انه لا يخرج قبل الصلوة لان المؤذن دعاه ليصلي فيه
وان لم يكن مسجد حيه ان كان صلى في مسجد حيه فكذلك لانه صار من اهل هذا المسجد بالدخول وان لم يكن صلى
في مسجد حيه ان خرج ليصلي في مسجد حيه لا باس لان الواجب عليه ان يصلي في مسجد حيه ولو صلى في هذا
المسجد فلا باس ايضا لانه صار من اهله والافضل ان لا يخرج لانه يتهم الا من تقام به جماعة اخرى اي من ينتظم
به امرها بان يكون مؤذن مسجد او امامه او من يقوم بامر جماعة يتفرقون او يقلون بغيبته وفي الثاني
فاتته الجماعة في مسجد حيه اتى مسجدا آخر يرجو فيه الجماعة وان صلى في مسجد حيه منفردا فحسن ايضا هذا
اذا لم يدخل المسجد وان كان قد دخل يصلي فيه واي الحسنين افضل كان الشعبي يختار طلب الجماعة والنخعي
يختار مسجد حيه وقال بعضهم كان الصحابة يأتون اذا دخلوا مسجد حيهم صلوا فرادى بغير اذان واقامة ولو كان

فان صح

فحسن صح

متفقها

متفقها الجماعة مسجد استاده لاجل درسه او لسماع الاخبار افضل بالاتفاق لتحصيل الثوابين ولو فاتته
التكبيرة الاولى او ركعة او ركعتان فالافضل ان يصلي في مسجده ولا يذهب الى مسجد آخر كل ذلك من النهاية
وان صلى اي مرة فدخل مسجدا لا يكره الخروج الا في الظهر والعشاء ان شرع في الاقامة فانه يكره ان يخرج بعد
الاقامة لجواز التنفل بعدهما ولا يكره لمصلي الفجر والعصر والمغرب مرة لكراهة التنفل بعد الفجر والعصر وعدم شرعية
ثلث ركعات نفل ومن خاف فوت الفجر بجماعة ان ادى سنته يتركها ويقتدي لان ثواب الجماعة اعظم والوعيد
بتركها الزم فكان احراز فضيلتها اولى لما روي انه عليه السلام قال لقد هممت ان استخلف من يصلي بالناس
وانظر الى من لم يحضر الجماعة فآمر بعض الفتيان بان يحرقوا بيوتهم قال المحشي المعروف باخي جلبي قيل من خاف
ان اشتغل السنة فاتته الفجر شرع في السنة ويكبر بها ثم يكبر ثانيا للفريضة فيخرج بهذه التكبيرة عن السنة ويصير
شارعا للفريضة فاذا فرغ من الصلوة يقضيها قبل الطلوع ولا يكره ولا يصير حبطا للعمل بل يصير متجاوزا عن عمل
الى عمل ذكره الواصدي رحمه الله في شرح النقاية وزيفه السرخسي رحمه الله بان ما وجب بالشروع ليس باقوى
مما وجب بالنذر وقد نص محمد ان المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وبان هذا امر بالافتتاح على قصد
قطعها وهذا غير مستحسن شرعا وقد استحسن الاكمل التزييف بالوجه الاول واجاب عن الوجه الثاني بان القصد
للقطع نقض للاكمال فلا باس انتهى قال الفاضل سعدي افندي قال ابن الهمام في اول باب سجود السهو من
شرع في الصلوة بقصد ان يفسدها لا يفسد الا بتحقيق ذلك القصد بالفعل ونيته لغو وابطال العمل قصدا
منهي ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة وان رجا ادراك ركعة لا يتركها بل يصليها لان سنة الفجر آكد
كالجماعة فيجمع بينهما ما امكن عند باب المسجد ويقتدي وان لم يكن عند باب المسجد موضع للصلوة يصليها في
المسجد خلف سارية من سواري المسجد واشدها كراهة ان يصليها مخالطا للصف مخالفا للجماعة والذي يلي
ذلك ان يصلي خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف ولا يقضي ركعتي الفجر الا تبعا للفرض يعني اذا فاتت
معها وقضاها مع الجماعة او وحدانا فالقياس في السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب لكن ورد
الخبر بقضائها قبل الزوال تبعا للفرض وهو ما روي انه عم قضاها مع الفرض غداة ليلة التعريس بعد ارتفاع
الشمس فيبقى ما وراها على الاصل وفيما بعد الزوال اختلاف المشايخ قال بعضهم يقضيها تبعا ولا يقضيها
مقصودة وقال بعضهم لا يقضيها مطلقا لان النص ورد في الوقت المهمل على خلاف القياس فلا يقاس عليه
وقت فرض آخر قيل هو الصحيح وعند محمد يقضي بعد الطلوع يعني ان فاتته سنة الفجر لم يقضها قبل طلوع الشمس
باتفاق بيننا لان صفة السنة فاتت بذهاب وقتها فاشبه مطلق النفل وهو مكروه بعد صلوة الصبح ولا بعد ارتفاع
الشمس عندهما وقال محمد يقضي بعد الارتفاع الى الزوال ثم انه قيل لا خلاف بينهم في الحقيقة لانهما يقولان ليس
عليه القضاء وان فعل لا بأس به ومحمد رحمه الله يقول احب الي ان يقضي وان لم يفعل فلا شيء عليه ومنهم من
حقق الخلاف وقال انه لخلاف في انه لو قضى كان نفلا مبتدأ او سنة واما سائر السنن سواها لا يقضى بعد الوقت

٤

وحدها وفي قضائها تبعًا للفرض اختلف المشايخ قال بعضهم يقضيها لانه كم من شيء يثبت ضمنا وان لم يثبت
قصدًا قال صاحب العناية وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعًا لا ضمنًا قال الفاضل سعدي افندي اقول قد يعمم
الثابت الضمني لما يثبت تبعًا ولا يلزم ان يكون كل ضمني جزءً وذلك ظاهر للمتتبع وقال بعضهم لا يقضيها لاختصاص
القضاء بالواجب وهو الصحيح ويترك سنة الظهر في الحالين يعني سواء خشي فوت الفرض او لم يخش لانه يمكن
اداؤها بعد الفرض هو الصحيح وقال بعضهم ان سنة الظهر لا تقضى اذا فاتت لان في سنة الفجر ورد الشرع
بالقضاء غداة ليلة التعريس ولم يرد مثل ذلك في سنة الظهر وهذا غير سديد لانه عليه السلام فاتته الاربع قبل
الظهر فقضاها بعده رواه عايشة رض ويقضيها في وقته قبل شفعه عند محمد وعند ابي يوسف يصلي الركعتين
ثم يقضي الاربع وذكر بعضهم الخلاف على العكس وقيل الاختلاف مبني على انه نفل مبتدا او سنة فمن قال انه
نفل لا يقدمه على الركعتين لانه لو بداء به لفاتته الركعتان عن وقتهما ومن قال بانها سنة يقدمها عليهما لان كل
واحد منهما سنة الا ان احديهما فائتة والاخرى وقتية فيقدم الفائتة على الوقتية وان خرج لم يقضه وحده وتبعًا
على الصحيح وغيرهما اي غير سنة الفجر وسنة الظهر وغير الفرائض الخمس والوتر لا يقضى اصلا وفي الخلاصة لو صلى
سنة الفجر او الاربع قبل الظهر ثم اشتغل بالبيع والشرى او الاكل فانه يعيد السنة ولكن باكل لقمة او شربة ماء
لا تبطل السنة وقيل الظاهر انه لا يعيدها ترك سنن الصلوات الخمس ان لم يرها حقًا كفر والا اثم كذا في الكافي
يقول الفقير قد تقرر في الاصول ان الكفر انما يلزم اذا انكر ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وثبوت سنن الصلوات
الخمس بالدليل القطعي مشتبه لان الاحاديث الواردة فيها آحاد اللهم الا ان يقال ثبوتها بالنقل المتواتر عنه صلى
الله عليه وسلم انه واظب عليها ومن ادرك ركعة واحدة من الظهر مثلا بجماعة لم يصلها بجماعة بل ادرك فضلها امرء
رجل قال لعبده ان صليت الظهر بجماعة فانت حر فادرك ركعة منه لم يحنث لانه لم يصل الظهر بجماعة لانه منفرد
ببعضه حتى لزمت القراءة عليه وانما يصير مصليًا الجماعة اذا صلى كله او اكثره ليقام مقام كله فلو ادرك الثلث
حنث وقيل لو اختلف في اللاحق ايضا قال صاحب الدرر ولم يتعرضوا لمدرك الركعتين اقول وجه عدم التعرض
ان حكمه يفهم من حكم الطرفين فان مدرك ركعة اذا ادرك فضل الجماعة فاولى ان يدركه مدرك ركعتين واذا اختلف
في كون مدرك الثلث مصليًا بالجماعة فاولى ان لا يصلي بها مدرك الركعتين انتهى ولو قال انت حر ان ادركت الظهر
حنث بادراك ركعة لان ادراك آخر الشيء ادراك الشيء يقال ادركت ايامه اذا ادرك آخرها وقوله بل ادرك فضلها
اي صار محرزًا الثواب صلوة صليت بالجماعة باتفاق بيننا ومن اتى مسجدًا ولم يدرك جماعة يتطوع قبل الفرض
ما شاء ما لم يخف فوته يعني اتى مسجدًا اصلي فيه فاراد ان يصلي فرضه منفردًا فهل يأتي بالسنن قال بعض مشايخنا
ومنهم الكرخي لا فان السنن انما سنت اذا ادى الفرائض بالجماعة اما بدونه فلا وقال الحسن بن زياد من فاتته
الجماعة فصلى في مسجد بيته يبدا بالمكتوبة لكن الاصح ان يأتي بالسنن فان النبي عم واظب عليها لكن اذا ضاق
الوقت يترك السنة ويؤدي الفرض حذرا عن الفوت قال صاحب الاصلاح والايضاح ان اراد ان يصلي فرضه منفردًا

قبل
يصلي السنن الرواتب قطعًا ولا يتخير فيها مع الامكان وقيل يتخير واما ما زاد عليها من التطوع يتخير فيه بلا خلاف
ومن ادرك الامام راكعًا فكبر ووقف حتى رفع راسه لم يدرك تلك الركعة لفوات المشاركة فيه المستلزم لفوات
الركعة خلافا لزفر يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام لان الركوع يشبه القيام لوجود استواء النصف الاسفل
الذي به امتياز القائم من القاعد ومن ركع قبل امامه فادركه امامه فيه صح ركوعه لان الشرط هو المشاركة في
جزء واحد وقد وجد وهذا لان للركوع طرفين والشركة في احدهما كاف وقال زفر لا يجوز لان ما اتى به قبل الامام
غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه

باب قضاء الفوائت

لما فرغ من بيان احكام الاداء وما يتعلق به
شرع في بيان القضاء وهو الخلف عنه الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت شرط لما روى ابن
عمر رض ان النبي عليه السلام قال من نسي صلوة فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل مع الامام ثم ليصل التي
نسيها ثم ليعد التي صلاها مع الامام فلو لم يكن الترتيب شرطا لما امره بالاعادة وما روي انه عم فاتته اربع
صلوات يوم الخندق فقضاهن على الترتيب وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فلو صلى فرضًا ذاكرًا فائتة فسد
فرضه موقوفًا اي لو صلى العصر مثلا ذاكرًا انه لم يصل الظهر فسد عصره ان لم يكن في آخر الوقت والعبرة لاصل الوقت
عندهما وعند محمد الوقت المستحب حتى لو شرع في العصر وهو ناسي الظهر ثم تذكر الظهر في وقت لو اشتغل به
يقع العصر في الوقت المكروه يقطع العصر عندهما ويصلي الظهر ثم يصلي العصر وعنده يمضي في العصر ثم يصلي الظهر
بعد غروب الشمس واذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلوة عندهما وعند محمد يبطل ثم العصر يفسد فسادًا
موقوفًا عند ابي حنيفة وعندهما باتا اي يفسد فسادًا قطعيا غير موقوف فلو قضاها اي الفائتة قبل اداء ست
من الصلوات بطلت فرضية ما صلى وتصير نفلا وعند محمد يبطل اصلها والا اي وان لم يقض الفائتة حتى ادى سادسًا
صحت عنده لان الترتيب سقط بكثرة الفوائت والكثرة قائمة بمجموع الست مستندة الى اولها كما تثبت المستندات
لا بالسادسة فكانه صلى الخمس حال سقوط الترتيب فوقعت صحيحة لا عندهما لانه ادى الخمس حال قيام الترتيب قبل
بلوغ الفوائت حد الكثرة وهو ان يصير الفوائت ستًا فوقعت فاسدة فلا ينقلب بعدها جائزة فيجب اعادتها والكثرة
الحاصلة بالسادسة انما تؤثر فيما بعدها لا في الخمس كما ان الكلب المعلم اذا ترك الاكل ثلث مرات يثبت الحل بعد
الثلث لا فيها فيفسد الخمس لكونها مؤداة بلا ترتيب ولهذا قيل في هذه المسئلة الواحدة المفسدة للخمس هي
الفائتة التي تقضى قبل السادسة والمصححة لها هي السادسة والوتر كالفرض عملًا وان كان واجبًا اعتقادًا حتى
لا يكفر جاحده فتذكره مفسد خلافا لهما لانه سنة عندهما ولا ترتيب بين الفرائض والسنن بل وجوب الترتيب
فيما بين فرض وفرض ولو صلى العشاء بلا وضوء ناسيًا ثم صلى السنة والوتر بوضوء يعيد السنة لا عادة العشاء
يعني تذكر انه صلى العشاء بلا وضوء والسنة والوتر بوضوء يعيد العشاء والسنة لانه لا يصح اداء السنة مع انها
اديت بالوضوء لانها تبع الفرض ولا يعيد الوتر لانه صلوة مستقلة عنده فصح اداؤه لان الترتيب وان كان
فرضًا بينه وبين العشاء لكنه ادى الوتر بزعم انه صلى العشاء بالوضوء فكان ناسيًا ان العشاء في ذمته فسقط

الترتيب خلافا لهما فاته يقضي الوتر عندهما بناء على انه سنة عندهما وبطلان الفرضية لا يبطل اصل الصلوة
عندهما لان التحريمة عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
كالمكفر بالصوم اذا ايسر في حالة اداء الصوم ينقلب الصيام تطوعا خلافا لمحمد لان التحريمة عقدت للفرض
فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة التي انعقدت لاجله اصلا يقول الفقير لو ذكر المص هذه المسئلة عقيب
الفساد الموقوف والبات لكان اولى ولهذا ذكرتها هناك مرة ويسقط الترتيب بضيق الوقت لئلا يؤدي الى
تفويت الوقتية عن الوقت وهو حرام بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة وبالنسيان لان الناسي عاجز عن تقديم
الفائتة على الوقتية مع نسيان الفائتة فلو كلف لكان تكليف عاجز وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وعند مالك لا يسقط الترتيب بضيق الوقت والنسيان وبصيرورة الفوائت ستا كيلا يؤدي الى
تفويت الوقتية بقضاء الفوائت حديثة او قديمة الحديثة تسقط الترتيب اتفاقا وفي القديمة اختلاف المشايخ
وذلك بان ترك صلوة شهر ثم صلى شهرا ولم يقض تلك الصلوات حتى ترك صلوة ثم صلى اخرى ذاكرا للفائتة
الحديثة لم يجز عند البعض فيجعل الماضي من الفوائت كان لم يكن زجرا له عن التهاون بالصلوة وقيل يجوز
وعليه الفتوى لان القديمة ابطلت الترتيب لكثرتها وبالحديثة ازدادت الكثرة فيتاكد السقوط وما قالوا مؤد
الى التهاون لا الى زجره عنه فان من اعتاد تفويت الصلوات لو افتي بعدم الجواز يفوت اخرى ثم وثم حتى يبلغ
الحديثة حد الكثرة ولا يعود الترتيب بعودها اي بعود الفوائت الى القلة يعني لو قضى بعض الفوائت حتى قل
ما بقي لا يعود الترتيب وقال صاحب الهداية يعود الترتيب عند البعض وهو الاظهر وقال صاحب النهاية وهذا
الذي اختاره المص خلاف ما اختاره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وصاحب المحيط وقاضيخان وصاحب
المغني وغيرهم والفتوى على ما اختاروا فمن ترك ستا او اكثر وشرع يؤدي الوقتيات مع بقاء الفوائت ثم فاته فرض
جديد فصلى وقتية بعده ذاكرا له اي لهذا الفرض الجديد صحت وقتيته هذا تفريع قوله حديثة او قديمة وقد بيناه
آنفا فلا نعيد وكذا لو قضى الفوائت الا فرضا او فرضين وصلى وقتية ذاكرا تفريع على قوله ولا يعود بعودها الى
القلة وقد بيناه ايضا ولا يقتل تارك الصلوة عمدا لانه لا يكفر ما لم يجحد وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلوة
متعمدا فقد كفر محمول على الجحود على ما بين في اصول الكلام ولو ارتد عقب فرض صلاه عياذا بالله تعالى ثم اسلم في
الوقت لزمه اعادته عندنا ولا يلزم عند الشافعي لان نفس الردة لا تبطل العمل بل الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم ولنا ان العمل يبطل بنفس الكفر لقوله تع ومن يكفر بالايمان
فقد حبط عمله واذا بطل العمل جعل كان لم يصل فاذا اسلم في الوقت يجب عليه الاداء ولا يلزمه قضاء ما فاته
زمان الردة يعني اذا مضت مدة على ردته ثم اسلم لا يجب عليه قضاء ما فاته في تلك المدة من الفرائض عندنا
ويجب عند الشافعي لنا قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو بعمومه يتناول المرتد
وله ان المرتد مخصوص منه اذ الكافر الاصلي لا يعلم محاسن الاسلام ولم يلتزم ما فيه من التكاليف ولو كان واجبا

علم

عليه قضاء المتروك في كفره لكان ذلك تنفيره عن الاسلام فخفف لذلك ولا كذلك المرتد لانه علم حسن الاسلام وتركه
عنادا فلم يستحق التخفيف ولهذا لم يقبل منه الجزية ولا قضاء ما فاته بعد اسلامه في دار الحرب ان جهل فرضيته
يعني اذا اسلم حربي في دار الحرب ولم يعلم وجوب الصلوة ونحوها ومكث فيه زمانا ثم علم وجوب الصلوة لا يلزمه
قضاؤها وقال زفر يلزمه لان الجهل بالشرايع لا يمنع وجوبها كما ان الجهل بالايمان لا يمنع وجوبه وكما لو اسلم
في دار الاسلام ولم يعلم بالشرايع يجب عليه ولنا ان الانسان عاجز عن الاتيان بالشرايع قبل العلم بها فكيف
تلزمه بخلاف الايمان لان دلائل وجود الصانع ووحدته ظاهرة وبخلاف من اسلم في دار الاسلام لانها دار العلم
وشيوع الاحكام فلا يكون معذورا في ترك العلم **باب سجود السهو** لما فرغ من ذكر الاداء والقضاء
شرع في بيان ما يكون جابرا النقصان يقع فيهما وهذه الاضافة اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضا فات
لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب اذا سها بزيادة او نقصان
سجد سجدتين اراد بالزيادة زيادة فعل من افعال الصلوة واقع في غير محله او مستلزم لترك ما وجب وتلك
الزيادة نقصان واراد بالنقصان ترك ما وجب فعله في الصلوة كذا في ابن الملك بعد التسليمتين وقيل بعد تسليمة
واحدة وعند الشافعي يسجد قبل السلام لما روي انه صلى الله عليه وسلم سجد للسهو قبل السلام ولانه جبر للفائت
فيقوم مقامه والفائت قبل السلام فكذا ما يجبره ولنا حديث ابن مسعود رض انه عليه السلام سجد للسهو بعد
السلام ولما اختلف روايتا فعله صلى الله عليه وسلم يرجع الى قوله وهو ما روى [illegible] ثوبان رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو سجدتان بعد التسليم قال صاحب الهداية وهذا الخلاف في الاولوية لا في
الجواز يعني ان الاولى عندنا ان يسجد للسهو بعد السلام ولو سجد قبل السلام يجوز وعنده على العكس وعند
مالك ان كان سهوه عن نقصان فقبل السلام وان كان عن زيادة فبعده قال صاحب الدرر اختار صاحب
الهداية وشمس الائمة والامام ابو الليث والامام ظهير الدين المرغيناني كونها بعد تسليمتين واختار صاحب
الكافي وفخر الاسلام وشيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب الايضاح بعد تسليمة وقال تاج الشريعة في شرح
الهداية ذكر شمس الائمة انه يسلم تسليمتين ثم يسجد وهو الاصح لانه قول كبار الصحابة كعمر وعلي وابن مسعود
وجمهور العلماء والاخذ برواية اصحاب كانوا اقربين من رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى والرواية الاخرى عن
عائشة وسهل بن سعد وعائشة كانت في صف النساء وسهل بن سعد كان من الصبيان فيحمل على انهما لم
يسمعا التسليمة الثانية وسوق كلام الفريقين يدل على ان القولين للامام الاعظم وفي المجمع نسب الثاني الى
محمد والاول اليهما انتهى ما في الدرر وقيل المختار للمنفرد تسليمتان وللامام تسليمة لانه اذا سلم تسليمتين ربما
يشتغل بعض الجماعة بما ينافي الصلوة وعمل العامة اليوم على هذا ويتشهد ويسلم ويأتي بالصلوة على النبي
عليه السلام والدعاء في قعدة السهو هو الصحيح وهو قول الكرخي لان الصلوة والدعاء موضعهما آخر الصلوة
وقال الطحاوي يأتي في القعدتين لان كل واحدة منهما آخر الصلوة قال صاحب العناية ومنهم من قال في المسئلة

اختلاف بين العلماء فعند ابي حنيفة وابي يوسف في القعدة الاولي وعند محمد في الاخيرة بناءً علي اصل وهو ان سلام
من عليه السهو يخرجه من الصلوة عندهما فكانت القعدة قعدة الختم وعند محمد علي خلافه ثم قال فيه نظر ان شئت
فراجعه ويجب ان قرا في ركوع او قعود لان القعود والركوع ليسا بمحل القراءة فيكون زيادة فعل من افعال الصلوة
غير واقع في محله فيجب او قدم ركنا او اخره او كرره او غير واجبًا او تركه كركوع قبل القراءة مثال تقديم الركن وتاخير
القيام الي الثالثة بزيادة علي التشهد مثال تأخير الركن روي عن ابي حنيفة ان من زاد علي التشهد الاول حرفا يجب
عليه سجود السهو وقيل لا يجب سجود بقوله اللهم صل علي محمد ونحوه انما المعتبر مقدار ما يؤدي فيه ركن وركوعين
مثال تكرير الركن والجهر فيما يخفي وكذا عكسه مثال تغيير الواجب واختلفت الروايات في المقدار والاصح قدر ما يجوز
به الصلوة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما يصح به الصلوة
كثير قال صاحب الهداية وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة انتهي قال
صاحب النهاية فان قلت هذا الجواب في حق المنفرد في حق الصلوة التي يجهر فيها صحيح لانه لا يجب الجهر علي
المنفرد بل هو مخير بين الجهر والمخافتة واما في حق الصلوة التي يخافت فيها فينبغي ان يجب سجود السهو بالجهر
فيها لان المخافتة علي المنفرد واجبة فيها كالامام قلت هذا الذي ذكره جواب ظاهر الرواية واما جواب رواية النوادر
فانه يجب عليه سجدة السهو وكذا ذكر الناطفي في واقعاته رواية ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في المنفرد
اذا جهر فيما يخافت ان عليه السهو واما وجه ظاهر الرواية انه اذا خافت فيما يجهر فظاهر لانه مخير بين الجهر والمخافتة
والتخيير ينافي الوجوب وكذلك اذا جهر فيما يخافت لم يترك واجبا عليه لان المخافتة انما وجبت لنفي المغالطة وانما
يحتاج الي هذا في صلوة تؤدي علي سبيل الشهرة والمنفرد يؤدي علي سبيل الخفية فلم يكن المخافتة واجبة عليه كذا
في الذخيرة والمحيط انتهي وترك القعود الاول مثال ترك الواجب وقيل كله يؤول الي ترك الواجب قائله صدر الاسلام
حيث قال ان سبب الوجوب واحد وهو ترك الواجب قال صاحب المحيط وهذا اجمع ما قيل فيه لان جميع ما ذكر من مراعاة
الترتيب في الافعال والاذكار واجب وكذا التشهدان والقعود الاول وعليه المحققون وان تشهد في القيام او الركوع
لا يجب لان القيام محل الثناء فلا تغيير فيه فلا يجب وان سها مرارا يكفيه سجدتان لقوله صلي الله عليه وسلم سجدتان
بعد السلام تجزيان عن كل زيادة ونقصان ويلزم المقتدي بسهو امامه لتقرر السبب الموجب في حق الاصل ولهذا
يلزمه حكم الاقامة بنية الامام ان سجد وان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه يصير مخالفًا وما التزم الاداء الا
متابعًا لا بسهوه اي لا يجب السجود علي المقتدي بسهوه ولا علي الامام ايضًا لانه لو سجد وحده كان مخالفًا
لامامه ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعًا والمسبوق يسجد مع امامه للموافقة ثم يقضي ما عليه ولهذا قيل الاولي
ان لا يقوم قبل سلام الامام ولو قام قبل سجوده فعليه ان يعود ليسجد معه ان لم يقيد الركعة بالسجود وان قيد
به لا يعود ولو سهي فيما يقضي سجد ثانيًا لهذا السهو لانه منفرد واللاحق يجب عليه السجدة لسهو امامه بان
سها في حال نوم المقتدي او ذهابه الي الوضوء لانه بمنزلة المصلي خلفه ولو سها اللاحق في القضاء لا يسجد لانه

مؤتم كانه خلف الامام والمقيم خلف المسافر حكمه حكم المسبوق في سجدتي السهو سهي عن القعود وهو اليه
اقرب بان لم يرفع ركبتيه عاد وقعد وتشهد لان ما يقرب الي الشيء يأخذ حكمه كفناء المصر له حكم المصر في حق
صلوة الجمعة والعيدين واختلف في وجوب السجدة فقيل يسجد لانه اخر واجبًا بقدر ما اشتغل بالقيام وقيل
لا يسجد وهو الاصح والا اي وان لم يكن الي القعود اقرب بان رفع ركبتيه لا اي لم يعد لانه كالقائم معنًي
والقعدة الاولي واجبة والقيام الي الثالثة فرض فلا يجوز رفض الفرض لاجل الواجب وقيل يعود الي القعود
ما لم يستتم قائمًا وهو الاصح كذا في الزيلعي ويسجد للسهو لانه ترك الواجب وان سهي عن الاخير عاد ما لم يسجد
لان اصلاح الصلوة به ممكن وكل ما كان كذلك وجب عمله احترازًا عن البطلان وانما قلنا ممكن لان ما دون الركعة
بمحل الرفض لكونه ليس بصلوة ولا له حكمها ولهذا اذا حلف لا يصلي لا يحنث بما دون الركعة ويسجد للسهو لتأخيره
فرضًا واعترض عليه بانه ينبغي ان لا يسجد فيما اذا كان اليه اقرب كما في السهو عن القعود الاول او يسجد فيه ايضا
والجواب ان القعود الاخير فرض فبتاخيره يجب السجود اتفاقا بخلاف القعود الاول فانه واجب يجب السجود بتركه
وفي وجوب السجود بتاخيره اختلاف والاصح عدم وجوبه فافترقا لا يقال ان في تاخير القعود الاول برجوعه اليه
تاخير القيام الي الثالثة فتاخير القيام كتاخير القعود الاخير فينبغي ان يتحد حكمهما لانا نقول نفس تاخير القيام الي
الثالثة لم يقع سهوًا بل لزم من الرجوع الي القعود الاول لئلا يترك الواجب ومثل هذا لا يوجب سجدة السهو
فظهر الفرق كما لا يخفي فان سجد بطل فرضه عندنا لانه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة ومن
ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتي يحنث في يمينه لا يصلي وكل من
استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة خرج عن الفرض لمنافاة بين الفرض والنفل وقد تحقق احد المتنافيين
فينتفي الاخر ضرورة وقال الشافعي ان كان عامدًا ابطلت صلوته وان كان ساهيًا لا بناءً علي ان هذه الركعة عنده
عبث اذ الترتيب في افعال الصلوة فرض عنده واصابة لفظ السلام فرض ايضا والنفل شرع بعد الفراغ من الفرض
فاذا فقد بطل وصار عبثا منافيا للصلوة ولانه روي ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي الظهر خمسًا ولم ينقل انه قعد
في الرابعة ولا انه اعاد صلوته برفعه عند محمد وهو المختار للفتوي لان تمام كل شيء باخره واخر السجدة الرفع
اذ الشيء انما ينتهي بضده ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تمت السجدة بوضع الرأس لما
جاز لان كل ركن ادي قبل الامام لا يعتد به وبوضعه عند ابي يوسف لان السجود عبارة عن الانخفاض وهو
قد حصل بمجرد الوضع فمن شرط الرفع فقد زاد علي النص بالرأي وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا وضع جبهته فسبقه
حدث فرفع رأسه للوضوء فتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة هل يعود الي القعدة ويبني علي صلوته قال
ابو يوسف لا يعود لان فرضه فسد لانه تحقق الانتقال عن الفرض الي النفل بمجرد الوضع وقال محمد يعود ويتم فرضه
لان تمام السجدة بالانتقال والانتقال حصل بالحدث فلم يصح وبدون الانتقال لا يصح السجدة فصار كانه لم يسجد
اصلا فيعود الي القعود وقد حكي انه ذكر قول محمد بين يدي ابي يوسف فقال زه صلوة فسدت يصلحها الحدث

وذكر في الفوائد الظهيرية وهذه المسئلة تسمي مسئلة زه بزاء مكسورة معجمة وهو كلمة استعجاب الا انها ههنا استعجاب بطريق التهكم وانما قال ابو يوسف هذا الغيظة لحقته من محمد وهو انه روي ان محمدا مر بمسجد عامر قد زالت فيه الذوات وبالت فيه الكلاب فقال هذا مسجد ابي يوسف لان مثل هذا يبقي مسجدا الي قيام الساعة عنده لكون الوقف محرزا عنده وعند محمد يعود الي ملك الواقف في حيوته والي ورثته بعد وفاته كذا في النهاية وصارت نفلا عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد لان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل عنده لا عندهما علي ما مر فيضم سادسة ان شاء ليصير متنفلا بست ركعات اذ التنفل شرع شفعا لا وترا ولو لم يضم لا شي عليه لانه مظنون غير مضمون وهذا لانه قام علي ظن انها ثالثة وشروع المظنون ليس يلزمه عند علمائنا الثلثة خلافا لزفر وضم السادسة ندب عندهما وعند محمد لما بطل اصل الصلوة لا يضم ركعة اخري اصلا وهل يجب عليه سجدة السهو في هذه الصورة اختلفوا فيه والاصح انه لا يسجد لان النقصان بالفساد لا يجبر بالسجدة ثم ان كل ما ذكرنا في الظهر والعصر والعشاء لان غاية ما في الباب ان يصير متنفلا بست ركعات بما قبلها وفي صلوة الفجر لا يضم رابعة ليكون الكل نفلا لان التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر مكروه وفي الثلاثي الصائر اربعا كالمغرب لا يحتاج الي الضم اذ الركعات الثلث بضم الرابعة اليها سهوا تحولت الي النفل فحصلت الصلوة التامة فلا يحتاج الي ضم اخري اليها كذا في الدرر قال صاحب النهاية وفي صلوة الفجر يقطع سواء قعد علي راس الثانية او لم يقعد لان التنفل قبل الفجر وبعده مكروه سوي ركعتيها يقول الفقير فيه بحث وهو انه اذا قطع في صلوة الفجر ولم يضم اليه ركعة هل يكون نفلا عندهما كما في غيره او يبطل اصلا ان قيل يبطل اصلا يكون مخالفا لاصلهما وان قيل يكون نفلا يلزم التنفل بعد الصبح بثلث ركعات وهو لا يجوز تامل في جوابه وان قعد في الركعة الرابعة ثم قام عاد وسلم ما لم يسجد ليخرج عن الفرض بالسلام لانه واجب ولا يسلم قائما لانه غير مشروع في الصلوات المطلقة وقد امكنه بالاقامة علي وجهه بالعود الي القعدة لان ما دون الركعة ليس بصلوة فيقبل الرفض ويسجد للسهو لانه اخر الواجب وهو لفظ السلام كذا في تحفة الملوك وان سجد تم فرضه ولم يعد الي القعدة ولم يسلم لان الركعة الكاملة صلوة فلم تقبل الرفض فاستحكم خروجه عن الفرض وسجد للسهو بعد ما ضم سادسة لتمكن النقصان في الخروج لا علي الوجه المسنون يقول الفقير لكن كان ينبغي للمصنف ان يأتي بقوله وسجد للسهو بعد قوله وضم سادسة بل بعد قوله والركعتان نفل وضم سادسة ليصير شفعا اذ الركعة الواحدة غير مشروعة لان النبي صلي الله عليه وسلم نهي عن البتيراء والركعتان نفل قيل اذا صلي في الفجر او العصر بعد القعدة الاخيرة ركعة زائدة ساهيا لا يضم اليها اخري لكراهة التنفل بعدها والاصح ان يضم اليها لان المنهي عنه هو التنفل المشروع قصدا وهذا غير مشروع بالقصد كذا في الزيلعي يقول الفقير ومن هنا يخرج جواب البحث الذي اوردناه انفا لكن هذا في صورة القعود علي الرابعة وذلك في عدم القعود عليها قال صاحب العناية والنهاية ولم يذكر محمد في الجامع الصغير ان ضم السادسة في هذه الصورة بالتخيير او الاستحباب او الايجاب وفي الاصل ما يدل علي الايجاب فانه قال فيه عليه ان يضيف سادسة وكلمة علي للايجاب لكن قال صدر الشريعة وصاحب الدرر وضم ثم يقل ههنا ان شاء كما قال في

الفرض صح

الاولى

الاولي مع انه لو قطع لا قضاء في الصورتين لان ضم السادسة ههنا اكد من ضمها هناك لان فرضه قد تم ههنا لكن بتاخير السلام يجب سجود السهو فيها ولتدارك نقصان الفرض واجب فلو قطع هاتين الركعتين بان لا يسجد للسهو لزم ترك الواجب ولو جلس من القيام وسجد للسهو لم يؤد سجود السهو علي الوجه المسنون حيث لم يكن بعد السلام او يكون بعده في الخامسة بلا تشهد او معه فيها وكلاهما غير مشروع فلا بد ان يضم سادسة ويجلس علي الركعتين ويسجد للسهو بخلاف المسئلة الاولي فان الفرضية ثمة لم تبق ليحتاج الي تدارك نقصانها انتهي يقول الفقير كلامهما مخالف لما في الاصل من كلمة علي الا ان يقال كلمة علي لتدل علي كون الضم ههنا اكد لا للايجاب ولا عبرة لو قطع يعني لو قطع الخامسة بان لم يضف اليها سادسة لم يلزمه شي لانه مظنون كما في الاولي يقول الفقير هكذا قال صاحب الهداية فيكون كلمة علي في الاصل للدلالة علي كون الضم اكد من ضمها في الاولي لا للايجاب لكن ما نقلناه من العناية والنهاية صريح في ان كلمة علي في الاصل للايجاب تدبر ولا تنوبان عن سنة الظهر لان النبي صلي الله عليه وسلم واظب عليها بتحريمة مبتداة ولان السنة لا تتادي بما هو مظنون وقيل تنوبان عن سنة الظهر والاصح انهما لا تنوبان ومن اقتدي به فيهما اي في الركعتين الزائدتين في الصورتين صلاهما فقط لانه اقتدي به في النفل بعد خروجه من الفرض خروجا مستحكما فلا يلزمه غير هذا الشفع ولو افسد قضاهما لانه شرع قصدا بخلاف الامام فان سقوط القضاء عنه بعارض يخصه وهو شروعه في النفل بلا قصد التطوع وما خص به لا يتعدي الي غيره وعند محمد يصلي ستا لانه المؤدي بالتحريمة الاولي وهذا الخلاف بناء علي ان احرام الفرض انقطع عند ابي يوسف كما انتقل الي النفل اذ لا يتصور كونه في احرامين والانتقال الي النفل ثبت اجماعا فينقطع الفرض ضرورة وعند محمد احرام الظهر باق اذ احرام الفرض اشتمل علي اصل الصلوة ووصف الفرضية والانتقال الي النفل اوجب انقطاع الوصف دون الاصل ولهذا لو قام الي الخامسة صار شارعا في النفل بلا تكبيرة الافتتاح ولو كان من ضرورة الانتقال الي النفل انقطاع الاحرام لاحتيج الي تكبيرة الافتتاح اذ الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة الافتتاح فعلمنا ان الاحرام الاول باق وان النفل مؤدي بذلك الاحرام ولا قضاء علي المقتدي لو افسد كما ان الامام لا يقضي فان حال المأموم لا يكون اقوي حالا من الامام والا لزم زيادة الفرع علي الاصل ولو سجد للسهو في شفع التطوع لا يبني عليه اي ومن صلي ركعتين تطوعا فسهي فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلي اخريين لا يبني لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلوة ولو بني صح لبقاء التحريمة ولكن اعاد سجود السهو لان ما اتي به من السجود وقع في خلال الصلوة فبطل وسلام من عليه السهو يخرجه من الصلوة موقوفا عندهما لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل للحاجة الي اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة علي اعتبار عدم العود ان سجد عاد اليها اي الي الصلوة والا اي وان لم يسجد لا اي لا يعود اليها فيصح اقتداء من اقتدي به بعد سلامه الاول قبل سجود السهو لانه يكون معتبرا به في الصلوة ولو لم يسجد بل رفض الصلوة لم يصح الاقتداء ويصير فرضه اربعا بنية الاقامة بعد السلام قبل سجود السهو لان نية الاقامة كانت في خلال الصلوة ولو لم يسجد بل رفضها لم يصر اربعا لان نيته الاقامة وجدت بعد الصلوة ويبطل وضوءه بقهقهته اذ القهقهة وجدت في خلال الصلوة ولو لم يسجد بل رفض

احرام صح

وحاصله انه اذا سجد يتحقق الحاجة فيسقط معني التحليل عن السلام واذا لم يعد الي السجدة ينتفي الحاجة فيثبت التحليل للسلام

لم يبطل وضوءه ان سجد والا فلا قيد للجميع من قوله فيصح اقتداء من اقتدي به الي هنا وعند محمد لا يخرجه سلام
من عليه السهو من الصلوة لا باتا ولا موقوفا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد ان يكون في احرام الصلوة
تحصيلا للغرض المطلوب فتثبت الاحكام المذكورة من صحة الاقتداء وصيرورة فرضه اربعا وبطلان وضوءه
بقهقهته سجد او لا وكذا قول زفر ولو سلم من عليه السهو بنية ان لا يسجد بطلت نيته وله ان يسجد لان
نيته لغير المشروع فيلغو كما لو نوي الظهر ستا بل عليه ان يسجد لبقاء التحريمة قالوا ان سلم بنية ان لا يسجد
فله ان يسجد ما لم يتكلم او لم يستدبر عن القبلة او لم يفعل ما ينافي الصلوة وان شك في صلوته كم صلي ان كان
اول ما عرض له اختلفوا في معناه قال صاحب الاجناس معناه اول ما سهي في عمره وقال شمس الائمة
السرخسي معناه ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه قط وقال فخر الاسلام اي في هذه الصلوة استقبل
الاداء اي وان لم يكن اول ما عرض له بل يعرض كثيرا تحري وعمل بغلبة ظنه لانه اذا كثر كان في الاستيناف حرج
فان لم يكن له ظن بني علي الاقل وذلك لانه روي عن النبي صلي الله عليه وسلم في ذلك اخبار مختلفة روي عنه عم
انه قال اذا شك احدكم في صلوته انه كم صلي فليستقبل الصلوة وروي عنه عليه السلام ايضا قال من شك
في صلوته فليتحر الصواب وروي عنه انه عليه الصلوة والسلام قال من شك في صلوته فلم يدر [illegible] ثلثا صلي
ام اربعا بني علي الاقل ومعلوم ان التوفيق لا بد منه بين الادلة مهما امكن وقد امكن فحمل كل واحد منها علي
صورة من الصور المذكورة في المتن فحمل الحديث الاول علي الصورة الاولي لان فيه الامر بالاستقبال وذلك
يناسب الصورة الاولي لعدم التكرار المفضي الي الحرج بتكرار الاستقبال وحمل الثاني علي الصورة الثانية
لان فيه الامر بالتحري الذي هو طلب الاحري والاحري هو ما يكون اكثر رأيه عليه وتعين الثالث للثالثة بتيقن
الشك والامر بالبناء علي الاقل وقعد في كل موضع احتمل انه موضع القعود كيلا يصير تاركا القعدة الفرض مثلا
اذا شك في صلوة الفجر انه صلي ركعة او ركعتين بني علي ركعة ويقعد قدر التشهد لاحتمال انه صلي ركعتين ويضم
اليها اخري لاحتمال انه صلي ركعة واذا شك في ذوات الاربع انها الاولي او الثانية ولم يقع تحريه علي شيء يجعلها
الاولي ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخري ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخري ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة
اخري كذا في الخلاصة توهم مصلي الظهر انه اتمها فسلم ثم علم انه صلي ركعتين وهو علي مكانه اتمها وسجد للسهو
لان سلامه كان سهوا فلم يخرج من صلوته روي انه عليه الصلوة والسلام فعل كذلك بخلاف ما لو ظن انه مسافر
او انه يصلي الجمعة فسلم علي رأس الركعتين فانه يفسد صلوته لانه عالم بالقدر الذي ادي فسلامه سلام عمد
فيقطع صلوته كذا في الكافي شك في الوتر انها ثانية او ثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة
ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخري ويقنت ايضا هو المختار وان شك انه صلي الصلوة ام لا فان ذلك في الوقت
فالظاهر انه لم يصلها وان كان بعده فالظاهر انه اداها وكذا اذا شك انه ركع في صلوته ام لا فان كان في الصلوة
يأتي به وان كان بعد خروجه منها فالظاهر انه اتي به

باب صلوة المريض

ذكر صلوة المريض عقب

يجد

سجود السهو لان كلا من المرض والسهو من العوارض السماوية الا ان السهو اكثر وقوعا لانه يعرض كثيرا
واعم موقعا لانه يكون في صلوة المريض والصحيح فقدمه لشدة مساس الحاجة الي بيانه عجز عن القيام حقيقة
بحيث لو قام لسقط او خاف زيادة المرض او خاف بطوء البرء بسببه اي بسبب القيام صلي قاعدا يركع ويسجد
كيف شاء من التربع وغيره لقوله صلي الله عليه وسلم لعمران بن الحصين صل قائما فان لم تستطع فقاعدا وان لم تستطع
فعلي الجنب تومي ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة قال الله تعالي لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم اذا العجز عن
القيام اذا لم يوجد ولم يخف زيادة المرض ولا بطوء البرء لكن لحقه نوع مشقة بالقيام لا يجوز تركه ولو ان قدر علي
بعض القيام بان كان قادرا علي التكبير قائما او علي التكبير وبعض القراءة قال ابو جعفر الهندواني يقوم بقدر
ما يقدر فاذا عجز قعد وان لم يفعل خفت ان تفسد صلوته هذا هو المذهب ولا يروي عن اصحابنا خلافه لان
الطاعة بحسب الطاقة كذا في العناية وان تعذر الركوع والسجود اومي برأسه قاعدا لانه وسع مثله وجعل
سجوده اخفض لان الايماء قام مقام الركوع والسجود فله حكمهما وحقيقة السجود اخفض من الركوع
فكذا ما قام مقامه ولا يرفع الي وجهه شيئا للسجود لقوله صلي الله عليه وسلم ان قدرت ان تسجد علي الارض فاسجد
والا فاوم برأسك فان فعل ذلك وهو يخفض رأسه صح ايماؤه لوجوده والا فلا يصح لعدم الايماء وان تعذر
القعود اومي مستلقيا علي ظهره ورجلاه الي القبلة ويجعل وسادة تحت رأسه حتي يكون شبه القاعد ليتمكن
من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء تمنع الاصحاء عن الايماء فكيف بالمرضي او مضطجعا
ووجهه اليها اي الي القبلة والاول اولي خلافا للشافعي لما روينا من حديث عمران ولنا ما روي عن ابن عمر
انه قال يصلي المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلي قفاه يومي ايماء وحديث عمران محمول
علي انه كان لا يقدر علي ان يستلقي علي قفاه اذ كان به باسور ولان الواجب استقبال القبلة في الصلوة
واذا استلقي علي قفاه كان الاستقبال اكثر والي جانب منه الي القبلة واشارته تقع علي هواء الكعبة واذا
اضطجع علي جنب وقعت اشارته الي جانب رجليه وذا ليس بقبلة وما به من المرض علي شرف الزوال فاذا
كان مستلقيا ان قدر علي القعود فقعد كذلك كان وجهه الي القبلة وان قدر علي القيام فقام كذلك كان وجهه
الي القبلة وغيره يحتاج الي ان ينحرف وان تعذر الايماء برأسه اخرت الصلوة لقوله عليه السلام في آخر حديث
ابن عمر رض فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر منه واختلف في معناه فمن لم يقل بسقوط القضاء عنه
عند عدم القدرة علي الايماء قال الاحق بقبول عذر التأخير دون الاسقاط وفي قوله اخرت اشارة اليه ومن
قال بسقوطه عند ذلك قال الاحق بقبول عذر الاسقاط وهو الاصح كذا في العناية قال صاحب الهداية وقوله
اخرت اشارة الي انه لا يسقط الصلوة وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم
مضمون الخطاب بخلاف المغمي عليه وقال شيخ الاسلام وفخر الاسلام وقاضي خان وغيرهم الصحيح انه تسقط
عنه الصلوة وفي فتاوي قاضي خان والاول اصح اي عدم وجوب القضاء لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب

قوله تعذر قد يكون حقيقيا بحيث لو قام لسقط وقد يكون حكميا بان خاف زيادة مرض او بعد [illegible] وان لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام صح

ذكر محمد في النوادر من قطعت يداه الي المرفقين وقدماه من الساقين لا صلوة عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي
لتوجه الخطاب قال صاحب الاختيار فان مات علي تلك الحال فلا شيء عليه وان براء فالصحيح انه يلزم قضاء يوم
وليلة لا غير نفيا للحرج كما في الجنون والاغماء ولا يومي بعينه ولا بحاجبيه ولا بقلبه لانه صلي الله عليه وسلم قال
ان قدرت ان تسجد علي الارض فاسجد والا فاوم براسك اقتصر علي الراس في موضع البيان ولو جاز غيره
لبينه ولا قياس علي الراس لانه يتادي به ركن الصلوة دون العين واختيها وان قدر علي القيام وعجز عن
الركوع والسجود يومي قاعدا يعني لم يلزمه القيام ويصلي قاعدا يومي لان ركنية القيام للتوسل به الي
السجدة لما فيها من نهاية التعظيم فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير وهو اي الايماء قاعدا
افضل من الايماء قائما لانه اشبه بالسجود فان عند الايماء قاعدا يصير راسه اقرب الي الارض من الايماء
قائما وقال زفر والشافعي لم يسقط عنه القيام لان القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن ادراك ركن آخر ولو مرض
في اثناء الصلوة بني بما قدر اي يتمها قاعدا يركع ويسجد او يومي ان لم يقدر او مستلقيا ان لم يقدر لانه بناء
الادني علي الاعلي فصار كاقتداء المومي بالصحيح وهذا لان بناء آخر الصلوة علي اول الصلوة كبناء صلوة
المقتدي علي صلوة الامام ويجوز اقتداء المومي بالصحيح فكذا هذا ولو افتتحها قاعدا يركع ويسجد فقدر علي
القيام بني قائما لان البناء كالاقتداء والقائم يقتدي بالقاعد فكذا المنفرد يبني آخر صلوته علي اوله وقال
محمد يستانف بناء علي ان عنده لا يقتدي القائم بالقاعد فكذا لا يبني وان افتتحها بايماء فقدر علي الركوع
والسجود استانف لانه لم يجز اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء وقال زفر يبني لانه يجوز اقتداء الراكع بالمومي فكذا
البناء وللمتطوع القائم ان يتكئ علي شيء ان اعيي لانه عذر قالوا الاتكاء بعذر غير مكروه اجماعا وبغير عذر كذلك
عند ابي حنيفة وعندهما يكره لابي حنيفة ان الاتكاء بعض القيام ولو ترك كله بلا عذر جاز فلا يكره تبعيضه وعندهما
ترك كل القيام بعد ما شرع قائما لم يجز فيكره تبعيضه ولو صلي في فلك جار قاعدا بلا عذر صح لان الغالب العجز
واسوداد العين والغالب كالكائن لكنه ترك الافضل خلافا لهما لان القيام ركن فلا يترك الا بعذر وفي المربوط
لا يجوز بلا عذر بالاجماع الا ان يدور راسه فيجوز ويلزمه التوجه الي القبلة عند افتتاح الصلوة لانه يمكنه الا اختيار
من غير مشقة ولا يقتدي اهل سفينة بامام في سفينة اخري لاختلاف المكان الا ان يقترنا فيجوز لاتحاد المكان
حكما بخلاف ما اذا كانا علي دابتين ومن اغمي عليه او جن يوما وليلة قضي وقال الشافعي لا يقضي اذا اغمي عليه
وقت صلوة كاملا لانه عجز مانع عن فهم الخطاب فيابي الوجوب اذا استوعب وقت صلوة ولنا ما روي ان عليا
اغمي عليه في اربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر رض اغمي عليه في ثلثة ايام فلم يقض شيئا وكذا الجنون
ان كان اكثر من يوم وليلة سقط القضاء والا فلا كذا ذكره ابو سليمان وقد نص عليه في نوادر الصلوة كذا في العناية
والفقه فيه ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج واذا قصرت قلت الفوائت فلا حرج والكثير ان يزيد علي
يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار وان زاد ساعة لا يقضي وعند محمد يقضي ما لم يدخل وقت سادسة قال

ابوجعفر

ابوجعفر الزيادة تعتبر عند ابي يوسف من حيث الساعات وهو رواية عن ابي حنيفة وعند محمد من حيث الصلوات
فالم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وتظهر ثمرة الخلاف
فيما اذا اغمي عليه عند الضحوة ثم افاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا اكثر من يوم وليلة من حيث الساعات
فلا قضاء عليه في قول ابي يوسف وعلي قول محمد يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تزد علي خمس

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلوة
المريض لعارض سماوي كالسهو الحق باب صلوة المريض بباب سجود السهو ثم ذكر سجود التلاوة ثم هذه
الاضافة من قبيل اضافة الحكم الي سببه كما في سجود السهو فان قيل كان الواجب ان يقول سجود التلاوة
والسماع لان السماع سبب كالتلاوة اجيب بان التلاوة لما كان سببا للسماع ايضا كان ذكرها مشتملا
علي السماع من وجه فاكتفي به وشرطها الطهارة عن الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر العورة وركنها
وضع الجبهة علي الارض وصفتها الوجوب وعن هذا قال تجب موسعا عند ابي يوسف [illegible] وفي رواية
عن الامام ابي حنيفة وفورا عند محمد وفي رواية عن الامام وقال الشافعي يسن لقول عمر رضي الله عنه انها
لم تكتب علينا ولما روي انه صلي الله عليه وسلم قراها ولم يسجد لها ولنا قوله عليه السلام السجدة علي من سمع
وتلاها وكلمة علي للوجوب ولان آيات السجدة بعضها امر بالسجود وبعضها ذم علي الترك وبعضها اخبار
عن فعل الانبياء والاقتداء بهم واجب وقول عمر رض لم تكتب علينا اي لم تفرض بل هي واجبة وما روي انه عم
لم يسجد محمول علي انه لم يسجد في فوره وهو جائز وروي ابو هريرة انه عم قال اذا تلا ابن آدم آية السجدة
فسجد اعتزل الشيطان يبكي ويقول امر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد
فلي النار علي من تلا آية سجدة من اربع عشرة سورة في الاعراف والرعد والنحل والاسراء ومريم والحج
الاول منه والفرقان والنمل والم تنزيل وص وفصلت والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف
عثمان رض وهو المعتمد والشافعي يوافقنا في العدد الا انه يقول في الحج سجدتان وليس في ص سجدة وموضع
السجدة في حم السجدة قوله تعالي ان كنتم اياه تعبدون احتج الشافعي علي ان في الحج سجدتين بحديث عقبة
بن عامر ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال فضلت الحج بسجدتين من لم يسجدهما لم يقراها ومذهبنا مروي
عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالا سجدة التلاوة في الحج هي الاولي والثانية سجدة الصلوة ويعضده
قرانها بالركوع كما قال يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا والسجدة المقرونة بالركوع هي سجدة الصلوة
وتاويل ما روي فضلت الحج بسجدتين احديهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلوة علي انه صلي الله
عليه وسلم عد سجدات القرآن وعد في الحج سجدة واحدة واستدل الشافعي علي انه ليس في ص سجدة تلاوة
بل سجدة شكر بما روي انه صلي الله عليه وسلم تلا في خطبته سورة ص فتهيا الناس للسجود فقال عليه السلام
علي م تهياتم انها نبي وقال عم سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا قلنا هذا لا ينفي كونها سجدة

تلاوة ادغامن عبادة يأتي بها العبد الا وفيها معنى الشكر وقد روي انه عليه السلام سجدها في خطبته فدل
علي انها سجدة تلاوة حيث قطع الخطبة لها ولئن سلم انه لم يسجد في خطبته فذلك كان تعليما للجواز تأخيرها
وقد روي ان رجلا من الصحابة قال يا رسول الله رايت فيما يري النائم كاني اكتب سورة ص فلما انتهيت
الي موضع السجدة سجد الدوات والقلم فقال عليه الصلوة والسلام نحن احق بها من الدوات والقلم فامر حتي
تليت في مجلسه فسجدها مع اصحابه كل ذلك من النهاية يقول الفقير ان ما روي الشافعي من قوله حين
نهيأ الناس للسجدة عليهم تهيأنم انها توبة نبي صريح قطعي في الدلالة علي مذهبه ان صح وجواب صاحب
النهاية لا يدفعه تدبر وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله تعالى وهم لا يسامون وهو مذهب ابن عباس
وقال الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي لان الامر بالسجدة فيها والاحتياط فيما قلنا
لانها ان كانت عند الاية الثانية لم يجز تعجيلها فلو سجد عند تعبدون لا يخرج عن العهدة بيقين وان كانت
عند الاولي وقد جاز تأخيرها فلو سجد عند لا يسامون يخرج عن العهدة بيقين ولان تمام معاني السجدة عندها
فانها شرعت طورا بالامر وتارة بذكر استكبار الكفرة وذكر خشوع المطيعين ففي الاية الاولي امر [illegible] وفي الثانية
ذكر استكبار الكفرة وخشوع الملائكة ويجب علي من سمع ولو غير قاصد فهم او لم يفهم لقوله عم السجدة
علي من سمعها السجدة علي من تلاها وكلمة علي كلمة ايجاب وهي غير مقيدة بالقصد واعترض بانها لو كانت
واجبة لما اديت في سجدة الصلوة وركوعها ولما تداخلت ولما اديت بالايماء من راكب يقدر علي النزول واجيب
بان اداءها في ضمن شيء لا ينافي وجوبها في نفسها كالسعي الي الجمعة يتأدي بالسعي الي التجارة وانما جاز
التداخل لان المقصود منها اظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل بمرة واحدة وجواز ادائها بالايماء حين
قراءتها راكبا علي الدابة لانه اداها كما وجبت فان تلاوته علي الدابة شروع فيما يجب به السجدة فكان نظير
من شرع علي الدابة بالتطوع واداه فكما يجوز هناك يجوز ههنا وعلي المؤتم بتلاوة امامه لانه التزم متابعة امامه بالاقتداء
فلو لم يسجد لادي الي المخالفة المنهي عنها فيجب السجود عليه وان لم يسمع ولا يجب بتلاوته اي تلاوة المؤتم اصلا
اي لا في الصلوة ولا بعدها لا علي المؤتم ولا علي الامام عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا
لان السبب قد تقرر ولا مانع منها خارج الصلوة وكل ما تقرر سببه وانتفي مانعه يتحقق لا محالة بخلاف حالة الصلوة
فان المانع موجود لانه يؤدي الي خلاف موضوع الامامة ان سجد التالي اولا وتابعه الامام لانقلاب المتبوع تابعا
والتابع متبوعا او الي خلاف موضوع التلاوة ان سجد الامام اولا وتابعه التالي لان التالي امام السامع فيجب
ان يتقدم سجود التالي قال عليه السلام للتالي كنت امامنا لو سجدت سجدنا ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة
لان المحجور هو الممنوع من التصرف علي وجه يظهر نفاذ ذلك التصرف عليه من جهة غيره والمقتدي بهذه الصفة
لانه ممنوع عن القراءة والقراءة تنفذ عليه من جهة امامه قال عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام
له قراءة وكل من هو محجور لا حكم لتصرفه ووجوب السجدة حكم تصرفه الذي هو القراءة فلا يثبت الا علي سامع ليس

د في م

معه في الصلوة فيسجد بالاتفاق وقال بعضهم انه علي الاختلاف لا يسجد عندهما ويسجد عند محمد والصحيح كونه
بالاتفاق لان الحجر ثبت في حق المقتدين لان علة الحجر هو الاقتداء وهو مختص بهم فلا يعدوهم واعترض بان
المقتدي اما ان يكون محجورا او لا والاول يقتضي شمول العدم والثاني شمول الوجود واجيب بانه محجور بالنسبة
الي من وجد في حقه علة الحجر وغير محجور بالنسبة الي من لم يوجد وهو الخارج ولو سمعها المصلي ممن ليس معهم
لا يسجد في الصلوة لانها ليست بصلوتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة لان افعال
الصلوة اما ان تكون فرضا او واجبا او سنة وهذا السماع ليس بشيء من ذلك وما ليس من افعال الصلوة لا يجوز
ان يؤتي به فيها ويسجد بعدها لتحقق سببها وهو السماع ممن ليس بمحجور فان سجد فيها لا يجوز ولا تبطل
الصلوة في ظاهر الرواية اما عدم الجواز فلان ذلك السجود ناقص لمكان النهي وهو منع الشرع عن ادخال ما
ليس من افعال الصلوة فيها فلا يتادي به الكامل وهي السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمحجور فانه وجب كاملا
لا يتادي ناقصا واما عدم بطلان الصلوة فلان السجدة من افعال الصلوة في ذاتها فلا تكون مفسدة ولو سمعها
من امام فاقتدي به قبل ان يسجد سجد معه لانه لو لم يسمعها سجدها معه فههنا اولي وان اقتدي بعد ما سجد
فان في تلك الركعة لا يسجد اصلا اي لا في الصلوة ولا خارجها لانه صار مدركا لها بادراك تلك الركعة وان في
غيرها سجدها خارج الصلوة لوجود السبب وعدم الاداء كما لو لم يقتد فانه يقضي خارجها ولا تقضى الصلوتية
خارجها لانها صلوتية ولها مزية الصلوة فلا تتادي بالناقص فتسقط يقول الفقير والمراد من الصلوتية ان
تكون التلاوة من افعال الصلوة فقراءة من هو خارج الصلوة لا تكون من افعال الصلوة فاندفع ما اورد علي كلية
المسئلة تدبر ثم انه قيل ان لفظ الصلوتية بالتاء خلاف القياس لان حق المنسوب ان يحذف منه تاء نفس
الكلمة كما يقال اية مكية وامراة بصرية دون مكتية وبصرتية واجيب بانه خطاء مستعمل وهو عند الفقهاء خير
من صواب نادر ثم اعلم ان من تلا اية سجدة في الصلوة فان كان في وسط القراءة فالافضل ان يركع او يسجد
في الحال غير ركوع الصلوة وغير سجودها للتلاوة ثم يقوم ويقرا ويتم صلوته واما ان قرا بعدها ايتين او ثلث
ايات ثم ركع وسجد لصلوته جاز وسقطت سجدة التلاوة عنه لان بهذا القدر لا ينقطع الفور وقال شايخ بلخ
لا تسقط عنه الا اذا نواها في ركوعه او سجوده الصلوتي وقال عامة المشايخ لا يحتاج الي النية ونصير سجدة التلاوة
مؤداة بالصلوتية لانها اقوي فتنوب عن الادني الا اذا قطع الفور بان قرا بعدها اربع ايات فما فوقها فيحتاج
الي النية بالاتفاق كذا في الخزانة تلاها ثم دخل في الصلوة واعادها ولم يتبدل المجلس الصلوة عن مجلس
التلاوة سجد كفته عن التلاوتين لان الثانية اقوي لكونها صلوتية فاستتبعت الاولي وفي النوادر
يسجد اخري بعد الفراغ من الصلوتية وان كانت اقوي فللاولي قوة السبق فاستويا فلا يكون احدهما اولي
بالاستتباع قلنا للثانية بعد التساوي قوة اتصال بالمقصود اي اتصال التلاوة بما هو المقصود وهو السجود
فرجحت بها وعورض بان الحاق الاولي بالثانية خلاف موضوع التداخل لان السابق قد مضي واضمحل فكيف

مطلب اللفظ الخطاء المستعمل خير من صواب نادر

متعلق بقوله يركع او يسجد

يكون ملحقًا باللاحق واجيب بانّ السابق قد يكون تبعًا اذا كان اللاحق اقوي كالسنّة قبل الفريضة وان سجد
للاولي ثمّ شرع في الصلوة واعادها سجد اخري لانّ الثانية هي المستتبعة لما قلنا انّها لكونها صلوتية
اقوي ولاوجه لالحاقها بالاولي لانّه يؤدّي الي سبق الحكم علي السبب ولو كرّر آية واحدة في مجلس واحدٍ
كفته سجدة واحدة لما روي انّه عليه السلام كان يسجد واحدة بتكرار آية واحدة في مجلس واحد ولانّ الاحتيا
الي تكرار آية للحفظ او التعليم غالبٌ فاتحدت السجدة دفعًا للحرج ولاكذلك اذا اختلفت الآية او المجلس
وان بدّلها اي آية السجدة او المجلس لايكفيه سجدة واحدة والاصل انّ مبني السجدة علي التداخل دفعًا
للحرج وذلك انّ المسلمين محتاجون الي تعليم القرآن وتعلّمه وذلك يحتاج الي التكرار غالبا فالزام التكرار في
السجدة مفض الي الحرج لامحالة وهو مدفوع وقد صحّ انّ جبرئيل عم كان ينزل بآية السجدة علي رسول الله
صلّي الله عليه وسلّم ويكرّر عليه مرارًا فيسجد لها مرة واحدة تعليمًا لجواز التداخل دفعًا للحرج ثمّ التداخل امّا
ان يكون في السبب او في الحكم والاليق بالعبادات الاول وبالعقوبات الثاني وذلك لانّ التداخل اذا كان في
الحكم دون السبب كان الاسباب باقية علي تعدّدها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدونها وفي ذلك
ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الاسباب في العبادات اذا وجد دليل الجمع وهو اتّحاد المجلس
لانّ السجدة عبادة وتركها مع وجود موجبها شنيع وقلنا بتداخل الحكم في العقوبات لانّها ليست ممّا يحتاط
فيها بل في درءها واذا لم يوجد دليل الجمع بان لم يتّحد المجلس عاد الحكم الي عدم التداخل ويكون لكلّ سبب حكم
وتسدية الثوب وهي ان يغرز الحائك في الارض خشبات يسوّي فيها سدي الثوب في ذهابه ومجيئه فانّ مجلسه
يتبدّل بالانتقال من مكان الي مكان والسّدي بفتح السين المهملة بالفارسية تار وبالتركي ارش والدياسة
والانتقال من غصن الي غصن تبديل لوجود الاختلاف حقيقة وعدم الجامع حكمًا بخلاف زوايا المسجد والبيت
فانّها في حكم واحد بدليل صحّة الاقتداء ولايختلف بمجرّد القيام لانّ صاحب المجلس يقوم مرّة ويقعد اخري
الايري انّ المصلّي يقوم ويقعد ولايتبدل مكانه ولايتبدل ايضًا بخطوة او خطوتين ولا باكل لقمة او لقمتين
وشربة شربة ماء ولايتبدل ايضا بالاتكاء والركوب والنزول كرّرها علي الدابّة وهي تسير غير مصلّ بتكرار السجدة
لانّ سير الدابّة يضاف الي راكبها حتّي يجب عليه ضمان ما اتلفته وانّما قيل غير مصلّ لانّ حرمة الصلوة تجعل
الامكنة كمكان واحدٍ ولو كان مخالفًا لما صحّت صلوته ولايتبدّل ايضا لو كرّرها في فلك يجري وان لم يكن في الصلوة
لانّ الفلك كالبيت وجريانها لايضاف اليه ولو كرّر المصلّي في ركعة كفته سجدة قياسًا واستحسانًا لاتحاد
المجلس ولو كرّر في الركعتين فكذلك عند ابي يوسف ولو تبدّل مجلس السامع تكرّر الوجوب عليه وان اتّحد
مجلس التالي لانّ السبب في حقّه السماع وان تبدّل مجلس التالي واتّحد مجلسه اي مجلس السامع لايتكرّر
الوجوب عليه وقال بعضهم يتكرّر والاصحّ ان لايتكرّر لانّ السبب في حقّه ايضا السماع قيل ولو سمعها من
الطوطي او النائم قيل لايجب وقيل يجب والاصحّ الاوّل ولو تلاها بالفارسية يلزم علي السامع عند ابي حنيفة

سوآء فهم معناها او لم يفهم اذا اخبر واحد ممّن سمعها بانّها آية السجدة ولو لم يخبر احدٌ لايلزمه لئلّا يكون تكليفًا
بما ليس في الوسع وعندهما ان فهم معناها يجب والا لا لانّ نظم الفارسية ليس بقرآن واذا فهم معناها
يكون سامعًا للقرآن من وجهٍ وفي المحيط انّها موجبة اتّفاقا كذا في ابن الملك وكيفيّته اي كيفيّة سجود
التلاوة ان يسجد بشرائط الصلوة من الوضوء وستر العورة وطهارة المكان وغيرها بين تكبيرتين من غير
رفع يدٍ يعني كبّر ولم يرفع يديه وسجد ثمّ كبّر ورفع رأسه اعتبارًا بسجدة الصلوة هو المروي عن ابن مسعودٍ رض
وقوله من غير رفع يد احتراز عن مذهب الشافعي فانّ صفته عنده ان يرفع يديه ناويًا ثمّ يكبّر للسجود ويخرّ
ساجدًا ثمّ يكبّر لرفع الرأس ويسلّم قيل يقول في السجدة سبحان ربّنا ان كان وعد ربّنا لمفعولا والاصحّ ان
يقول فيها ما يقول في سجدة الصلوة وان لم يذكر شيئًا لايضرّ لانّها ليست بفوقية من سجدة الصلوة ولو لم يذكر
فيها شيئًا جاز فكذلك هذه ولا تشهّد ولا سلام لانّ ذلك للتحليل وهو يستدعي سبق التحريمة وهي منعدمة فان قيل
لانسلّم انّها منعدمة لانّه قال كبّر والتكبير للتحريم بالنصّ اجيب بانّه ليس كلّ تكبير للتحريم الاتري الي تكبير السجود فانّه
ليس للتحريم لكن هذه السجدة لمّا اشبهت بسجدة الصلوة سنّ فيها التكبير للمشابهة ويكره ان يقرأ سورة
ويدع آية السجدة لانّه يوهم الاستنكاف عنها والفرار عن لزوم السجدة لاعكسه وهو ان يقرأ آية السجدة
وحدها لانّه مبادرة اليها ولكن ندب ان يضمّ اليها آية او آيتين قبلها دفعًا لتوهّم التفضيل يقول الفقير كان
المناسب ان يزيد قوله او بعدها او يقول ان يضمّ اليها آية او آيتين ويترك قوله قبلها ليكون اعمّ تدبّر واستحسن
اخفاؤها عن السامعين شفقة عليهم فانّه ربّما يكون السامع غير متوضّئ هذا اذا وقع في قلبه انّه يشقّ
علي السامع وامّا اذا علم انّ السامع متهيّئ للسجود او وقع في قلبه انّه لايشقّ عليه اداء السجدة فالمستحسن
ان يقرأ جهرًا ولو تهجّي بآية السجدة لاتجب السجدة ولاتفسد بها الصلوة لانّه من حروف القرآن ولكن
لاينوب عن القرآن كذا في شرح تحفة الملوك وكره قراءة امام مخافتة آيتها لانّه يؤدّي الي اشتباه الامر علي القوم
اذا سجد لها في خلال الصلوة وتقضي لانّها واجبة قال صاحب الكافي تلا عند طلوع الشمس وسجد عند
الزوال او الغروب او راكبًا فنزل فركب او ومي لها صحّ خلافًا لزفر لانّه بخروج الوقت والنزول صار دينًا في ذمّته
كاملًا فلا يؤدّي ناقصًا ولنا انّ الواجب لاينقلب شيئًا آخر فبقي ناقصًا والناقص يؤدّي ناقصًا ولو تلي علي
الارض وسجد راكبًا لايجوز وعند الشافعي يجوز بناء علي انّه واجب عندنا خلافًا له انتهي

باب المسافر

لمّا كان السفر من العوارض المكتسبة ناسب ان يذكر مع سجدة التلاوة لانّ التلاوة ايضا كذلك وتؤخّر
عنها لانّها عبادة دونه والسفر في اللغة قطع المسافة وليس بمراد ههنا بل المراد قطع خاصّ وهو ان يتغيّر به
الاحكام وهذا لايتيسّر الّا بالقصد والارادة فلهذا قال مريدًا لانّه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلثة ايّام لايصير
مسافرًا ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك من جاوز بيوت مصره من جانب خروجه وان كان بحذائه بيوت
أخر من جانب آخر مريدًا سيرًا وسطا ثلثة ايّام مع الاستراحات التي تكون في خلال ذلك لانّ المسافر لايمكنه

ان يمشي دائما بل يمشي في بعض الاوقات ويستريح في بعضها وياكل ويشرب وعند الشافعي مقدر بيومين وهو ستة
عشر فرسخا وفي قول له بيوم وليلة وعند مالك باربعة برد كل بريد اثني عشر ميلا قصر الفرض الرباعي وصار
فرضه فيه ركعتين قيد بالفرض اذ لا قصر في السنن وبالرباعي ليخرج الفجر والمغرب وقال الشافعي فرضه الاربع
والقصر رخصة اعتبارا بالصوم ولنا ان الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة بخلاف
الصوم لانه يقضى وروي عن عائشة رض انها قالت فرضت الصلوة في الاصل ركعتين فزيدت في الحضر واقرت
على اصلها في السفر وقال عمر رضي الله عنه صلوة السفر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان ولا يعلم ذلك الا توقيفا
وروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فرض عليكم الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي
السفر ركعتين ومثله عن علي كرم الله وجهه وقال الشعبي من اتم الصلوة في السفر فقد رغب عن ملة ابراهيم
ثم اعلم انه لا باس بترك السنن للمسافر لحديث عمر رض انه قال كنت انا وابو بكر وعثمان مع النبي صلى الله عليه وسلم
في السفر فلم نصل سوى الفرض والاحوط ان لا يترك السنن الرواتب في حالة السعة ويترك بالعجلة وقت المشقة
ولا يقصر لانه لم يرد القصر فيها وقيل الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلي سنة الفجر خاصة وقيل سنة
المغرب ايضا كذا في الدرر نقلا عن المحيط واعتبر في الوسط في السهل سير الابل ومشي الاقدام السهل نقيض الجبل
فان سير الابل ومشي الاقدام الوسط المعتاد لان السير على الافراس سريع وعلى العجلة بطيء فاعتبرنا الوسط
لان خير الامور اوساطها وفي البحر اعتدال الريح وفي الجبل ما يليق به فانه يعتبر ثلثة ايام في السير فيه وان كانت
تلك المسافة في السهل يقطع بما دونها قالوا ولو كان لمقصد طريقان احدهما مسيرة ثلثة ايام والآخر اقل منها
فان سلك الطريق الابعد قصر وفي الاقرب لا يقصر كذا في شرح التحفة فلو اتم المسافر ان قعد في الثانية صحت
واساء لان فرضه ثنتان والقعدة الاولى فرض عليه ولكنه اساء لتاخير السلام وشبهه عدم قبول صدقة الله
تعالى فيصير الاوليان فرضا وما بعدهما نفلا وفي الزاهدي مسافر صلى الرباعية اربعا فقد خالف السنة وكان كمن
صلى الفجر اربعا لان قصر الرباعية عندنا رخصة اسقاط وحكمها ان ياثم العامل بالعزيمة والا اي وان لم يقعد
في الثانية فلا تصح وانقلب الكل نفلا لاختلاط النافلة بها قبل اكمال اركانها لان القعدة الاخيرة ركن وقد تركها
ولا يزال اي المسافر على حكم السفر حتى يدخل وطنه فاذا دخل وطنه يتم ولا يلزم نية الاقامة او ينوي مدة الاقا
ببلد آخر او قرية نعنيه بهما اشعار بان نية الاقامة لا تصح في المفاوز قال صاحب الكافي وصاحب الاصلاح
وهذا اذا اتم مدة السفر ثم رجع واما اذا رجع قبله فبمجرد نية الاقامة ولو في المفازة يصير مقيما قال صاحب الاختيار
في تعليل قوله ولا يزال على حكم السفر آه لان السفر اذا صح لا يتغير حكمه الا بالاقامة بالنية او بدخول وطنه لان
الاقامة ترك السفر فاذا اتصل بالنية تم بخلاف المقيم حيث لا يصير مسافرا بالنية لان السفر انشاء فعل فلا يصير
فاعلا بالنية واما دخول وطنه فلان الاقامة للارتفاق وانه يحصل بوطنه من غير نية وكذا نقل ان النبي صلى الله
عليه وسلم والصحابة كانوا يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين من غير نية وهي اي مدة الاقامة خمسة عشر

يوما او اكثر لا فائدة معتبرا بها القول او اكثر ولو تركه لكان اخصر وان نوى اقل من ذلك قصر عندنا وقال الشافعي
في قول اذا نوى اقامة اربعة ايام صار مقيما وفي قول آخر صار مقيما ان مكث اربعا وان لم ينو ولنا انه لا بد من
اعتبار مدة لان السفر يجامعه اللبث يعني ان المسافر ربما يلبث في بعض المواضع لمصلحة كانتظار الرفقة
والاستراحة وغيرها فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فان مدة الطهر توجب اعادة ما سقط بالحيض
والاقامة توجب اتمام ما سقط بالسفر فكما قدر ادنى مدة الطهر بخمسة عشر يوما فكذلك قدر ادنى مدة الاقامة
بخمسة عشر يوما ولهذا قدرنا ادنى مدة الحيض وادنى مدة السفر بثلثة ايام لكونهما مسقطين وهو اي التقدير
بمدة الطهر ماثور روي مجاهد عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا اذا دخلت بلدة وانت مسافر وفي عزمك ان
تقيم بها خمسة عشر يوما فاكمل الصلوة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر والاثر في مثله من المقدرات الشرعية
كالخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان العقل لا يهتدي الى ذلك وحاشاهم عن الجزاف فكان قولهم
معتمدا على انه روي جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة صبيحة اليوم الرابع من ذي الحجة وخرج الى منا يوم
التروية وقد كان يقصر الصلوة وقد اقام اكثر من اربعة ايام ولو نواها اي الاقامة بموضعين كمكة ومنى لا يصير
مقيما الا ان يبيت باحدهما لان الاقامة لو اعتبرت في موضعين لامكن اعتبارها في مواضع يعني الى عشرة وخمسة
عشر دفعا للتحكم واعتبارها في مواضع ممتنع لان اقامته انما تكون بنزوله وترويحه دابته والسفر لا يعري عن ذلك
المقدار فيكون كل مسافر مقيما ان نوى وهو فاسد الا اذا نوى ان يبيت باحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان
اقامة المرء مضافة الى مبيته الا ترى انك اذا قلت للسوقي اين تسكن يقول في محلة كذا وهو بالنهار يكون
في السوق وان دخل اولا الموضع الذي عزم الاقامة فيه بالنهار لم يصر مقيما اعلم ان هذا اذا كان كل من الموضعين
اصلا بنفسه وان كان احدهما تبعا للآخر بان كان قريبا من المصر بحيث يجب الجمعة على ساكنه فانه يصير مقيما
فيهما بدخول احدهما ايهما كان لانهما في الحكم كوطن واحد قال صاحب النهاية وكان سبب تفقه عيسى بن
ابان هذه المسئلة فانه كان مشغولا بطلب الحديث قال دخلت مكة في اول العشر من ذي الحجة مع صاحب
لي وعزمت على الاقامة شهرا فجعلت اتم الصلوة فلقيني بعض اصحاب ابي حنيفة فقال اخطأت لانك تخرج الى
منى فان الحاج لا بد يخرج الى منى وعرفات كان يبيت في منى وبالبيتوتة في منى لا يكون مقيما بمكة لان الاعتبار
للبيتوتة فلما رجعت من منى بدا لصاحبي ان يخرج وعزمت على ان اصاحبه فجعلت اقصر الصلوة فقال لي صاحب
ابي حنيفة اخطأت فانك مقيم بمكة فلم تخرج منها لا تكون مسافرا فقلت اخطأت في مسئلة واحدة في موضعين
ولم ينفعني ما جمعت من الاخبار فدخلت مجلس محمد واشتغلت بالفقه وقصر ان نوى اقل منها اي من خمسة
عشر يوما وان طال مقامه او لم ينو وبقي سنين لان ابن عمر رض اقام باذربيجان ستة اشهر وكان يقصر وروي
ان سعد بن ابي وقاص اقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر وكذلك علقمة بن قيس اقام بخوارزم
سنين يقصر الصلوة وكذلك روي عن ابن عباس وعن انس اقام اصحاب رسول الله بالسوس تسعة اشهر

يقصرون الصلوة وفي المحيط لو وصل الحاج الي الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم ان يخرج
معهم لا يقصر لانه كناوي الاقامة وكذا عسكر نزلوا بارض الحرب او حاصروا مصرا فيها لان نيتهم لم تصادف
محل الاقامة لان محلها ما يكون محل قرار ليس الا وهذا داير بين القرار والفرار فلم يكن دار اقامة ويعضده ما
روي من ان رسول الله صلي الله عليه وسلم اقام بتبوك عشرين يوما يقصر الصلوة لانها كانت دار الحرب او حاصروا
اهل البغي في دارنا في غير مصر اي في غير مصر لانهم ايضا بين قرار وفرار ولان حالهم مبطل عزيمتهم يعني ان المحل
وان كان صالحا للنية لكن ثمه مانع آخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا يكون نيتهم
القرار قال صاحب العناية انما ذكره وكان يعلم حكمه من حكم اهل الحرب لدفع ما عسي يتوهم ان الاقامة في دار
الحرب انما لم تصح لانها منقطعة عن دار الاسلام فكانت كالمفازة بخلاف مدينة اهل البغي لانها في يد اهل
الاسلام فكان ينبغي ان يصح النية وقوله في غير مصر ليس بمفيد حتي لو نزلوا مدينة اهل البغي وحاصروهم
في الحصن لم يصح نيتهم ايضا لان مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها انتهي ما في العناية
يقول الفقير فعلي هذا لو ترك المص قوله في غير مصر لكان اولي قال المحشي الفاضل يعقوب باشا وقيد في غير المصر اتفاقا
وعند زفر يصح في الوجهين اي في محاصرة اهل الحرب واهل البغي اذا كانت الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهرا
وعند ابي يوسف يصح اذا كانوا في بيوت المدر لانه موضع الاقامة ويتم اهل الاخبية لو نووها في الاصح قال
صاحب العناية وصاحب النهاية ونية الاقامة من اهل الكلاء وهم اهل الاخبية مختلف فيها فمنهم من يقول
لا تصح ابدا ولا يكونون مقيمين ابدا لانهم ليسوا في موضع الاقامة والاصح انهم مقيمون يروي ذلك عن ابي
يوسف وهو المفتي به لان الاقامة للمرء اصل والسفر عارض يحصل عند الانتقال الي مكان بينه وبينه مدة
السفر وهم لا يقصدون ذلك وانما ينتقلون من ماء الي ماء ومن مرعي الي مرعي فكانوا مقيمين ابدا انتهي قال
شارح التحفة يصح نية اقامتهم في المفاوز نصف شهر لانها في حقهم كالامصار والقري وعن ابي يوسف لا يصح
لان اقامتهم للكلاء والماء فاذا لم يبقيا ينتقلون عنه واما اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا الي
موضع اقامتهم في الشتاء او بالعكس وبينهما مسيرة ثلثة ايام يصيرون مسافرين وقال فخر الدين قاضي خان
وكذا الرعاة اذا كانوا يطوفون في المفاوز ولهم خيام واخبية يعني لم يصح نيتهم كما لم يصح نية الغزاة اذا دخلوا
دار الحرب للمحاربة ونووا الاقامة وعن ابي يوسف ان نزل الرعاة موضعا كثير الماء والكلاء ونصبوا الخباير
واتخذوا المعالف ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والماء والكلاء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين وكذا التراكمة
والاعراب انتهي يقول الفقير بين ما روي صاحب العناية والنهاية عن ابي يوسف وبين ما روي فخر الدين
قاضي خان عنه شوب مخالفة ومناقضة تدبر ولو اقتدي المسافر بالمقيم في الوقت صح ويتم لان الاقتداء من المسافر
بالمقيم يكون بمنزلة نية الاقامة في حق وجوب التكميل وبعده اي بعد الوقت لا يصح الاقتداء لانه لا يتغير بعد
الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة ان اقتدي

في الشفع

في الشفع الاول لان القعدة الاولي فرض في حق المسافر نفل في حق المقيم او في حق القراءة ان اقتدي في الشفع
الثاني لان القراءة فرض في حق المسافر دون المقيم واقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز واقتداء المقيم به صحيح
فيهما اي في الوقت وبعده لان حال المقيم لا يتغير عما كان في الوقت فانه لو اقتدي بالمسافر في الوقت كان
في حق القعدة اقتدي المتنفل بالمفترض وكذا لو اقتدي بعد الوقت ويقصر هو اي المسافر ويتم المقيم لانه
التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي بلا قراءة لانه كاللاحق حيث ادرك اول صلوته مع الامام وفرض
القراءة صار مؤدي بقراءة امامه فيتركها احتياطا وهذا لانه لما كان كاللاحق كان في الحكم كانه خلف الامام
فكان مقتديا من هذا الوجه وهو منفرد حقيقة فيحرم عليه القراءة نظرا الي انه مقتد ويستحب القراءة
نظرا الي انه منفرد فدار قراءته بين الحرمة والندب فالاحتياط في الترك لان الحرام واجب الامتناع والمندوب
جائز الترك فلو كان حراما يأثم بالفعل ولو كان مندوبا لا يأثم بالترك بخلاف المسبوق فانه ادرك قراءة نافلة
فكانت قراءته فيما يقضي فرضا فيجب الاتيان بها ويستحب له ان يقول لهم اي للمقتدين المقيمين اتموا
صلوتكم فاني مسافر لانه صلي الله عليه وسلم قاله حين صلي باهل مكة مسافرا فان قلت هذه الرواية مخالفة
لما ذكر في فتاوي قاضي خان وغيره حيث قال اذا اقتدي بامام لا يدري انه مقيم او مسافر قالوا لا يصح اقتداؤه
لان العلم بحال الامام شرط اداء الصلوة بالجماعة ذكره في فصل فيمن يصح الاقتداء وفيمن لا يصح ورواية
المتن تدل علي انه يصح الاقتداء بامام وان لم يعرف حاله انه مسافر او مقيم لانهم اذا كانوا عالمين بانه مسافر
كان قول الامام اتموا صلوتكم فانا قوم سفر او فاني مسافر عبثا لاشتغاله بما لا يفيد وان كانوا عالمين بانه مقيم
كان هذا القول من الامام كذبا عندهم فتعين بهذا انه انما يقول فيما اذا لم يعلموا بحاله فما وجه التوفيق بينهما
قيل تلك الرواية محمولة علي ما اذا بنوا امر الامام علي ظاهر حال الاقامة والحال انه ليس بمقيم وسلم الامام علي رأس
الركعتين وتفرقوا علي ذلك لاعتقادهم فساد صلوة الامام واما اذا علموا بعد الصلوة بحال الامام كان اقتداؤهم
بجائزا وان لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء به ويبطل الوطن الاصلي بمثله الا يري انه صلي الله عليه وسلم بعد الهجرة
عد نفسه بمكة من المسافرين حتي قصر لا بالسفر يعني اذا سافر من وطنه ثم اتي وطنه اتم بمجرد الدخول فيه
ووطن الاقامة بمثله يعني اذا نوي الاقامة في بلد ثم راح منه واقام في بلد آخر ثم راح منه واتي البلد الاول قصر
ما لم ينو الاقامة ثانيا والسفر يعني اذا نوي الاقامة في بلد ثم سافر ثم اتي ذلك البلد قصر ما لم ينوها والاصلي
يعني اذا نوي الاقامة في بلد ثم دخل وطنه الاصلي ثم دخل ذلك البلد قصر ما لم ينوها قالوا الاوطان ثلثة
وطن اصلي وهو مولد الرجل او البلد الذي تاهل به ووطن سفر وقد يسمي وطن الاقامة ايضا وهو البلد
الذي ينوي المسافر الاقامة فيه خمسة عشر يوما او اكثر ووطن سكني وهو البلد الذي ينوي المسافر الاقامة فيه
اقل من خمسة عشر يوما ثم من حكم الوطن الاصلي ان ينتقض بالوطن الاصلي لانه مثله حتي لو انتقل من البلد
الذي تاهل به باهله وتوطن ببلدة اخري لا يبقي البلدة المنتقل عنها وطنا له ولا ينتقض هذا الوطن بوطن السفر

ولا بوطن السكني لان كل واحد منهما دونه وكذلك لا ينتقض بانشاء السفر فان النبي عليه السلام كان يخرج من المدينة الي الغزا وآمرارًا ولم ينتقض وطنه بالمدينة حتي لا يجدد نية الاقامة بعد رجوعه ولو كان له اهل ببلدة فاستحدث في بلدة اخري اهلا كان كل واحد منهما وطنا اصليا له روي انه كان لعثمان رضي الله عنه اهل بمكة واهل بالمدينة وكان يتم الصلوة بهما جميعا ومن حكم وطن السفر انه ينتقض بالوطن الاصلي لانه فوقه وينتقض بوطن السفر لانه مثله وينتقض بانشاء السفر لانه ضده ولا ينتقض بوطن السكني لانه دونه ومن حكم وطن السكني انه ينتقض بكل شيء وعبارة المحققين من مشايخنا ان الوطن وطنان وطن اصلي ووطن سفر وهو وطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكني وهو الصحيح لانه لم يثبت فيه حكم الاقامة بل حكم السفر فيه باق فلذلك لم يذكر في اكثر الكتب كذا في النهاية مع تفصيل طويل وفائتة السفر تقضي في الحضر ركعتين وفائتة الحضر تقضي في السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء والواجب علي المسافر في الوقت كان ركعتين وعلي المقيم اربعا بخلاف المريض المصلي بالايماء مثلا اذا فاتته صلوات يقضيها في الصحة قائما لا بالايماء والمعتبر في ذلك آخر الوقت مقدار التحريمة لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء كذا في الهداية وقال صاحب الكافي فيه اشكال لانه تقرر في الاصول ان السبب عند عدم الاداء كل الوقت لا الجزء الاخير ويجاب بانه اراد به عند عدم الاداء في اول الوقت ثم وثم الي ان يأتي الجزء المضيق فيكون هو السبب ثم ان فائدة كون المعتبر آخر الوقت انه ان كان مسافرا في آخر الوقت وفاتته الصلوة قضي ركعتين وان كان في اول الوقت مقيما وان كان مقيما في آخر الوقت وفاتته قضي اربعا وان كان في اوله مسافرا واعترض بان كلامنا في القضاء واذا فاتت الصلوة عن وقتها كان كل الوقت سببا لما عرف في الاصول لا الجزء الاخير واجيب بان بعض المشايخ يقررون السببية علي الجزء الاخير وان فات الوقت فجاز ان يكون المصنف قد اختار ذلك قال صاحب العناية اقول الاعتراض ليس بوارد لان المصنف قال القضاء بحسب الاداء يعني كل من وجب عليه اداء اربع قضي اربعا ومن وجب عليه اداء ركعتين قضي ركعتين وهذا لا نزاع فيه ثم بين ان المعتبر في السببية للاداء هو الجزء الاخير من الوقت وهذا ايضا لا نزاع فيه وبه تم مراد المص واما ان السببية تنتقل بعد الفوت الي كل الوقت ليظهر اثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شيء آخر لا مدخل له في مراد المص وهذا اوضح انتهي والعاصي كغيره في السفر والرخصة والسفر علي ثلثة اقسام سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر مباح كالتجارة وسفر معصية كقطع الطريق والاباق عن المولي وحج المراة بلا محرم والاولان سببان للرخصة بالاتفاق واما الاخير فكذلك عندنا خلافا للشافعي قال الرخصة تثبت تخفيفا وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص قال الله تع ومن كان مريضا او علي سفر فعدة من ايام اخر علق رخصة الافطار بنفس السفر فزيادة قيد ان لا يكون باغيا او قاطع طريق او غيره يجري مجري النسخ والصلوة مثله وقال النبي عم فرض المسافر ركعتان ولان نفس السفر ليس بمعصية لانه خروج مديد انما المعصية ما يكون بعده بان قصد قطع الطريق او يجاوره كما

في الاباق

في الاباق فصلح السفر مناط الرخص اذ لا قبح في عينه والقبح المجاور لا ينفي الاحكام كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة ونية الاقامة والسفر تعتبر من الاصل دون التبع كالعبد تعتبر من المولي والمراة تعتبر من الزوج والجندي تعتبر من السلطان او اميره يعني اقامة الاصل توجب اقامة التبع حتي لو نوي المولي الاقامة ولم يعلم العبد حتي قصر اياما ثم علم قضي تلك الصلوة وكذا غيره قال شارح التحفة اعلم انه اذا نوي الزوج الاقامة تصير الزوجة مقيمة تبعا له اذا كانت مستوفية مهرها المعجل وان لم تستوفه فالمعتبر نيتها لان لها ان تحبس نفسها من زوجها وكذا الجيش مع الامير ان كان رزقهم منه وان كان من عندهم فالعبرة لنيتهم لان لهم ان يذهبوا حيث شاؤا وكذا الغريم مع المديون المفلس والاجير مع مستأجره

باب الجمعة

تناسب هذا الباب لما قبله ان كلا منهما يتنصف بواسطة الاول بواسطة السفر والثاني بواسطة الخطبة الا ان الاول شامل في كل ذوات الاربع والثاني خاص في الظهر والخاص بعد العام لان التخصيص يعتمد العموم والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق والميم ساكن عند اهل اللسان والقراء يضمها كذا في العناية وفي الكشاف يوم الجمعة بسكون الميم يوم الفوج المجموع كقولهم ضحكة ويوم الجمعة بفتح الميم يوم الوقت الجامع كقولهم ضحكة ولعنة ويوم الجمعة بضمها الكسرة في عسرة وقرئ بهن جميعا قال صاحب القاموس والجمعة المجموعة وبضمتين وكهمزة جمعة كصرد وجمعات بالضم وبضمتين وبفتح الميم فيكون قول صاحب العناية والميم ساكن عند اهل اللسان محل كلام ثم ان صاحب النهاية قال اعلم ان الجمعة فريضة محكمة لا يسع تركها ويكفر جاحدها ثبتت فرضيتها بالكتاب والسنة واجماع الامة ونوع من المعني اما الكتاب فقوله تع يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله والمراد من ذكر الله الخطبة والامر علي الوجوب واذا افترض السعي الي الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة فالي اصل الجمعة كان اوجب ثم اكد الوجوب بقوله تعا وذروا البيع فحرم البيع بعد النداء وتحريم المباح من الله لا يكون الا لامر واجب والسنة حديث جابر رضي الله عنه قال خطبنا رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال ايها الناس توبوا الي ربكم قبل ان تموتوا وتقربوا الي الله بالاعمال الصالحة قبل ان تشغلوا واعلموا ان الله تعا كتب عليكم الجمعة في يومي هذا في شهري هذا في مقامي هذا فمن تركها تهاونا بها او استخفافا بحقها وله امام جائر او عادل الا فلا جمع الله شمله الا فلا صلوة له الا فلا زكوة له الا فلا صوم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله تعا عليه وفي حديث ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما قالا سمعنا رسول الله صلي الله عليه وسلم علي اعواد منبره يقول لينتهين اقوام عن تركهم الجمعة او ليختمن علي قلوبهم وليكونن من الغافلين واجمعت الامة علي فرضيتها وانما اختلفوا في اصل الفرض في هذا الوقت واما المعني فلانا امرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر فريضة ولا يجوز ترك الفرض الا لفرض هو آكد واولي منه فدل هذا علي ان الجمعة آكد من الظهر في الفرضية قالوا اعلم ان لها اثني عشر شرطا ستة منها لادائها وهي المصر او مصلاه والسلطان او نائبه ووقت الظهر والخطبة والجماعة والاذن العام وستة لوجوبها وهي الاقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين فشرط الاداء

كله متعلق بالمصلي بالفتح وشرط وجوبها كلها صفة المصلي بالكسر والفرق بينهما ان بانتفاء الاول لا يصح اداء
الجمعة وبانتفاء الثاني يصح كذا في اكثر الكتب قال المولى الفاضل سعدي افندي ان الوقت سبب لا شرط الا ان
يصار الى المجاز لا تصح الجمعة الا بستة شروط هذه شروط الاداء المصر وفناؤه بكسر الفاء ما اعد لحوائج المصر
من ركض الخيل والرمي وصلوة الجنازة ودفن الموتى وغيرها ولا بد ان يكون متصلا بالمصر حتى لو كان بينه
وبين المصر فرجة من المزارع والمراعي لا يكون فناء له كذا في الخانية قال صاحب العناية وقدر شيخ الاسلام
وشمس الائمة فناء المصر بالغلوة ولا تجوز في القرى لقوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا
في مصر جامع وقال الشافعي المصر ليس بشرط ولا فناؤه بل كل قرية يسكنها اربعون من الرجال الاحرار لا يظعنون
عنها صيفا ولا شتاء تقام فيها الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل ولما روي ان اول جمعة جمعت
في الاسلام بعد المدينة ما جمعت بجواثاء وهي قرية من قرى عامر بن عبد القيس بالبحرين والجواب ان قوله عم
الا في مصر جامع ينفي اقامتها في القرى والصحابة حين فتحوا الامصار والقرى ما اشتغلوا بنصب المنابر وبناء
الجمع الا في الامصار والمدن وذلك اتفاق منهم على ان المصر من شرائط الجمعة والآية ليست بحجة له لان المكان
مضمر فيها بالاجماع حتى لا يجوز اقامة الجمع في البوادي بالاجماع فنحن نضمر المصر وهو يضمر القرية وجواثاء مصر
بالبحرين وتسمية الراوي قرية لا تنفي ما ذكرنا لان اسم القرية ينطلق على البلدة قال الله تعالى وكاين من قرية والمراد
بها مكة وكذلك في قوله تعالى لتنذر ام القرى ومن حولها كذا في العناية والنهاية والسلطان اي الوالي الذي لا
والي فوقه فكان ذلك الخليفة او نائبه وهو الامير او القاضي او الخطباء لان الجمعة تقام بجمع عظيم لكونها جامع الجما
وقد يقع المنازعة في التقدم بان يقول شخص انا اتقدم وغيره يقول انا اتقدم وفي التقديم بان يقدم طائفة
شخصا واخرى آخر وقد يقع في غيرها مثل ان يسبق بعض الناس الى الجامع فيقيمونها الغرض لهم ويفوت على غيرهم
وفيه من الفتنة ما لا يخفى فيجعل مفوضا الى الامام الذي فوض اليه احوال الناس والعدل بينهم لانه اقرب الى
تسكين الفتنة ولقوله عليه السلام اربع الى الولاة وذكر من جملتها الجمعة والعيدين وقال الشافعي ليس ذلك بشرط
لما روي ان عثمان رضه حين كان محصورا بالمدينة صلى علي كرم الله وجهه الجمعة بالناس ولم يرو انه صلى بامر عثمان
وكان الامر بيده والجواب انه يحتمل انه فعل ذلك باذن عثمان والمحتمل لا يصلح حجة ولئن سلم انه فعل بغير اذنه فانما فعل
لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز لان الناس احتاجوا الى اقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم كذا في العناية
قال صاحب الاصلاح والايضاح هذا اذا امكن التوصل الى واحد منهما واما اذا لم يمكن فللناس ان يجتمعوا ويقدموا
من يصلي بهم ذكره في الذخيرة قال صاحب الدرر واستخلاف الخطيب للخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلوة ابتداء بل يجوز
بعدما احدث الامام وهذا معنى ما قال صاحب الهداية في كتاب ادب القاضي بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث
يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به من الخليفة اذنا بالاستخلاف وقد قال شراحه يجوز له ان يستخلف
لان اداء الجمعة على شرف الفوات لتوقته بوقت يفوت الاداء بانقضائه فكان الامر به من الخليفة اذنا بالاستخلا

دلالة ووجهه ان الخطبة والامامة بعدها من افعال السلطان كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد لم يجز
وتحقيقه ما قال الشيخ ابو المعين في شرح الجامع الكبير لا يجوز استخلاف القاضي الا اذا فوض السلطان ذلك اليه
لانه استفاد القضاء بالاذن ففي حق ما لم يؤذن بقي على ما كان قبل الاذن ويجوز استخلافه بعدما فوض اليه
لانه ملك ذلك باذن السلطان كما ملك القضاء بنفسه بين الناس واعتبر هذا بالوكيل بالبيع اذا وكل غيره بخلاف
المستعير حيث كان له ان يعير لان المنافع تحدث على ملكه فيملك تمليك ذلك من غيره فيكون متصرفا بحكم الملك بخلاف
ما نحن فيه فانه متصرف بحكم الاذن فيملك بقدر ما اذن له ثم قال وعبر مشايخنا عن هذا وقالوا من قام مقام غيره
لغيره لا يكون له ان يقيم غيره مقام نفسه ومن قام مقام غيره لنفسه كان له ان يقيم غيره مقام نفسه فان قيل
هل يجوز خطابة النائب بحضور الاصل عند عدم الاذن كما جاز حكم النائب وتصرف الوكيل عند حضور القاضي
والموكل عند عدم الاذن قلنا لا لان مدارهما حضور الرأي فاذا وجد جاز بخلاف الجمعة اذ لا مدخل للرأي في
اقامتها واذا كان مأذونا من السلطان بالاستخلاف يجوز ذلك وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون انتهى
ما في الدرر وقال فخر قروم الروم الفاضل ابن الكمال المرحوم في رسالته المرتبة في تحقيق الاستخلاف قال في الهدا
وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث يستخلف اقول
يعني يجوز له ان يقيم الغير مقامه لاقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة بلا تفويض من السلطان لان
اقامة الجمعة لا تكون بدونها فجواز الاستخلاف لاقامة الجمعة متضمن لجواز الاستخلاف للخطبة وعبارة صاحب الخلاصة
حيث قال له ان يستخلف وان لم يكن في منشور الامامة الاستخلاف صريحة فيما ذكرناه لان ما يكتب في منشور الامام
انما هو الاذن بان يستخلف خطيبا آخر مقامه ثم ان التعليل المذكور في الهداية بقوله لانه على شرف الفوات لتوقته
فكان الامر به اذنا بالاستخلاف في الصلوة كذلك يدل على كون الامر المذكور اذنا بالاستخلاف في الخطبة وهذا مع وضوحه
قد خفي على مولانا خسرو حيث قال ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلوة ابتداء بل يجوز بعد ما احدث
الامام وهذا معنى ما قال في الهداية بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث يستخلف ام فركب غلطا وارتكب شططا اما انه
ركب الغلط فلتصريحه بعدم جواز الاستخلاف للخطبة اصلا واما انه ارتكب شططا فلحمله كلام صاحب الهداية على ما
لا يحتمله ثم قال ووجهه ان الخطبة والامامة بعدها من افعال السلطان كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد
لم يجز ولا يخفى ما فيه من الخلل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يجز لغيره الا باذنه الاذن الصريح لا يكون صحيحا لما عرفت
من كفاية الاذن دلالة وما ذكره من كونهما من افعال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التفريع ايضا وان اراد به الاذن
دلالة كما هو مقتضى التفريع المذكور فان ما قدمه انما يقتضي ذلك فلا يتم التقريب لما عرفت من تحقق الاذن دلالة
في الاستخلاف للخطبة ثم قال وتحقيقه ما قال الشيخ ابو المعين الى آخره وطول ذيل المقال ولم يأت بما يعين ما
ادعاه او يعين مدعاه وبعد هذا كلام كله تصلف وهي قوله وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون انتهى ما ذكره
الفاضل المرحوم يقول الفقير والحق ان حمل صاحب الدرر قول صاحب الهداية بخلاف المأمور باقامة الجمعة على ما حمله

بعيدًا عن مقتضي السوق بحيث لا يليق لمثله ان يرتكبه وقال صاحب الكافي بخلاف المأمور باقامة الجمعة مطلقًا
حيث يجوز استخلاف غيره وان لم يؤذن بالاستخلاف لانه لما فوض اليه اقامة الجمعة مع علمه بان العوارض لا تنفك
من اقامتها من المرض والحدث في الصلوة مع ضيق الوقت وغيرها قد يعتريه ولا يمكن انتظار الامام الاعظم لانها
لا تحتمل التأخر عن الوقت كان اذنًا له بالاستخلاف دلالة وفي القضاء تام سماع الخصومة الي وجود الاذن
من الامام الاعظم ممكن لانه غير موقت بوقت فلم يثبت الاذن بالاستخلاف صريحًا ودلالة فلا يملك التفويض الي
الغير انتهي يقول الفقير لعل ما اوقع صاحب الدرر في هذه الورطة قول صاحب الكافي والحدث في الصلوة
مع ضيق الوقت لكن لا يليق بمثله ان يرتكب مثله مع وجود قول صاحب الكافي اولا من المرض وثانيًا
وغيرها تدبر حق التدبر ووقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لقوله صلي الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير الي
المدينة قبل هجرته اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ولحديث انس رض كنا نصلي الجمعة مع رسول الله اذا
مالت الشمس ولانها خلف عن الظهر وقد سقطت الظهر فتكون في وقتها لا غير كذا في النهاية والعناية والكافي
والخطبة قبلها اي قبل الجمعة في وقتها اي في وقت الظهر لان النبي صلي الله عليه وسلم ما صليها بدون الخطبة في
عمره وقالت عايشة رض انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة وعليه الاجماع وهي انما تكون قبل الصلوة به وردت
السنة قال صاحب العناية وشرطيتها ايضا تقتضي ذلك والجماعة بالاجماع انما الاختلاف في العدد والاذن
العام وهو ان يفتح ابواب الجامع ويؤذن للناس حتي لو اجتمعت جماعة في الجامع واغلقوا الابواب وجمعوا لم يجز وكذا
السلطان اذا اراد ان يصلي بحشمه في داره فان فتح بابه واذن للناس اذنًا عامًا جازت صلوته شهدها العامة
او لا وان لم يفتح باب الدار واغلق الابواب او اجلس البوابين ليمنعوا عن الدخول لم يجز لان اشتراط السلطان
للتحرز عن تفويتها علي الناس وذا لا يحصل الا بالاذن العام والمصر كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود
والمراد بالامير وال يقدر علي انصاف المظلوم من الظالم قال صاحب العناية وانما قال ويقيم الحدود بعد قوله ينفذ
الاحكام لان تنفيذ الاحكام لا يستلزم اقامة الحدود فان المراة اذا كانت قاضية تنفذ الاحكام وليس لها ان تقيم
الحدود وكذلك المحكم يقول الفقير اذا كانت الالف واللام في الاحكام للاستغراق لا يصح ما ذكره ولا يمكن ان يقال
انها للعهد اذ لا عهد ولا ان يكون للحقيقة لانه لا يمكن تنفيذها ولا يمكن ايضًا ان يكون للعهد الذهني وهو ظاهر
اللهم الا ان يقال الاحكام اذا ذكرت مطلقة يراد بها غير الحدود لكنه غير معلوم تدبر واكتفي بذكر الحدود عن القصاص
لانهما يقترنان في عامة الاحكام فذكر احدهما كان مغنيًا عن ذكر الآخر وقيل ما لو اجتمع اهله في اكبر مساجده لا يسعهم
يعني اذا اجتمع من يجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن في ذلك الموضع من الصبيان والنسوان والعبيد في اكبر مساجده
لا يسعهم حتي احتاجوا الي بناء مسجد آخر للجمعة وكلا المعنيين منقولان عن ابي يوسف الاول اختيار الكرخي
وهو ظاهر الرواية وعليه اكثر الفقهاء والثاني اختيار ابي عبد الله البلخي وعن ابي يوسف رواية اخري غيرهما بين
الروايتين وهو كل موضع يسكن فيه عشرة آلاف نفر فكان عنه فيه ثلث روايات وقال سفيان الثوري المصر الجامع

ما يعده الناس مصرًا عند ذكر الامصار كبخاري وسمرقند وقسطنطينية وبروسة وادرنه قال صاحب النهاية فعلي هذا
لا يجوز اقامة الجمعة بكرمنية وكشانية وقال بعض مشايخنا كل موضع يتمكن كل صانع ان يعيش بصنعته فيه ولا يحتاج
الي التحول الي صنعة اخري قال ابن الملك والمصر عند ابي حنيفة كل بلدة فيها سكك واسواق ولها رساتيق ووال
لدفع المظالم وعالم يرجع اليه في الحوادث هذا هو الصحيح الاصح كذا في التبيين انتهي قال صاحب الاختيار
وعن محمد كل موضع مصره الامام فهو مصر فلو بعث الي قرية نائبًا لاقامة الحدود والقصاص صار مصرًا ولو عزله
ودعاه التحق بالقري يقول الفقير هذا قريب من المعني الاول وفناؤه ما اتصل به معدًا لمصالحه سبق تحقيقه
في اول الباب قال صاحب النهاية ثم في كل موضع وقع الشك في كونه مصرًا واقام اهل ذلك الموضع الجمعة
ينبغي لهم ان يصلوا بعد الجمعة اربع ركعات ينوون بها الظهر احتياطًا حتي انه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون
عن عهدة الفرض باداء الظهر بيقين قال بعضهم كيفية نيتها ان يقول نويت آخر ظهر ادركت وقته ولم اصل
بعد وتصح في مصر في مواضع هو الصحيح وهو قول ابي حنيفة ومحمد لان في الاجتماع في موضع في مدينة كبيرة
حرجًا بينًا وهو مدفوع وعن الامام في موضع واحد فقط لانه المتوارث ولانه لو جاز في موضعين لجاز في
جميع المواضع كغيرها من الصلوات وانه ممتنع يقول الفقير في الملازمة بحث تدبر وعند ابي يوسف يجوز في موضعين
ان حال بينهما نهر فاصل كبغداد لانه يصير كمصرين وكان ابو يوسف يأمر بقطع الجسر يوم الجمعة في بغداد لينقطع
الوصلة بين الجانبين وان لم يكن بينهما نهر فالجمعة لمن سبق لعدم المزاحم وقد وقعت في وقتها بشرائطها
وتفسد جمعة الآخرين ويقضوا الظهر وان صلي اهل مسجدين معًا فصلوة الكل فاسدة لعدم الاولوية فلا
يخرج عن العهدة بشك ومنا مصر في الموسم تصح الجمعة فيها خلافًا لمحمد لانها ليست بمصر حتي لا يصلي صلوة
العيد فيها اتفاقًا لهما انها تتمصر في ايام الموسم لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والابنية والسكك
والاسواق الا انها لا تبقي مصرًا بعد انقضاء الموسم لكن بقاؤه مصرًا ليس بشرط لان الناس باسرهم علي شرف
الرحيل وعدم التعييد للتخفيف لاشتغال الحجاج باعمال المناسك من الرمي والذبح والحلق في ذلك اليوم لا لعدم
المصرية للخليفة او لامير الحجاز وهو السلطان بمكة لا لامير الموسم وهو المسمي بامير الحاج ولا بعرفات في قولهم
جميعًا والفرق ان عرفات فضاء وما فيها ابنية واما امير الموسم فيلي امور الحج لا غير وان استعمل علي مكة يقيم الجمعة بمني
لان له الولاية ج وقيل ان كان من اهل مكة يقيمها وان استعمل علي الموسم خاصة وان لم يكن من اهلها لا يقيم وفرض
الخطبة تسبيحة او نحوها علي قصد الخطبة وعندهما لا بد من ذكر طويل يسمي خطبة عرفًا وقال الشافعي لا يجوز
حتي يخطب خطبتين يشتمل كل منهما علي التحميد والصلوة والوصية بالتقوي اعتبارًا للمتعارف له قوله تعالي
فاسعوا الي ذكر الله من غير فصل وعن عثمان رضي الله عنه انه قال الحمد لله فارتج عليه اي حصر عن الغير فنزل وصلي
وصلي معه الصحابة بلا نكير فدل علي انه يكتفي بهذا القدر قال صاحب الاختيار وان تعمد ذلك بغير عذر فقد اساء
لانه خالف السنة ولهما ان الخطبة هي الواجبة والتسبيح او التحميدة لا تسمي خطبة عادة ثم المراد من الذكر الطويل

مايكون مقدار ثلث آيات عند الكرخي وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات الي قوله عبده ورسوله وانما قلنا في قول
ابي حنيفة علي قصد الخطبة لانه اذا سبح او حمد للعطاس او للتعجب لا يجوز بالاتفاق وسننها اي سنن الخطبة
ان يخطب قائما لانه المتوارث وان خطب قاعدا جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة المتوارث علي طهارة وان
خطب علي غير طهارة جاز ايضا ويكره خطبتين يفصل بينهما بجلسة بجري التوارث الاولي ان يقول بقعدة كما
قال صاحب الهداية وغيره لان اهل اللسان قالوا القعدة من القيام والجلسة من الاضطجاع ومقدارها ان يستقر
كل عضو منه في موضعه مشتملتين صفة خطبتين علي تلاوة آية والايصاء بالتقوي والصلوة علي النبي صلي
الله عليه وسلم قال شارح التحفة نقلا عن الزاهدي اعلم ان للخطبة احدي عشر سنة اولها التعوذ في نفسه قبل
الخطبة والثاني البداية بالحمد لله وثالثها الثناء عليه بما هو اهله ورابعها الشهادتان وخامسها التصلية علي
النبي عليه السلام ويستحسن ذكر الخلفاء الراشدين وسادسها العظة والتذكير وسابعها قراءة القرآن وتاركها
مسيء وقد قرأ النبي صلي الله عليه وسلم في خطبته سورة العصر وفي اخري لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب
الجنة هم الفائزون واخري ونادوا يا مالك لبعض الآية وثامنها الجلوس بين الخطبتين وعند الشافعي واجب
وتاسعها ان يعيد في الخطبة الثانية بالحمد والثناء والصلوة علي النبي عليه السلام ويدعو فيها مكان الوعظ
وعاشرها ان يزيد في الدعاء للمؤمنين والمؤمنات والحادي عشر تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل
ويكره التطويل منها فيكره ترك ذلك كذا في مجمع البحرين والظاهر ان علة كراهة الترك كون كل منها متوارثا واقل
الجماعة ثلثة سوي الامام عند الامام رضي الله عنه وعند ابي يوسف اثنان وقيل محمد معه اي مع ابي يوسف قال
صاحب الهداية والاصح ان هذا قول ابي يوسف وحده له ان في المثني معني الاجتماع لان فيه اجتماع واحد باخر
والجمعة منبئة عن معني الاجتماع وفي الاثنين اجتماع لا محالة ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلث والخطاب ورد
للجمع وهو قوله تع فاسعوا والجمع الصحيح هو الثلث لانه جمع تسمية ومعني فان قيل فيما قاله ابو يوسف كذلك
لانه يعتبر مع الامام ثلثة اجيب بان الجماعة شرط علي حدة وكذا الامام شرط علي حدة فلا يعتبر الامام من الجماعة
وذلك لان قوله تعا فاسعوا يقتضي ثلثة وقوله الي ذكر الله يقتضي ذكرا فذلك اربعة ويجب ان يكون كلهم ممن
يصلح اماما حتي اذا كان احدهم صبيا او مجنونا لا يجوز بخلاف العبيد والمسافرين فان الجماعة تتم بهم لصلاحيتهم
للامامة وكما نفي الآية ما دون الثلث نفي اشتراط الاربعين لعدم دلالتها عليه بيقين كذا في العناية يقول الفقير
في نفي الآية اشتراط الاربعين بحث بل هو مسكوت في الآية لانه قوله تع اسعوا غير نص في الثلث بل هو اقل
ويحتمل الزيادة فلا يكون نفي الآية دلالة علي نفي اشتراط الاربعين ولا اثباته لعل من اشترطه يتمسك بدليل آخر وقال
الشافعي لا بد من اربعين رجلا احرارا مقيمين سوي الامام لان اول جمعة اقيمت في الاسلام كان مع اربعين رجلا
لما جاء في حديث مصعب بن عمير انهم جمعوا اول جمعة اقيمت بالمدينة وهم اربعون يومئذ ولو كانت تجب بدون
الاربعين لا قيمت قبل ان يبلغوا ذلك العدد يقول الفقير لا يلزم منه عدم الصحة بما دون الاربعين لجواز انها لم تفرض

قبل

قبل ذلك او عدم التمكن من اقامتها بسبب من الاسباب فاقامتها يكون كذلك لا لان الجماعة لم تبلغ اربعين وقد صح انه
يوم النفور بقي اثني عشر رجلا فصلي بهم النبي عليه السلام فلو نفروا قبل سجوده يستانف الظهر لان الانعقاد
بالشروع في الصلوة ولا يتم ذلك الا باتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلوة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة
لانها تنافي الصلوة فان الامام هو الذي يخطب ولا يمكنه ان يخطب في الصلوة فلا يشترط دوامها وعندهما
لا يستانف لان الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة فان دوامها الي تقييد الركعة بالسجدة غير
شرط بالاتفاق وهو ظاهر الا ان نفروا قبل شروعه فانه يستانف الظهر اتفاقا وقال زفر اذا نفروا قبل قعوده
قدر التشهد يستانف الظهر لان الجماعة شرط الاداء كالوقت فلا بد من دوامها الي ان يتم الصلوة كالوقت ولا يعتبر
بقاء النساء والصبيان لانه لا ينعقد بهم الجمعة وتبطل بخروج وقت الظهر فيقضي الظهر ولا تقام الجمعة
وشرط وجوبها ستة الاقامة بمصر فلا تجب علي المسافر لانه يحرج في الحضور فربما لا يجد من يحفظ رحله وربما
ينقطع عن رفيقه والذكورة فلا تجب علي النسوان لانها مشغولة بخدمة الازواج منهية عن الخروج شرعا لما
في خروجها من الفتن ما لا يخفي والصحة فلا تجب علي المريض لانه يحرج كالمسافر والحرية فلا تجب علي العبد لانه
مشغول بخدمة المولي وسلامة العينين والرجلين فلا تجب علي الاعمي وان وجد قائدا لانه عاجز عن السعي بنفسه
كالمريض فلا يصير قادرا بغيره فان القائد قد يتركه في الطريق خلافا لهما لقدرته علي السعي اذا وجد من يهديه الي الطريق
وكذا الخلاف في الحج يعني لا يجب الحج علي الاعمي وان وجد قائدا عند الامام ويجب ان وجد قائدا عند الامامين قال
صاحب الكافي والتسهيل ويقتبس هذه الشروط الاثني عشر كلها من قوله تعا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
الي آخره بعضها عبارة وبعضها اشارة وبعضها اقتضاء وبعضها دلالة فالاذن العام بقوله تع نودي فانه
تشهير اي تشهير والجماعة بقوله تع فاسعوا ويفهم منه الثلثة سوي الامام والوقت بقوله تع وذروا البيع
اذ نهي عن سوق التجارة وقت الظهر عند انصباب القوم وهبوطهم في مجتمعهم والخطبة والامام بقوله تعا
الي ذكر الله اذ لا بد له من ذاكر والمصر بقوله تعا وذروا البيع اذ البيع الذي يحتاج الي المنع يكون في الامصار اذ هي مجمع
النواحي وباقي الشروط يستفاد من قوله تعا فاسعوا اذ لا سعي من المرضي والزمني والعميان والنسوان امرن
بالقرار في البيوت بالنص والعبد والمسافر مشغولان بخدمة المولي والتنقل انتهي ومن هو خارج المصر ان كان
يسمع النداء تجب عليه عند محمد وبه يفتي لقوله عليه السلام الجمعة علي من سمع النداء وقيل يجب علي من بينه وبين
المصر فرسخ كذا في ابن الملك قال صاحب التسهيل وجوبها علي قرية بقرب من المصر رواية عن ابي حنيفة التبعية
وعن ابي يوسف لو كان بينهما فرسخان يجب وعن محمد لو كان بينهما ثلثة اميال تجب والا لا وبه قال مالك وبه يفتي
وعن ابي يوسف يجب علي من سمع النداء انتهي يقول الفقير وجوب الجمعة علي من سمع النداء جعله صاحب التسهيل
رواية عن ابي يوسف واعتبار ثلثة اميال رواية عن محمد والمصنف جعل وجوبها علي من سمع النداء مذهب محمد
وجعله المفتي به وصاحب التسهيل جعل المفتي به اعتبار ثلثة اميال فيلزم تتبع الكتب ليتبين ما هو المختار والحق

ومن الجمعة عليه ان اداها اجزاته عن فرض الوقت لان السقوط عنه للتخفيف فاذا تحملها جاز عن فرض الوقت
كالمسافر اذا صام وللمسافر والعبد والمريض ان يؤم فيها وقال زفر لا يجوز لانها غير واجبة عليهم كالصبي والمراة
ولنا انهم اهل للامامة وانما سقط عنهم الوجوب تخفيفا للرخصة فاذا حضروا يقع فرضا فيجوز امامتهم كما
في سائر الصلوات والنبي عليه السلام صلى الجمعة بالناس في مكة وهو مسافر وتنعقد بهم يعني لو كان خلف
الامام مسافر وعبد ومريض فحسب انعقدت خلافا للشافعي ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها جاز مع الكراهة
وقال زفر لا تجوز لان عنده الجمعة هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل
والقدرة ثابتة لان فواتها انما يكون بعد فراغ الامام عن الصلوة والمسئلة قبل ذلك ولنا ان اصل الفرض هو
الظهر في حق الكافة لان التكليف بحسب القدرة والمكلف بالصلوة في هذا الوقت متمكن بنفسه من اداء الظهر
دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده فكان التكليف بالجمعة تكليفا بما ليس في الوسع الا انه امر باسقاط
الفرض وهو الظهر باداء الجمعة عند استجماع شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروها ثم اذا سعى اليها
والامام فيها تبطل صلوة الظهر بمجرد سعيه اليها سواء ادركها او لا لان السعي الى الجمعة من خصائص الجمعة
فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطا اذ الاقوى يحتاط لاثباته ما لا يحتاط لاثبات الضعيف بخلاف
ما اذا لم يكن الامام فيها لانه ليس بسعي اليها وقالا لا تبطل ما لم يدرك الجمعة ويشرع فيها لان السعي دون
الظهر فلا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقه فينقضه لانها اقوى لتوقفها على شرائط وذا اثر كونه اهم انما قال
ويشرع فيها بعد قوله ما لم يدرك الجمعة لانه ان ادركها ولم يشرع فيها لم يبطل الظهر ولو قال ما لم يشرع في الجمعة
لكان اخصر وكره للمعذور والمسجون اداء الظهر بجماعة في المصر في يومها سواء قبل فراغ الامام او بعده لما فيه
من الاخلال بالجمعة لانها جامعة للجماعات بخلاف اهل السواد اذ لا جمعة عليهم ولو صلوا اجزاهم لوجود شرائط
الجواز ومنه يعلم كراهة الظهر لغير المعذور بالجماعة بالطريق الاولى وقد جرى التوارث في جميع الامصار والاعصار
بغلق المساجد وقت الجمعة ولولا الكراهة لما غلقوها ومن ادركها في التشهد او سجود السهو يتم جمعة لان
من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم
فاقضوا ولا شك ان مراده ما فاتكم من صلوة الامام بدليل قوله ما ادركتم فصلوا فان معناه من صلوة الامام
والذي فات من صلوة الامام هو الجمعة فيصلي المأموم الجمعة قال صاحب الاصلاح والايضاح فان قيل لا يؤدى
في الجمعة سجدة السهو نص عليه في الخانية فما وجه قوله او سجود السهو قلت ذلك قول بعض المشايخ وهم
لا ينكرون جوازه بل يقولون ان تركها اولى كيلا يقع الناس في الفتنة وقال محمد يتم ظهرا ان لم يدرك اكثر الثانية
بان ادركه بعدما رفع رأسه من الركوع من الركعة الثانية لانه جمعة من وجه من حيث انه لا يتأدى الا بنية الجمعة
ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه وهو الجماعة فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس
الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك الجمعة في هذه الحالة حتى تشترط

نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لما ذكره محمد لان الظهر والجمعة مختلفان لا يبنى احدهما على تحريمة الآخر وان ادرك
اكثر الركعة الثانية بان ادرك في الركوع يتم جمعة اتفاقا واذا خرج الامام اي صعد على المنبر لاجل الخطبة
فلا صلوة ولا كلام حتى يفرغ من خطبته فمن كان في صلوة فان كان سنة الجمعة يقطع على رأس الركعتين وان
صلى ركعة ضم اليها ركعة اخرى وسلم وان كان في الثالثة اتم الاربع وقالا يباح الكلام بعد خروجه ما لم يشرع
في الخطبة لان الكراهة للاخلال بفرض الاستماع ولا استماع بخلاف الصلوة لانها تمتد فتفضي الى الاخلال
وله قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فلا يمكنه قطعه
فاشبه الصلوة في الافضاء الى الاخلال قال صاحب الهداية يباح الكلام اذا نزل حتى يكبر عندهما ويجب السعي
وترك البيع بالاذان الاول لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وقيل
بالاذان الثاني لان الاول لم يكن في زمن النبي عم فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه ثانيا بذلك جرى التوارث
ولم يكن في عهد رسول الله الا هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع والاصح ان المعتبر
هو الاول وهو الذي احدث في زمن عثمان رضي الله عنه على الزوراء وكان الحسن بن زياد يقول المعتبر هو الاذان
على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر يفوته اداء السنة وسماع الخطبة وربما يفوت الجمعة اذا كان بيته بعيدا
من الجامع وكان الطحاوي يقول المعتبر هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو الاصل الذي كان للجمعة
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك في عهد ابي بكر وعمر وهو اختيار شيخ الاسلام والاصح ان المعتبر في وجوب
السعي وكراهة البيع هو الاذان الاول ان كان بعد الزوال لحصول الاعلام به وهو مختار شمس الائمة السرخسي
كذا في العناية واستقبلوه مستمعين منصتين سواء كانوا قريبين او بعيدين فقيل الدنو من الامام افضل التخطي
بو عظه بشرط ان لا يطأ رقاب احد او ثوبه وقيل التباعد منه اولى في زماننا لئلا يسمع مدح الظلمة وبعضهم
قالوا وجوب الاستماع مخصوص بالخطبة الاولى دون الثانية لما فيها من مدح الظلمة والاصح انه يجب استماعها
من اولها الى آخرها كذا في الزاهدي قال صاحب الدرر نقلا عن التتارخانية كل بلدة فتحت بالسيف عنوة
يخطب الخطيب على منبرها بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف فاذا رجعتم عن الاسلام فذلك باق في ايدي المسلمين
يقاتلونكم حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة اسلم اهلها طوعا يخطب الخطيب فيها بلا سيف ومدينة الرسول
عليه السلام فتحت بلا سيف فيخطب الخطيب بلا سيف ومكة فتحت بالسيف فيخطب بالسيف فاذا اتم الخطبة
اقيمت ويقرأ الامام في الجمعة في كل ركعة فاتحة الكتاب واي سورة شاء ويجهر فيهما واختلفوا في قراءة رسول
الله صلى الله عليه وسلم روي انه كان يقرأ في صلوة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وروي انه كان يقرأ سبح اسم
ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية والفرق اذا دخل المصر يوم الجمعة ان نوى ان يمكث ثمه يوم الجمعة يلزمه
الجمعة وان نوى انه يخرج في ذلك اليوم قبل الوقت او بعده فلا جمعة عليه لانه في الاول صار كواحد من اهل المصر
في ذلك اليوم وفي الثاني لم يصر واذا قدم المسافر في المصر يوم الجمعة على عزم ان لا يخرج منه يوم الجمعة لا يلزمه الجمعة

مالم ينو الاقامة خمسة عشر يومًا ولو اراد الرجل ان يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من عمران المصر قبل خروج
وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت كذا في الخانية

باب صلوة العيدين

مناسبتها لصلوة الجمعة في ان كلا منهما صلوة نهارية ويؤدي كل منهما بجمع عظيم
ويجهر بالقراءة فيهما ويشترط لاحدهما ما يشترط للآخر سوى الخطبة ويشتركان ايضًا في حق التكليف فانها تجب
على من تجب عليه وقدم الجمعة لقوتها لكونها فريضة او لكثرة وقوعها والعيد من عاد يعود اذا رجع واصله عود
بالكسر قلبت الواو ياء وجمعه اعياد والقياس اعواد لانه واوي والفاجمع بالياء لئلا يلتبس بجمع عود وسمي
عيدًا للعود في كل سنة تجب صلوة العيدين والاصل فيها قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم قيل هو صلوة
العيد وتواتر الاخبار انه عليه السلام كان يصلي صلوة العيد وروى انس رض انه صلى الله عليه وسلم قدم المدينة
ولهم يومان يلعبون فيهما فقال عم قد ابدلكم الله بهما خيرًا منهما الاضحى والفطر واجمعت الامة على اقامتها من
لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بلا نكير منكر وهي واجبة عند الجمهور لمواظبته عم ولقضائه
اياها وذلك دليل الوجوب هكذا روى عن ابي حنيفة وقيل انها سنة والاول اصح وقوله في الجامع الصغير عيدان
اجتمعا في يوم الاول سنة والثاني فريضة ولا يترك واحد منهما معناه وجب بالسنة لان قوله ولا يترك واحد
منهما دليل الوجوب كذا في الاختيار وتسميته بالعيدين على طريقة قولهم العمرين والقمرين وشرائطها كشرائط
الجمعة وجوبًا واداء سوى الخطبة فانها ليست من شرائط العيد ويخطب بعد الصلوة كذا المأثور عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولو تركها جاز لانها سنة وليست بشرط وقد اساء لمخالفة السنة وكذلك ان خطب قبل
الصلوة يجوز لحصول المقصود وهو تعليمهم وظيفة اليوم ويكره لمخالفة المتوارث ولا اذان لها ولا اقامة
والوقت ايضا شرط لها لكن في الجمعة وقت الظهر شرط وفيها ما عين بعده وندب في الفطر ان يأكل شيئًا قبل
صلوته لانه عليه السلام كان يفعل كذلك روى انس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يخرج يوم الفطر الى
المصلى حتى يأكل تمرات ثلثا او خمسا او سبعًا او اكثر او اقل بعد ان يكون وترًا ويستحب ان يكون شيئا حلوًا كذا
في التبيين ويستاك ويغتسل ويتطيب لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع
فيسن فيه الاستياك والغسل والتطيب لئلا يقع التأذي بالرائحة الكريهة كما في الجمعة ويلبس احسن ثيابه
لانه صلى الله عليه وسلم كان له جبة فنك او صوف يلبسها في الجمع والاعياد قال الجوهري الفنك الذي يتخذ منه
الفرو ويؤدي فطرته قبل صلوته فيضعها في مصرفها هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه تفريغ بال الفقير
للصلوة قال صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم وان اخرها جاز والتعجيل افضل ويتوجه
الى المصلى ويستحب ان يمشي راجلا الا بعذر كذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجهر بالتكبير في طريقه
عند الامام وهو رواية المعلى عنه ولو كبر من غير جهر كان حسنا خلافًا لهما روى الطحاوي عن استاده ابن عمران
البغدادي عن الامام انه يكبر في طريق المصلى جهرًا اعتبارًا بالاضحى وجه قول ابي حنيفة ان الاصل في الثناء

الاخفاء والشرع ورد بالجهر في الاضحى لانه يوم تكبير قال الله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير ان
المراد به التكبير في هذه الايام ولا كذلك يوم الفطر لانه لم يرد به الشرع وليس في معناه ايضًا لان عيد الاضحى
اختص بركن من اركان الحج والتكبير شرع علما على وقت افعال الحج وليس في شوال ذلك فان قيل لا نسلم ان
الشرع لم يرد به فان الله تعالى قال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم امر بالتكبير بعد اكمال عدد ايام رمضان
وروى نافع عن ابن عمر رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى رافعًا صوته بالتكبير
وهذا نص في الباب اجيب بان المراد بما في الآية التكبير في صلوة العيد والمعنى صلوا صلوة العيد وكبروا
الله فيها ومدار الحديث على الوليد بن محمد عن الزهري والوليد متروك الحديث كذا في العناية والمستحب ان
يخرج يوم العيد من طريق ويرجع من طريق آخر لان مكان القربة يشهد لصاحبها ففيه تكثير الشهود كذا في الكفاية
ولا يتنفل قبلها لانه صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلوة وكون قرة عينه فيها قال صاحب
العناية التنفل قبل صلوة العيد في المصلى وغيره يكره للامام وغيره وقد ورد النهي والانكار في ذلك عن الصحابة
كثيرًا روى عن ابن مسعود وحذيفة انهما قاما فنهيا الناس عن الصلوة قبل الامام يوم الفطر وروى ان
عليا كرم الله وجهه خرج الى المصلى فرأى قومًا يصلون فقال ما هذه الصلوة التي لم نكن نعرفها على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقيل له الا تنهاهم فقال اكره ان اكون الذي ينهى عبدًا اذا صلى ووقتها من ارتفاع الشمس
قدر رمح او رمحين الى زوالها لانه عليه السلام كان يصلي العيد والشمس قدر رمح او رمحين وروى ان قومًا
شهدوا برؤية الهلال بعد الزوال فامر عليه السلام بالخروج الى المصلى من الغد ولو جاز الاداء بعد الزوال لما اخره
وصفتها ان يصلي ركعتين يكبر تكبيرة الاحرام فيربط يديه كما في حالة القراءة ثم يثني اي يقرأ سبحانك اللهم آه
ثم يكبر ثلثا ثم يقرأ الفاتحة وسورة ثم يركع ويسجد ويبدأ في الثانية بالقراءة ثم يكبر ثلثا ثم اخرى للركوع
وهذا قول ابن مسعود رضي الله عنه وهو قولنا وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي
الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية يكبر اربعًا وظهر عمل العامة اي عمل الناس كافة بقول ابن عباس لامر بنيه
الخلفاء فان الولاية لما انتقلت اليهم امروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم ذلك وعن
هذا صلى ابو يوسف بالناس حين قدم بغداد صلوة العيد وكبر تكبير ابن عباس بانه صلى خلفه هارون الرشيد
وامره بذلك وكذا روى عن محمد لا مذهبًا ولا اعتقادًا لان المذهب هو القول الاول وهو قول ابن مسعود رض وهو
مذهب عمر وابي موسى الاشعري وحذيفة وابن الزبير وابي هريرة وابي مسعود الانصاري رضوان الله عليهم
اجمعين فكان اولى بالاخذ وقال ابو بكر الرازي حدث الطحاوي مسندًا الى النبي عليه السلام انه صلى يوم العيد
وكبر اربعًا ثم اقبل بوجهه حين انصرف فقال اربع كاربع الجنائز فلا يشتبه عليكم واشار باصابعه وخنس ابهامه
ففيه قول وفعل واشارة وتشبيه وتأكيد فلا جرم كان الاخذ به اولى فان قيل ظاهره متروك لانه ان اريد به الكل
فهو خمس وان اريد به الزوائد فهي ثلث عندكم قلنا اريد به التكبيرات المتوالية في حالة واحدة وذا اربع اربع

اوا ربع بغير تكبيرة الافتتاح واخذ الشافعي بقول ابن عباس احتياطا بالاكثر في العبادات ويسكت بين كل تكبيرتين
قدر ثلث تسبيحات في رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه لئلا يشتبه على النائي عن الامام قال صاحب العناية
قال في المبسوط ليس هذا القدر بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه عن
القوم وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلتهم ولا يسن ذكر بين التكبيرات لانه لم ينقل وقال الشافعي يقول
بين كل تكبيرتين سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ويرفع يديه في الزوائد لقوله صلى الله عليه وسلم
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد وعن ابي يوسف انه لا يرفع لان الرفع سنة
الافتتاح ولا افتتاح في الزوائد فلا رفع كما في تكبير الركوع والسجود والحجة عليه ما روينا آنفا ويتعوذ قبل
التكبيرات كالثناء عند ابي يوسف وعند محمد يستعيذ بعدها عند القراءة لانه تبع للقراءة عنده واذا ترك تكبيرات
الزوائد سهوا فذكرها في الركوع قضاها فيه ولم يسجد للسهو كذا في شرح تحفة الملوك نقلا عن زبدة الاسرار
ويخطب بعدها خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض يعلم الناس احكام الفطرة لانها شرعت لاجلها
ولا تقضى ان فاتت مع الامام لانها بصفة كونها صلوة العيد لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم مع المنفرد وكلمة
مع متعلقة بالصلوة التي رجع اليها ضمير فاتت لا بفاتت يعني فاتت عنه الصلوة بالجماعة وليس معناه فاتت
الصلوة عنه وعن الامام وحاصل المعنى ادى الامام صلوة العيد ولم يؤدها هو وقال الشافعي يصلي وحده
ويكبر فيها تكبيرات العيد وهو احد قوليه وان منع عذر عنها اي عن صلوة العيد في اليوم الاول بان غم عليهم
الهلال او شهد عند الامام بعد الزوال او قبله بحيث لا يمكن اجتماع الناس قبل الزوال او صليت في يوم غيم ثم ظهر
انها وقعت بعد الزوال صلوها في اليوم الثاني لان هذا تاخير بعذر وقد ورد فيه الحديث وهو ما روي ان ركبا
شهدوا عند الرسول انهم رأوا الهلال بالامس فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج الى المصلى من الغد
ولا تصلى بعده اي لا تؤخر الى ما بعد الغد ان وجد عذر بالغد لان الاصل فيها ان لا تقضى كالجمعة الا انا تركناه
بما روينا من تاخيره عليه السلام الى الغد ولم يرد تاخيره الى ما بعد الغد فبقي على الاصل قال صاحب النهاية
ومن فاتته صلوة العيد فاحب ان يصلي فالافضل ان يصلي اربع ركعات لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه
انه قال من فاتته صلوة العيد صلى اربع ركعات يقرا في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية والشمس
وضحيها وفي الثالثة والليل اذا يغشى وفي الرابعة والضحى وروي في ذلك عن النبي عليه السلام وعدا جميلا
وثوابا جزيلا كذا في المحيط انتهى وفي الخانية عينه لكن قال فتكون له صلوة الضحى والاضحى كالفطر في الكل لكن
يستحب تاخير الاكل فيها الى ان يصلي لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فياكل من
اضحيته ولان الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم فيستحب ان يكون اول تناولهم من لحوم الاضاحي التي هي
ضيافة الله تعالى وهذا في حق المصري واما القروي فيذبح اضحيته كما اصبح ويطبخ فياكل منها ولا يكره الاكل
قبلها في المختار اشارة الى ضعف القول بكراهة تقديم الاكل ويجوز صلوة العيد في موضعين من مصر واحد

لان

لان عليا رضي الله عنه استخلف في جامع الكوفة من يصلي صلوة العيد بالضعفاء وخرج مع الناس الى
المصلى قال شارح التحفة ويستحب تعجيل الاضحى لذبح القرابين ويبدأ بالافطار بلحومها وتاخير صلوة
الفطر هكذا في الجامع الصغير انتهى ويجهر بالتكبير في طريق المصلى بخلاف الفطر على ما بينا ويقطع التكبير
كما انتهى الى المصلى في رواية وفي رواية حين يشرع الامام في الصلوة ويعلم في الخطبة تكبير التشريق
والاضحية لان كل واحد منهما مشروع الوقت والخطبة ما شرعت الا للتعليم ويجوز تاخيرها الى الثاني والثالث
بعذر وبغير عذر لان الصلوة موقتة بوقت الاضحية فتتقيد بايامها لكنه يكون مسيئا في التاخير بغير عذر
لمخالفة المنقول ولا يجوز بعد اليوم الثالث لانها لا تقضى والعذر هنا لنفي الكراهة وفي الفطر لثبوت الجواز
حتى لو اخروا صلوة الفطر الى الغد بلا عذر لم يجز والاجتماع يوم عرفة تشبها بالواقفين ليس بشيء لان الوقوف
عرف عبادة مختصة بمكان فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك وقوله ليس بشيء اي ليس بشيء معتبر يتعلق
به الثواب وعن ابي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول انه لا يكره والصحيح هو الاول كذا في النهاية قال شارح
التحفة وفي النوازل التعريف فعل الروافض وقال صاحب الكافي وقيل يستحب ذلك لانه تشبه باهل الطاعة
فيكون له ثوابهم وعن ابن عباس انه فعل ذلك بالبصرة قلنا هذه عبادة مخصوصة بمكان فلا يتصور عبادة
في غيره فان من طاف حول مسجد سوى الكعبة يخشى عليه الكفر ولم يثبت عنه عليه السلام التعريف بالمدينة
ولا يجوز الاختراع في الدين وما نقل عن ابن عباس فذا في الوعظ والتذكير لا في التشبيه وبه نقول انه لا بأس به
وعن ابي حنيفة انه ليس بسنة وانما هو حدث احدثه الناس فمن فعله جاز ويمنع عنده من الجمع والجماعات والاعياد
ان شاء والخروج الى الجبانة سنة ولو وسعهم الجامع انتهى ما في الكافي ويجب تكبير التشريق لقوله تعالى واذكروا
الله في ايام معدودات قيل المراد تكبير التشريق وايضا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جمعة ولا تشريق ولا
فطر ولا اضحى الا في مصر جامع ذكره بين الواجبات فدل هذا على انه واجب والمراد بالتشريق هنا هو التكبير هكذا
نقل عن الخليل والنضر بن شميل ومثله عن علي نفاه ثم اوجبه ومثله يقتضي الوجوب كذا في الاختيار وجعله
صاحب الكنز سنة واطلقه القدوري والهداية للاختلاف فيه والاصح انه واجب لما تلونا عليك وقيل التشريق
في اللغة تقديد اللحم فعلى هذا التسمية بتكبير التشريق وقعت على قول الامامين لان شيئا من التكبير لا يقع في
ايام التشريق على قول الامام الاعظم ويجوز ان يقال باعتبار القرب اخذا سم ايام التشريق وهي الثلثة بعد
يوم النحر وايام النحر هي يوم العيد ويومان بعده فالاول من الاربعة نحر بلا تشريق والرابع تشريق بلا نحر
والاثنان نحر وتشريق وعلى الاول يكون الاضافة للبيان كذا في الدرر يقول الفقير والمغايرة التي يحتاج اليها
صحة الحمل مفقودة فيه لان حاصل المعنى اذا كانت الاضافة للبيان يكون التكبير الذي هو التكبير اللهم الا ان
يقال المغايرة الاعتبارية كافية فيها وهي موجودة فيه لان المضاف يلاحظ بالعموم والمضاف اليه بالخصوص
وبعد فيه بأس ان كنت عارفا بقاعدة الاضافة البيانية ويؤديها من فجر عرفة بلا خلاف بين علمائنا فيه

وقع في الاصل هكذا فنقلته بعينه

في ظاهر الرواية لاتفاق كبار الصحابة عليه الي عصر يوم العيد عند ابي حنيفة اختلف الصحابة في ابتداء التشريق وانتهائه اما ابتداؤه فكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود قالوا يبداء بالتكبير بعد صلوة الفجر من يوم عرفة وبه اخذ علماؤنا في ظاهر الرواية وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا يبداء بالتكبير من صلوة الظهر يوم النحر واليه رجع ابو يوسف في بعض الروايات عنه وهو مذهب الشافعي واما انتهاؤه فقال ابن مسعود صلوة العصر من اول ايام النحر فعنده يكون ثمان صلوات وبه اخذ ابو حنيفة اخذا بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة قال الله تع ان الله لا يحب المعتدين اي الجاهرين بالدعاء وقال ايضا ادعوا ربكم تضرعا وخفية قال واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر وراي النبي صلي الله عليه وسلم اقواما يرفعون اصواتهم عند الدعاء فقال انكم لن تدعوا اصم ولا غائبا فاذا كان لا زما البتة بالاثر فكان الاخذ بالاقل اولي ومن حجة ابي حنيفة ان البداية لما كانت في يوم يؤدي فيه ركن الحج فالقطع مثله يكون في يوم النحر الذي يؤدي فيه ركن الحج وهو الطواف علي المقيم بالمصر فلا يجب علي المسافر والقروي عقب كل فرض فلا يكبر بعد الوتر وصلوة العيد والنافلة وفي قوله عقب اشارة الي انه لا يجوز ان يخللها ما يقطع بحرمة الصلوة حتي لو قام وخرج من المسجد او تكلم لا يكبر ادي بجماعة فلا يكبر المنفرد وقوله ادي اشارة الي انه لا يكبر في القضاء مستحبة احتراز عن جماعة النساء فانه لا تكبير عليهن اذا لم يكن معهن رجل وبالاقتداء يجب علي المراءة والمسافر تبعا واما المسافرون اذا صلوا جماعة في مصر ففيهم روايتان وعندهما الي عصر اخر ايام التشريق فيكون ثلثا وعشرين صلوة وهو قول علي كرم الله وجهه واحدي الروايتين عن الامام فاخذا به احتياطا في امر العبادة اذ الشيء متي دار بين الوجوب وعدمه فاخذ الوجوب اولي احتياطا وقال ابن عمر يقطع بعد صلوة الفجر من اخر ايام التشريق فاخذ الشافعي بقوله ابتداؤه وانتهاء ترجيحا القول الشبان علي من يصلي الفرض علي اي وجه كان سواء ادي بجماعة اولا وسواء كان المصلي رجلا او امراءة او مسافرا او مقيما في المصر او القري لانه شرع تبعا للمكتوبة فيؤديه من يؤديه ولابي حنيفة ان الجهر بالتكبير ثبت علي خلاف القياس والنص الذي ورد به كان جامعا لهذه الشرائط فينبغي ان يراعي جميعها كذا في ابن الملك وعليه اي علي قولهما العمل اي عمل الناس احتياطا في العبادات وصفته اي صفة التكبير ان يقول مرة احتراز عن قول الشافعي فان صفته عنده ان يقول الله اكبر ثلثا ولا يزيد عليه لان المنصوص عليه هو التكبير وهو ان يقول الله اكبر قال صاحب الرمز شرح الكنز فعندنا صفته ان يقول التكبير المعهود مرة حتي لو اتي به مرتين او ثلثا فقد خالف السنة قال شارح تحفة الملوك فيما نقل عنه وفي المنحة ان وجوبه مرة واحدة واما ما زاد عليها فمستحب ثم قال فيه نظر انتهي يقول الفقير وجه النظر الله اعلم انه ما خالف السنة كيف يكون مستحبا تدبر الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد هذا هو المأثور عن سيدنا ابراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه قيل اصل ذلك ما روي ان جبرئيل لما جاء بالقربان خاف العجلة علي ابراهيم في الذبح فقال الله اكبر الله اكبر فلما راه ابراهيم عليه السلام

قال لا اله

قال لا اله الا الله والله اكبر فلما علم اسمعيل بالفداء قال الله اكبر ولله الحمد فبقي في الاخيرين اما واجبا واما سنة وروي ابن عمر رض ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال افضل ما قلت وقال الانبياء من قبلي يوم عرفة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد كذا في العناية قال المولي الفاضل سعدي افندي فاللازم مما ذكر ان يكون المأثور من الخليل بعض تكبير التشريق والمطلوب لم يكن ذلك يقول الفقير مثله سهل لا يليق لمثله ان يتنزل علي تفوه مثله لان من البين ان المراد هو المأثور من طرف الخليل في قصة جعل ابنه قربانا تدبر ولا يتركه المؤتم ان تركه امامه لانه يؤدي بعد الصلوة لا فيها فلم يكن الامام فيه حتما كسجدة التلاوة بخلاف سجود السهو لانه يؤدي في الصلوة حتي قال بعضهم ان سبقه حدث قبل ان يكبر توضاء وكبر علي الاصح والاولي كذا قال المولي اخي جلبي قال الامام ابو يوسف صليت بالناس المغرب يوم عرفة واستادي ابو حنيفة مقتد بي فسهوت ان اكبر فكبر ابو حنيفة رضي الله عنه فدل علي ان الامام ان ترك التكبير لا يدعه المقتدي قال صاحب العناية قيل في ذكر هذه الحكاية فوائد منها بيان منزلته عند استاده حيث قدمه واقتدي به ومنها بيان حشمة استاده في قلبه فانه لما علم ان المقتدي به استاده سها عما لا يسهو المرء عنه عادة لان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكائن عقب فجر عرفة واما بعد توالي ثلث اوقات ووصوله الي الرابع لم يجر العادة بنسيان لعدم بعد العهد ومنها مبادرة استاده الي الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو ويكبر وهكذا ينبغي ان يكون المعاملة بين كل استاذ وتلميذه يعني ان التلميذ يعظم الاستاد والاستاد يستر عليه عيوبه وفيها دليل علي ان تعظيم الاستاد في طاعته حيث تقدم ابو يوسف بامره ويكبر المسبوق لانه مقتد تحريمة لكنه لا يكبر مع الامام بل عقب قضاء ما فاته ومنه يعلم حال اللاحق لانه كانه خلف الامام بالتمام

باب صلوة الخوف

ان اشتد الخوف قال صاحب العناية نقلا عن صاحب التحفة سبب جواز صلوة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الاشتداد قال فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف فاقيمت مقام الخوف علي ما عرف من اصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو هنا سبب الخوف فاقيمت مقام حقيقة الخوف انتهي يقول الفقير فعلم منه ان الخوف ليس بشرط فضلا عن الاشتداد فكان المناسب لهم ان يقول اذا حضر العدو تدبر ثم انه قيل صلوة الخوف علي الوجه المذكور في الكتب انما يحتاج اليها اذا تنازع القوم في الصلوة خلف الامام فقال كل طائفة منهم نحن نصلي معك واما اذا لم يتنازعوا فالافضل ان يصلي الامام بطائفة تمام الصلوة ويرسلهم الي وجه العدو ويأمر رجلا من الطائفة التي كانت بازاء العدو ان يصلي بهم تمام صلوتهم ايضا ويقوم الطائفة التي صلت مع الامام بازاء العدو من عدو او سبع جعل الامام طائفة بازاء العدو وصلي بطائفة ركعة ان كان مسافرا او في الفجر لانها شطر صلوة المسافر وصلوة الفجر قال صاحب الدرر او في الجمعة او في العيدين لان شطر صلوتهما ركعة ايضا وركعتين ان كان مقيما او في المغرب لانها لا تقبل التنصيف فكان الركعتان للطائفة الاولي

بحكم السبق ومضت هذه اي الطائفة التي صلوا مع الامام الي العدو وجاءت تلك اي الطائفة التي بازاء العدو
ولم يصلوا بعد اصلا لقوله تعالى ولتأت طائفة اخري لم يصلوا فليصلوا معك وصلي اي الامام بهم ما بقي وهو
الركعة الواحدة في المسافر والفجر [illegible] والجمعة والعيدين والركعتان في المقيم وسلم اي الامام وحده لانه تم
صلوته ولم يسلم القوم لانه لم يتم صلوتهم وذهبوا الي العدو وجاءت الطائفة الاولي واتموا بلا قراءة لانهم
لاحقون فكانهم خلف الامام ثم جاءت الطائفة الاخري واتموا بقراءة لانهم مسبوقون ويبطلها المشي
يعني المشي بعد ما استوي بازاء العدو لا المشي نحوه والركوب والمقاتلة لانها عمل كثير جوز في المشي نحوه
للضرورة وقال الشافعي لا يبطلها للمقاتلة لانه تع امر باخذ السلاح بقوله وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والامر
باخذ السلاح ليس الا لجواز القتال فيها ولنا انه عمل كثير مناف للصلوة واخذ الاسلحة لارهاب العدو لا للجواز
القتال فيها وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم شغل يوم الخندق عن اربع صلوات حتي قضاها ليلا وقال ملأ الله
بيوتهم وقلوبهم نارا كما شغلونا عن الصلوة الوسطي وفي رواية وقبورهم نارا ولو جازت الصلوة مع القتال
لما اخرها الا ان الخندق كان بعد شرعية صلوة الخوف فان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الخوف في غزاة ذات
الرقاع وهي قبل الخندق هكذا ذكره الواقدي وابن اسحق وان اشتد الخوف حتي بلغ غايته وعجزوا عن الصلوة
بهذه الصفة التي ذكرت بان لا يدعهم ان يصلوا نازلين بل يهجموهم بالمحاربة صلوا وحدانا ركبانا يومون الي
اي جهة ان عجزوا عن التوجه الي القبلة لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وقوله تع فاينما تولوا فثم وجه الله
وعن محمد انهم يصلون جماعة استحسن ذلك لنيل فضل الجماعة وليس بصحيح لان اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء
ولم يوجد الا ان يكون الرجل مع الامام علي دابة واحدة فيصح الاقتداء لانتفاء المانع ولا تجوز اي صلوة الخوف
بلا حضور عدو اي بطريق الحقيقة بان يكون بالمقابلة واما اذا كان ببعيد منهم فظنوا عدوا بان رأوا سوادا
او غبارا وصلوا صلوة الخوف ثم ظهر غير ذلك لا يجوز صلوتهم وابو يوسف لا يجيزها اي صلوة الخوف بعد النبي
عليه الصلوة والسلام قيل كان ابو يوسف يقول بمثل ما قالا ثم رجع وقال كانت مشروعة في حيوة النبي صلى الله
عليه وسلم خاصة لقوله تعالى واذا كنت فيهم الآية ولينال كل طائفة فضيلة الصلوة خلفه وقد ارتفع ذلك بعده
فكل طائفة تتمكن من اداء الصلوة بامام علي حدة فلا يجوز اداؤها بصفة الذهاب والمجيء ولنا ان الصحابة اقاموها
بعده صلى الله عليه وسلم وسببها وهو الخوف يتحقق بعده عم كما كان في حيوته بل اشد ولم يكن ذلك لنيل فضيلة
الصلوة خلفه لان ترك المشي والاستدبار في الصلوة فريضة والصلوة خلفه فضيلة ولا يجوز ترك الفرض لاحراز
الفضيلة والخطاب للرسول قد لا يختص به بل اكثر الخطاب في الخطابات عام كما في قوله تع خذ من اموالهم صدقة الآية
فانه خطاب عام للنبي والخلفاء والامراء علي ان المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدمه عندنا علي ما عرف
في الاصول بل هو موقوف علي قيام الدليل وقد قام الدليل علي وجوده وهو فعل الصحابة بعد النبي صلى الله
عليه وسلم فانه روي عن سعد بن ابي وقاص وابي عبيدة الجراح وابي موسي الاشعري انهم اقاموا صلوة الخوف

باصبهان

باصبهان وكذا روي عن سعيد بن ابي العاص انه حين حارب المجوس بطبرستان ومعه حسن بن علي وحذيفة
بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص صلى بهم صلوة الخوف ولم ينكره احد فحل محل الاجماع **باب
صلوة الجنائز** الجنائز جمع جنازة والجنازة بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان وعن الاصمعي
لا يقال بالفتح ولما كان الموت آخر العوارض ذكر صلوة الجنازة آخرا للمناسبة الا ان هنا يقتضي ان يذكر الصلوة
في الكعبة قبلها ولكن اخرها ليكون ختم كتاب الصلوة بما يتبرك بها حالا ومكانا وذكرها عقب صلوة الخوف
لان الخوف قد يفضي الي الموت يوجه المحتضر بالحاء المهملة وفتح الضاد المعجمة الذي قرب من الموت كان الوفاة
حضرته او ملائكة الرحمة او العذاب وعلامته ان يسترخي قدماه ويتعوج انفه وينخسف صدغاه الي القبلة علي
شقه الايمن اي جنبه الايمن اعتبارا بحال الوضع في القبر فانه يوضع فيه كذلك بالاتفاق لانه اشرف عليه اي
علي الوضع في القبر والشيء اذا قرب من الشيء اخذ حكمه واختير الاستلقاء يعني اختار المتأخرون الاستلقاء
علي قفاه لانه اسهل لتغميض عينيه وشد لحييه وخروج روحه وهو المعتاد في زماننا لكن يرفع رأسه قليلا
ليصير وجهه الي القبلة والاول هو السنة قال صاحب النهاية اعلم ان الاضطجاع علي ستة انواع اضطجاع
في حالة المرض فانه يضجع علي شقه الايمن عرضا للقبلة واضطجاع في حالة النزع فانه يوضع كما يوضع في حالة
المرض الا ان العرف فيما بين الناس ان يضجع مستلقيا علي قبله واضطجاع في حالة الغسل بعد ما قضي نحبه
فلا رواية فيه عن اصحابنا انه كيف يوضع علي التخت الا ان العرف انه يضجع مستلقيا علي قفاه طولا نحو القبلة
كما في حال الصلوة وذكره حسن واضطجاع في حالة الصلوة عليه فانه يضجع معترضا للقبلة علي قفاه واضطجاع
في حالة الوضع في اللحد فانه يضجع علي شقه الايمن كما في حالة المرض انتهي يقول الفقير سماه ستة وعد خمسة
الا ان يعتبر الاضطجاع في حالة النزع اثنين احدهما ما هو السنة والثاني ما هو مختار بعض المشايخ لكنه بعيد
ويلقن الشهادة قالوا اذا اشتد المرض ودنا موته فالواجب علي اصدقائه واخوانه ان يلقنوه كلمة الشهادة
ولا يقول له قل ولكن يقول وهو يسمع ويتلقن لان الحال صعب عليه فربما يمتنع عن ذلك العياذ به تعالى وقال
الشافعي يلقن بعد الدفن لقوله عم لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله ولنا ان الاحتضار وقت يتعرض
فيه الشيطان بافساد عقيدته فيحتاج الي تذكير والمراد من قوله عم لقنوا موتاكم اي من يقرب الي الموت مجازا
من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه علي طريقة قوله تع اني اراني اعصر خمرا وقيل ان كان موته علي الايمان
فهو مستغن عن التلقين والا لا ينتفع به يقول الفقير وهذا الترديد يرد علي من قال يلقن بعد الموت لا علي من
قال يلقن عند الاحتضار لانه يمكن ان يكون موته علي الايمان معلقا بالتلقين علي ما عرف من مسئلة التعليق
في اصول الكلام وعلي كل حال فالتلقين مندوب بل واجب ثم انهم قالوا ويخرج من عند المحتضر الحائض والنفساء
والجنب ويوضع عنده الطيب ويقرأ عنده سورة يس او غيرها ويوضع علي بطنه سيف ويمد رجلاه ويداه
كذا في الزاهدي فاذا مات شدوا لحييه وغمضوا عينيه هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بابي سلمة ولانه

اذا ترك مفتوح العين يصير كريه المنظر ويقبح في اعين الناس وعليه توارث الامة على ان ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن ويستحب تعجيل دفنه لقوله عم عجلوا بموتاكم فان يك خيرا قدمتموه اليه وان يك
شرا فبعدا لاهل النار وفي رواية فبعدوا اهل النار ولا بأس باعلام الناس بموته لان فيه تحريضهم على
الطاعة وحثا على الاستعداد له فيكون دلالة على الخير والدال على الخير كفاعله كذا في النهاية واذا ارادوا
غسله قالوا غسل الميت واجب على الاحياء بالسنة واجماع الامة ونوع من المعنى اما السنة فما روى
ابي بن كعب رض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان آدم لما حضرته الوفاة نزلت الملائكة بحنوطه
وكفنه من الجنة فلما مات غسلوه بالماء والسدر ثلثا وكفنوه في وتر من الثياب وصلوا عليه عند البيت وامهم
جبرئيل ع وقالوا هذه سنة ولد آدم من بعده واجماع الامة على هذا واما المعنى فهو ان الميت في صلوة الجنازة
بمنزلة الامام للقوم فانه لا يجوز الصلوة بدونه ولهذا قال ابن مسعود الجنازة سنة متبوعة ولهذا شرط
تقديمه على القوم كالامام وطهارة الامام شرط لجواز صلوة القوم فكذا طهارة الميت ولان ما بعد الموت
حال عرضه على الله تع ورجوع اليه فوجب تطهيره بالغسل تعظيما لله سبحانه ولهذا سن غسل الكافر وان
كان لا يصلى عليه تعظيما لله لانه حال رجوع اليه تع وبه وردت السنة في حق الكافر من حديث ابي طالب
كذا في النهاية يقول الفقير ما روى ابي بن كعب لا يثبت وجوبه لان الملائكة قالوا هذه سنة ولد آدم فاين
الوجوب فالاولى الاستدلال بالحديث الذي اورده صاحب الكافي وهو انه صلى الله عليه وسلم قال للمسلم على
المسلم ستة حقوق ومن جملتها ان يغسله بعد موته ثم قال ثم هو واجب عملا بالكلمة على ولكن اذا قام به البعض
سقط عن الباقين ولو تعين واحد لغسله لا يحل له اخذ الاجرة ثم قال جوابا عما قلنا واريد بالسنة في حديث
آدم الطريقة ثم اختلف المشايخ انه لاي شيء وجب غسل الميت قال ابو عبد الله البلخي انما وجب غسله
لاجل الحدث لا لنجاسة تثبت بالموت وذلك لان النجاسة التي تثبت بالموت لا تزول بالغسل كما في سائر الحيوا
والحدث كما يزول بالغسل حالة الحيوة فكذا بعد الوفاة والآدمي لا ينجس بالموت كرامة له ولكن يصير محدثا لان
الموت سبب لاسترخاء المفاصل وزوال العقل قبل الموت وانه حدث فكان يجب ان يكون مقصورا على اعضاء
الوضوء كما في حال الحيوة الا ان القياس في حال الحيوة غسل جميع البدن في الحدث كما في الجنابة لكن اكتفي
بغسل الاعضاء الاربعة نفيا للحرج لانه يتكرر في كل يوم والجنابة لما لم يتكرر لم يكتف بغسل الاعضاء الاربعة
وكذا الحدث بسبب الموت لا يتكرر فلا يفضي غسل جميع البدن الى الحرج فاخذنا فيه بالقياس وكان الشيخ ابو
عبد الله الجرجاني وغيره من مشايخ العراق يقولون بان غسله واجب لنجاسته بالموت لا بسبب الحدث وذلك
لان الآدمي له دم سائل فينجس بالموت قياسا على سائر الحيوانات التي لها دم والدليل عليه ان المسلم اذا وقع
في بئر ومات فانه يجب نزح الماء كله وكذلك لو احتمل رجل ميتا قبل الغسل وصلى معه لا يجوز الصلوة ولو كان
الغسل واجبا لازالة الحدث لا غير لكان يجوز الصلوة مع الميت قبل الغسل كما لو حمل محدثا وصلى معه فظهر ان

الغسل واجب لازالة نجاسة تثبت بالموت وازالتها بالغسل مع عدم ازالتها في سائر الحيوانات كرامة للآدمي
كذا في العناية والنهاية قال شارح التحفة ولو وجد الميت في الماء لا بد من غسله لان الخطاب توجه بالغسل وهو
لا يكون الا بالقصد ووضع على سرير لينصب الماء عنه فانه لو وضع على الارض يلطخ بالطين وكيفية وضع
نفس السرير الوضع طولا على ما اختاره بعض اصحابنا كما كان يفعل في مرضه اذا صلى موميا وقيل عرضا كما في
القبر والاصح انه يوضع كيف ما اتفق فانه يختلف باختلاف الاماكن والمواضع مجمر وترا لما فيه من تعظيم الميت
واما الايتار فلقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر وكيفيته ان يدار السرير بالجمر مرة او ثلثا او خمسا
ولا يزاد عليها ويفعل عند ارادة غسله اخفاء للرائحة ويستر عورته بخرقة لان ستر العورة واجب على كل حال
والآدمي محترم حيا وميتا الا يرى انه لا يحل للرجال غسل النساء ولا للنساء غسل الرجال الاجانب بعد الوفاة
وفي الخانية الصغير والصغيرة اذا لم يبلغا حد الشهوة يغسلهما الرجال والنساء لانه ليس لاعضائهما حكم
العورة ثم ظاهر الرواية انه يستر العورة الغليظة وحدها ويترك فخذاه مكشوفين وفي النوادر قال ويوضع
على عورته خرقة من السرة الى الركبة وهكذا ذكر الكرخي في كتابه قال عليه السلام لعلي رضي الله عنه لا تنظر الى
فخذ حي وميت لكن قال صاحب الهداية ويكتفي بستر العورة الغليظة فقط هو الصحيح احترازا عن رواية النوادر
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يؤزر بازار سابغ كما يفعل في حيوته اذا اراد الاغتسال وفي ظاهر الرواية قال
يشق على الغاسل غسل ما تحت الازار فيكتفي بستر العورة الغليظة ويجرد فان السنة عندنا ان يجرد الميت ليمكن
التنظيف لان المقصود من الغسل هو التطهير وهو لا يحصل اذا غسل مع ثيابه لان الثوب متى تنجس بالغسالة
تنجس معه بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد وفيه نفي لقول الشافعي لان السنة عنده ان
يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل يده في الكمين ويغسل بدنه وان كان ضيقا خرق الكمين لان
النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي غسل في قميصه الذي توفي فيه وما كان سنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان
سنة في حق غيره ما لم يقم دليل التخصيص قلنا قد قام الدليل حتى روت عائشة رض ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما توفي اجتمعت الصحابة لغسله فقالوا لا ندري كيف نغسله نغسله كما نغسل موتانا او نغسله وعليه ثيابه
فارسل الله عليهم النوم فناداهم مناد ان اغسلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه فقد اجمعت الصحابة
على ان السنة في سائر الموتى التجريد وقد خص رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ذلك لعظم حرمته ويوضأ
بلا مضمضة واستنشاق اما الوضوء فلانه سنة الاغتسال واما تركهما فلان اخراج الماء منه متعذر فيكون
سقيا لا مضمضة لان المضمضة ادارة الماء في الفم ومجه والاستنشاق جذب الماء بالنفس الى الانف ولا يحصلان
في الميت ولو كبوه على وجهه لربما خرج من جوفه ما هو شر منه وقال الشافعي يمضمض ويستنشق اعتبارا بحال
الحيوة واجيب بانه اعتبار فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الميت يوضأ وضوءه للصلوة ولا يمضمض
ولا يستنشق ومن العلماء من قال يجعل الغاسل على اصبعه خرقة رقيقة ويدخل الاصبع في فمه ويمسح بها

اسنانه ولهاته وشفتيه وينقيها ويدخل في منخريه ايضا قال شمس الائمة الحلواني وعليه الناس اليوم قال
صاحب النهاية فرق بين هذا الوضوء وبين الوضوء في غسل الجنب من اربعة اوجه احدها ان الميت لا يمضمض
ولا يستنشق بخلاف الجنب والثاني ان الجنب يبدا فيغسل يديه اولا الى الرسغ وفي الميت لا يبدا بغسل يديه
بل بوجهه والثالث ان الميت لا يمسح راسه بخلاف الجنب فانه يمسح راسه في ظاهر الرواية والرابع ان الجنب
يغسل رجليه بعد الفراغ لا عند الوضوء والميت يغسل رجلاه عند الوضوء هذا كله على رواية صلوة الاثر
والصحيح ان يكون الجواب فيه كالجواب في الجنب غير المضمضة والاستنشاق لانه صلى الله عليه وسلم استثناهما فقط
ويستنجي عندهما خلافا لابي يوسف لانه ربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فيخرج من باطنه شيء فلا يفيد الاستنجاء
ولهما ان موضع استنجاء الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقية فيجب ازالتها كما لو كانت في موضع آخر من البدن
قال شمس الائمة الحلواني هذا الذي ذكره من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلوة واما الصبي
الذي لا يعقل الصلوة فانه يغسل ولا يوضا وضوءه للصلوة لانه كان لا يصلي ويغسل بماء مغلي من الاغلاء
لا من الغلي فان الغلي والغليان لازم بسدر او حرض ان وجد مبالغة في التنظيف وقال الشافعي الغسل بالماء البارد
افضل حذرا من زيادة الاسترخاء الموجب لخروج النجاسة المنجسة للكفن قلنا غسل الميت شرع للتنظيف والماء
الحار ابلغ في التنظيف فيكون [illegible] افضل وزيادة الاسترخاء قد يعين على المقصود من التنظيف لانه يخرج ما
هو معد للخروج فلا يتنجس الكفن بعد الفراغ من الغسل والا اي وان لم يوجد المغلي بالسدر او بالحرض وهو
الاشنان فالقراح اي يغسل بالماء القراح اي الخالص قال صاحب العناية ما محصوله انه ان لم يوجد الماء المغلي
بالسدر والحرض يغسل بالماء القراح واما اذا وجد لم يكتف به بل المروي عن ابن مسعود ان الغاسل يبداء اولا
بالماء القراح حتى يبتل ما على البدن من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر والحرض ليزول ما على البدن من ذلك
لانه ابلغ في التنظيف ثم بماء الكافور ان وجد تطييبا لبدن الميت كذا فعل الملائكة بآدم عليه السلام حين غسلوه
انتهى يقول الفقير نقله صاحب العناية عن مبسوط شيخ الاسلام والمحيط لكن ما يفهم من ظاهر الكتب المتداولة
انه ان وجد المغلي بالسدر والحرض يغسل به فقط والا فبالماء القراح حتى قال صاحب النهاية هذا الذي ذكره صاحب
الهداية يخالف مبسوط شيخ الاسلام والمحيط لانه ذكر فيهما انه يغسل اولا بالماء القراح ثم بالماء الذي يطرح فيه
السدر انتهى ولعل مراد الكتب المتداولة ايضا ذلك لكنهم سكتوا عن استعمال الماء القراح اولا لانهم قالوا ويغسل
بماء مغلي بسدر بعد الغسل بالقراح ان وجد والا فبالماء القراح خاصة وغسل راسه ولحيته بالخطمي ليكون انظف
له لانه مثل الصابون في التنظيف قال صاحب القاموس الخطمي بكسر الخاء المعجمة ويفتح نبات محلل منضج ملين
نافع لعسر البول والحصا وقرحة الامعاء والارتعاش ونضج الجراحات وتسكين الوجع ومع الخل للبهق ووجع الاسنان
مضمضة ونهش الهوام وحرق النار وفي الجوهري الخطمي بالكسر الذي يغسل به الراس قال صاحب النهاية
والمراد به خطمي العراق وهو مثل الصابون في التنظيف وهذا اذا كان له شعر على راسه لان الحي اذا اغتسل وله شعر

يغسل

السدر شجر النبق واحده بهاء كذا في القاموس

أصح صح

يفعل ذلك حتى يصل الماء الى شؤون شعره وان لم يوجد فبالصابون ونحوه واضجع على يساره فيغسل حتى يصل
الماء الى ما يلي التخت منه اي من يساره ثم على يمينه كذلك لان السنة هي البداية بالميامن روي عن ام عطية
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء في غسل ابنته ابدأن بميامنها ثم يجلس مسندا ويمسح بطنه
برفق لا بعنف حتى ان بقي عند المخرج شيء يسيل تحرزا عن تلويث الكفن والاصل فيه ما روي ان عليا كرم الله
وجهه لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح بطنه بيده رفيقا وطلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيئا
فقال طبت حيا وميتا فان خرج منه شيء غسله ولا يعيد غسله قال صاحب العناية روي بضم الغين وفتحها
ولا وضوءه وهذا الذي ذكر من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة
في غير رواية الاصول انه قال يقعده اولا ويمسح بطنه ثم يغسله لان المسح قبل الغسل اولى حتى يخرج ما في بطنه
من النجاسة فيقع الغسل ثلثا بعد خروج النجاسة وجه ظاهر الرواية ان النجاسة قد تكون منعقدة لا يخرج الا بعد
الغسل مرتين بماء حار فكان المسح بعد المرتين اقدر على اخراج ما بمن النجاسة فيكون اولى واعلم ان التثليث
في غسله سنة لحديث ام عطية اغسلنها ثلثا او خمسا وقال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي يغسل
اولا وهو على جنبه الايسر ثم يغسل وهو على جنبه الايمن ثم يغسل وهو على جنبه الايسر حتى يحصل الغسل
ثلثا كذا في العناية ثم اعلم انه لا بد في غسل الميت حتى لو اخرج الغريق وجب غسله الا اذا حرك عند الاخراج
بنية الغسل قال صاحب العناية وفيه نظر لان الماء مزيل بطبعه فكما لا يجب النية في غسل الحي فكذا لا يجب في غسل
الميت ولهذا قال في فتاوى قاضيخان ميت غسله اهله من غير نية الغسل اجزأهم وينشفه بثوب اي يأخذ ماؤه
بثوب حتى يجف كيلا يبتل اكفانه من نشف الماء اخذه بخرقة من باب ضرب ومنه كان للنبي صلى الله عليه وسلم خرقة
ينشف بها اذا توضأ ويجعل الحنوط بفتح الحاء المهملة على وزن ثمود وهو عطر مركب من اشياء طيبة قال
صاحب القاموس الحنوط كصبور وكتاب كل طيب يخلط للميت على راسه ولحيته ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران
والورس لانهما كانا مكروهين للرجال حال الحيوة فكذا بعد الممات والكافور على مساجده اي مواضع سجوده
جمع مسجد بفتح الجيم لا غير كذا في المغرب قال سيبويه يقال للموضع السجود المسجد بالفتح لا غير كذا في الجاربردي
يعني بها جبهته وانفه ويديه وركبتيه وقدميه لانه كان يسجد بهذه الاعضاء فيختص بزيادة الكرامة يقول
الفقير تسمية هذه الاعضاء بمواضع السجود مجاز لانها في الحقيقة ما به يحصل السجود وموضع السجود حقيقة
الارض ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره تسريح شعر الميت تخليص بعضه عن بعض وقيل
تخليله بالمشط وقال الشافعي يسرح بمشط واسع ويقص ظفره وشعره لان النبي صلى الله عليه وسلم قال اصنعوا
بموتاكم ما تصنعون بعرائسكم ويصنع هذا بالعروس فكذا بالميت ولنا قول عائشة رضي الله عنها علام تنصون
ميتكم وتنصون على وزن تبكون قال ابو عبيد هو ماخوذ من نصوت الرجل اذا مددت ناصيته كانها كرهت
تسريح راس الميت وقص ظفره وشعره فجعلته بمنزلة الاخذ بالناصية في كونها غير محتاج اليها ولان هذه

الورس نبات كالسمسم ليس الا باليمن يزرع فيبقى عشرين سنة نافع للكلف طلاء وللبهق شربا كذا في القاموس

وفي التجريد يوضع يدا الميت في جانبيه ولا يوضعان على صدره لانه من عمل الكفار كذا في ابن الملك

الاشياء من تسريح الشعر واللحية وقص الظفر والشعر للزينة وقد استغني الميت عنها وفي الحي كان تنظيفا لاجتماع
الوسخ تحته وروي عن ابي حنيفة ان الظفر اذا كان منكسرا فلا باس باخذه ولا يختن لان الختان سنة في حق
الاحياء دون الاموات ثم يكفنه تكفين الميت لفه بالكفن وهو واجب يدل عليه تقديمه علي الدين والارث
والوصية ولذلك قالوا من لم يكن له مال فكفنه علي من يلزمه نفقته كما يلزمه كسوته في حال حيوته وسنة كفن الرجل
قميص وهو من المنكب الي القدم بلا جيب ودخريص وازار ولفافة وهما من القرن الي القدم واستحسن بعض
المتاخرين العمامة روي انه صلي الله عليه وسلم كفن في ثلثة اثواب بيض سحولية وهي نسبة الي سحول بفتح السين
وعن الازهري بالضم وهي قرية باليمن ولانه اكثر ما يلبسه عادة في حيوته فكذا بعد مماته وكفايته ازار ولفافة
لقول ابي بكر رضي الله عنه اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما ولانه ادني لباس الاحياء وسنة كفن المراة
درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط علي ثدييها فوق الاكفان روي انه صلي الله عليه وسلم امر بذلك في تكفين
بنته رقية رضي الله عنها ودرع المراة قميصها والخمار بكسر الخاء المعجمة ما تغطي به المراة راسها وحد طول
الخمار ذراعان وحد العرض شبر والخرقة طولها ثلثة اذرع وعرضها من تحت ابطها الي ركبتها وقيل الي سرتها
واما الخرقة التي توضع علي عورة الميت وقت الغسل فذراع ونصف وعرضه ذراعان فمن زاد علي هذا ونقص
فقد تعدي وظلم كذا في حاشية اخي جلبي علي صدر الشريعة وكفايته ازار وخمار ولفافة لانه ادني ما تستر به في
حال الحيوة ويكره اقل من ذلك وعن ابي يوسف يكفيها ازار ولفافة لحصول الستر بهما وعند الضرورة يكفي الواحد
لان مصعب بن عمير حين استشهد كفن في ثوب واحد وهذا كفن الضرورة ولا يقتصر عليه اي علي الواحد
بلا ضرورة فان كان بالمال كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة اولي وان كان علي العكس فكفن الكفاية اولي والمراهق
في الكفن بمنزلة البالغ والطفل الذي لم يبلغ حد الشهوة فالاحسن ان يكفن فيما يكفن فيه البالغ وان كفن في
ثوب واحد جاز كذا في الخانية ويستحب الابيض لما روي آنفا انه عليه السلام كفن في ثلثة اثواب ولا يكفن الرجل
الا فيما يجوز له لبسه حال حيوته فلا يجوز الحرير ونحوه اعتبارا بحالة الحيوة ويجمر من الافعال الاكفان وترا بان
يدار المجمر ثلثا او خمسا او سبعا قبل ان يدرج الميت فيها لانه عليه السلام امر باجمار اكفان ابنته وترا والاجمار
هو التطييب وتبسط اللفافة ثم الازار عليها ثم يقمص ويوضع علي الازار ثم يلف الازار من قبل يساره
ثم من يمينه وانما يقدم عطف اليسار علي اليمين لمعنيين احدهما ان لليمين فضلا علي اليسار فاذا اخر عطف اليمين
يكون فوق اليسار والثاني ان ما يلبس حالة الحيوة من القباء يعطف اولا من قبل الايسر ثم من قبل الايمن
فكذا هنا ثم اللفافة كذلك والمراة تلبس الدرع ويجعل شعرها ضفيرتين علي صدرها فوقه اي فوق الدرع
وقال الشافعي يضفر شعرها خلف ظهرها اعتبارا بحالة الحيوة قلنا انما يفعل ذلك لاجل الزينة وهذه حالة
حسرة وندامة فيعتبر بمثل هذه الحالة من حال الحيوة ثم في حالة الحيوة في حالة الحسرة والندامة بان اصابتها
مصيبة لا يجعل شعرها خلف ظهرها بل يجعل علي صدرها فكذا بعد الوفاة ثم الخمار فوق ذلك تحت اللفافة

يقول

ف

يقول الفقير هكذا في نسخ المتون المعتبرة من المختار والكنز والوقاية واكثر نسخ الهداية وسائر كتب الفقه
مثل الاصلاح والايضاح والدرر والمجمع بلا فرق لكن يتوجه عليهم انهم سكتوا عن الازار وهو في الرجل يكون
تحت اللفافة وعبارتهم هذه ناطقة بان الخمار فوق الدرع تحت اللفافة لكن ان كان الازار تحت اللفافة كما في
الرجل يلزمهم ان يقولوا ثم الخمار فوق ذلك تحت الازار تحت اللفافة وان كان مخالفا للرجل وكان فوق اللفافة
يلزمهم بيانه والعجب انهم بسطوا الكلام في طرز واحد ولم يتعرض من شراحهم ولا محشيهم لما ذكرنا اصلا علي اني
رأيت في هامش نسخة من نسخ غاية البيان معلما بعلامة الصحة هكذا والمراة تلبس الدرع اولا ثم الخمار فوق
ذلك ثم اللفافة ثم الازار فيكون موضع الازار في المراة مخالفا لموضعه في الرجل يعني ان الازار يكون تحت اللفافة
في الرجل وفوقها في المراة فعلي هذا يكونون كانهم اكتفوا بذكر اللفافة عن ذكر الازار لانه اذا كان الخمار فوق
الدرع تحت اللفافة يلزمه ان يكون الازار فوقها لانه لم يبق الا هذا لكن رأيت في نسخة من نسخ الهداية
هكذا ثم الخمار فوق ذلك تحت الازار تحت اللفافة فعلي هذه النسخة لا يرد اشكال اصلا الا ان عبارات القوم
متفقة علي الاولي تدبر ويعقد الكفن ان خيف ان ينتشر صيانة عن الكشف **فصل** الصلوة
عليه فرض كفاية يعني ان ادي البعض سقط عن الباقين وان لم يؤد احد يأثم الجميع وهي فرض كفاية بقوله تعالي
وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم قال المولي الفاضل سعدي افندي اجمع اهل التفسير علي ان المامور به هو
الدعاء والاستغفار للمصدقين وقوله عليه السلام صلوا علي كل بر وفاجر واجماع الامة وشرطها اي الصلوة
علي الميت اسلام الميت للنهي عن الصلوة علي الكافر قال الله تعالي ولا تصل علي احد منهم مات ابدا ولا تقم
علي قبره انهم كفروا بالله ورسوله وطهارته حتي لو صلوا علي ميت قبل ان يغسل يعاد الصلوة بعد الغسل
لان الطهارة في حقه معتبرة للصلوة عليه كما تعتبر فيمن يصلي عليه واولي الناس بالتقدم فيها السلطان
ان حضر لان في التقدم عليه ازدراء به ولانه نائب النبي عليه السلام فهو كان اولي بالمؤمنين من انفسهم
فكذا نائبه وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الولي اولي وبه اخذ الشافعي رحمه الله لانه امر يتعلق
بالميت فكان الولي اولي كالغسل والتكفين والدفن لانا نقول يلزم في التقدم علي السلطان في مباشرة
الصلوة اسقاط هيبته وفيه فساد امر العامة فلا يجوز بخلاف هذه الامور لانه لا تعظيم في مباشرتها للسلطان
بل فيها ازدراء روي انه لما مات الحسن بن علي رضي الله عنهما اخرج الحسين والناس لصلوة الجنازة
فقدم الحسين سعيد بن العاص وكان سعيد والي بالمدينة يومئذ فابي سعيد ان يتقدم فقال له الحسين رض
تقدم لولا السنة ما قدمتك ثم القاضي لانه صاحب الولاية وفي معني السلطان قال ابن الملك في شرح مجمع
البحرين بعد قول المص ثم القاضي او امير المصر ان لم يحضر السلطان لان كل واحد منهما نائبه وله الولاية العامة
انتهي ثم امام الحي اي الجماعة لانه رضي بامامته في حيوته فهو احق بالصلوة عليه بعد وفاته ثم الولي
قال صاحب الاصلاح والايضاح تقديم السلطان واجب اذا حضر وتقديم الباقي بطريق الافضل نقله عن

معطوف علي قوله يتقدم

صاحب التحفة الاقرب فالاقرب اي يتقدم الاقرب الي الميت فان لم يوجد يتقدم اقربه بعد هذا الاقرب وترتيب الاولياء
في الصلوة عليه كترتيبهم في العصوبة الا الاب فانه يتقدم علي الابن يعني ابو الميت اذا اجتمع مع ابنه كان
الاب اولي لان الاب افضل لانه اسن قال صاحب الاصلاح والايضاح والصحيح ان هنا يتقدم الاب علي
الابن عند الكل وان كان الابن يتقدم علي الاب في ولاية الانكاح عند ابي ح وابي يوسف نقله من الفتاوي
الصغري ولو اجتمع للميت قريبان وهما في القرب اليه سواء بان كان له اخوان لاب وام او لاب فاكبرهم سنا
اولي لان النبي عم امر بتقديم الاسن فان اراد الاكبر ان يتقدم انسانا ليس له ذلك الا برضاء الآخر لان الحق
لهما لاستوائهما في القرابة لكنا قدمنا الاسن بالسنة ولا سنة في تقديم من يقدمه فبقي الحق لهما كما كان وان
كان احدهما لاب وام والآخر لاب فالذي هو لاب وام اولي وان كان اصغر وان قدم الاخ لاب وام غيره فليس
للاخ لاب ان يمنعه لانه لا حق للاخ لاب اصلا وابن عم المراة احق بالصلوة عليها من زوجها اذا لم يكن
للزوج ابن منها لان النكاح انقطع بموت المراة والتحق الزوج بسائر الاجانب وان كان للزوج منها ابن
فح يكون الزوج احق بالصلوة عليها قال القدوري وكذا مولي العتاقة وسائر القرابات اولي من الزوج
وقال الشافعي الزوج اولي كذا في العناية والنهاية وان لم يكن للميت ولي وقريب فالزوج اولي ثم الجيران
وللولي ان ياذن لغيره فان صلي غير من ذكر اي غير السلطان والقاضي وامام الحي بلا اذن اعاد الولي ان شاء
لتصرف الغير في حقه بلا اذنه ولا يصلي غير الولي بعد صلوته اي صلوة الولي لان الصلوة تتادي بالاولي
والتنفل بها غير مشروع وقال الشافعي يجوز صلوة الجنازة مرة بعد مرة قال صاحب البيانية ولا يرد علينا
صلوة النبي عليه الصلوة والسلام علي قبر المسكينة لان النبي صلي الله عليه وسلم كان اولي بالصلوة علي من
مات بالمدينة فاعاد الصلوة لان الفرض لم يسقط بفعل غيره فان قلت صلي النبي علي حمزة رضي الله عنه
سبعين مرة قلت تاويله عندنا انه صلي الله عليه وسلم صلي علي سبعين نفسا من قتلي احد مرة بعد مرة
وكان حمزة موضوعا بين يديه عليه الصلوة والسلام فظن الراوي انه صلي الله عليه وسلم في كل مرة فلم يكن تكرار صلوة علي حمزة علي انا نقول
لا يصلي عند الخصم علي الشهيد فكيف يتمسك بصلوة النبي صلي الله عليه وسلم قال صاحب العناية قال الامام
الولوالجي في فتاواه رجل صلي علي جنازة والولي خلفه ولم يرض به ان تابعه وصلي معه لا يعيد لانه صلي مرة
وان لم يتابعه فان كان المصلي سلطانا او الامام الاعظم في البلدة او القاضي او الوالي علي البلدة او امام
الحي ليس له ان يعيد لان هؤلاء هم الاولون منه وان كان غيرهم فله الاعادة كذا ذكر في التجنيس والفتاوي
الظهيرية قال صاحب النهاية ذكر في الكتاب اعادة الولي اذا لم يصلها ولم يذكر اعادة السلطان اذا لم
يصلها ويجب ان يكون حكمه في ولاية الاعادة كحكم الولي لما انه يتقدم في حق الصلوة علي الولي فلما ثبت حق
الاعادة للادون فلان يثبت للاعلي منه اولي وقال وقد وجدت رواية في نوادر الصلوة تشهد بما ذكرت قال
في قوله وان صلي الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده تخصيص الولي ليس بمفيد لما انه لو صلي السلطان او غيره ممن

هو اولي من الولي في الصلوة علي الميت ممن ذكرنا ليس لاحد ان يصلي بعده يقول الفقير ولقد احسن صاحب الدرر
وصاحب التسهيل هنا حيث قال صاحب الدرر فان صلي غير الاولي يعيدها اي الاولي ان شاء وان صلي
الاولي لا يصلي غيره بعده لان الفرض يتادي بالاولي والتنفل بها غير مشروع وقال صاحب التسهيل ولو صلي
الادني بلا اذن الاعلي يعيد الاعلي لو شاء اذا لم ياتم به حتي اذا صلي عليه وليه فللسلطان ان يعيدها انظر
ايها المنصف كيف اصلي العبارة لله درهما ثم قال صاحب التسهيل وذكر في الكفاية شرح الهداية في قوله
فان صلي الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده ان هذا اذا كان حق الصلوة له بان لم يحضر السلطان اما اذا حضر وصلي
عليه الولي يعيد السلطان اقول قوله ان هذا اذا كان حق الصلوة له يدل علي ان كل من هو اولي من الولي كالامير
المصر والقاضي وغيره فهو كالسلطان في ان يكون له حق الاعادة بعد صلوة الولي ولو صلي السلطان او الامام
الاعظم في البلدة او القاضي او الوالي علي البلدة او امام الحي ليس للولي ان يعيدها لان هؤلاء اولي منه
وان كان غيرهم فله الاعادة ولم يذكر اعادة السلطان اذا لم يصلها ويجب ان يكون حكمه في ولاية الاعادة كحكم
الولي لانه مقدم علي الولي في حق صلوة الجنازة فلما ثبت حق الاعادة للادني فلان يثبت للاعلي منه اولي
انتهي ما ذكره صاحب التسهيل وان دفن بلا صلوة صلي علي قبره لانه صلي الله عليه وسلم صلي علي قبر امراة
من الانصار ما لم يظن تفسخه والمعتبر فيه اكبر الراي علي الصحيح لانه يختلف باختلاف الزمان والمكان
والاشخاص وقولنا علي الصحيح احتراز عما روي عن ابي يوسف في الامالي انه قدر بثلثة ايام وبعده لا يصلي
عليه وهكذا ذكر ابن رستم في نوادره وما روي ان النبي عليه السلام صلي علي شهداء احد بعد ثمان سنين فمعناه
دعا لهم فهو حقيقة لغوية وقيل انهم كما دفنوا لم تتفرق اعضاؤهم وهكذا وجدوا حين اراد معاوية رض
ان يحولهم فتركهم فان قيل كيف يصلي عليه وهو غائب عن اعين الناس بالتراب قلنا نعم ولكن هذا لا يمنع
جواز الصلوة الا يري انه قبل الدفن كان غائبا بالكفن ولم يمنع ذلك جواز الصلوة وهذا اذا دفن الميت بعد
الغسل قبل الصلوة عليه واما اذا علموا بعد الصلوة عليه انه لم يغسل غسلوه واعادوا الصلوة ولو علموا
ذلك بعد الدفن لم ينبش لانه مثلة وروي ابن سماعة عن محمد انهم يخرجونه ما لم يهيلوا التراب عليه لانه
ليس بنبش ويقوم اي الامام الي حذاء الصدر للرجل والمراة لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون
القيام عنده اشارة الي الشفاعة لايمانه وعن ابي حنيفة انه يقوم من الرجل بحذاء راسه ومن المراة بحذاء
وسطها لان انسا رضي الله عنه فعل كذلك وقال هو السنة قلنا تاويله ان جنازتها لم تكن مستورة فحال
انس رض بينها وبينهم كذا في الهداية ويكبر تكبيرة يثني عقبها اختلفوا في هذا الثناء بعد التحرم ما هو
قال بعضهم يحمد الله كما ذكر في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم آه لكن قول المصنف يثني
تصريح منه باختيار سبحانك آه فان المتبادر من الثناء ذلك وان قالوا لم يتعين هنا نوع من الثناء بخلاف
سائر الصلوات فانه تعين فيه سبحانك آه قال صاحب العناية واري انه مختار صاحب الهداية اشار اليه بقوله

والبداية بالثناء فان المعهود من الثناء ذلك يقول الفقير قال صاحب الهداية اولا والمصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد الله
عقبها وهذا صريح في انه اختار ظاهر الرواية وهو انه يحمد الله تعالى عقب التكبيرة الاولى ثم قوله والبداية
بالثناء وان كان يشير الى ما قال صاحب العناية لكن القول الاول آب عنه لان حمده تعالى ثناء اذ الحمد هو
الثناء باللسان على ما عرف فيكون مراد صاحب الهداية من الثناء في قوله والبداية بالثناء الحمد لا قوله
سبحانك اللهم فيكون اختيار ظاهر الرواية اظهر مما قاله صاحب العناية تدبر ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلي على النبي
صلى الله عليه وسلم بعدها لان الثناء على الله تعالى يعقبه الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم كما في التشهد
وعلى ذلك وضعت الخطبة على انه قال الله تعالى ورفعنا لك ذكرك يعني اني لا اذكر الا وتذكر معي ثم يكبر تكبيرة
ثالثة يدعو لنفسه وللميت وللمسلمين بعدها لان المقصود من صلوة الجنازة الدعاء وقد قدم ذكر الله وذكر رسوله
فياتي بالمقصود فهو اقرب الى الاجابة ثم ان المراد من قوله يدعو لنفسه آه ان يقول بعد الثالثة اللهم اغفر
لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن
توفيته منا فتوفه على الايمان وخص هذا الميت بالروح والراحة والمغفرة والرضوان اللهم ان كان محسنا
فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه ولقه الامن والامان والكرامة والزلفى وخلصه من عذاب القبر
والنيران واسكنه في دار الجنان مع الولدان اللهم اجعل قبره روضة من رياض الجنة ولا تجعل قبره حفرة من
حفر النيران برحمتك يا ارحم الراحمين هذا اذا كان الميت مذكرا واما اذا كان مؤنثا قال هكذا بلا فرق الى قوله
وخص وبعده قال هذه الميتة والحاصل انه يلزم تأنيث الضمائر الراجعة الى المؤنث بعد قوله وخص الى آخره
وانما قيل في التوفي فتوفه على الايمان وفي الاحياء فاحيه على الاسلام لان الاسلام والايمان وان كانا متحدين
فالاسلام ينبئ عن الانقياد فكانه دعاه في حال الحيوة بالانقياد واما عند الوفاة فقد دعا بالتوفي على الايمان
وهو التصديق والاقرار لان الانقياد غير متصور حال الفوت وبعده كذا في صدر الشريعة ثم انه ان كان لا يحسن
الدعاء الذي ذكرناه يأتي بأي دعاء شاء ثم يكبر تكبيرة رابعة ويسلم عقبها لان ما بعد الرابعة اوان التحلل
وذلك بالسلام وليس بعدها دعاء سوى السلام في ظاهر الرواية واختار بعض المشايخ ان يقال ربنا آتنا في
الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك من عذاب القبر وعذاب النار وبعضهم ان يقال ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ثم انه اختلف في عدد التكبير فيها وعن عمر رضي الله عنه
انه قال انكم معاشر اصحاب محمد ائمة يقتدي بكم من بعدكم فاذا اختلفتم في شيء كان من بعدكم اشد اختلافا فاجمعوا
على شيء ترجعون اليه في صلوة الجنازة فاجمعوا على الرجوع الى آخر الصلوة التي صلاها رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكانت اربع تكبيرات وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال كل ذلك قد كان لكن رأيت الناس قد اجمعوا على اربع
تكبيرات فان كبر خمسا لا يتابع لانه منسوخ بما روي انه عم كبر اربعا في آخر صلوة صلاها وقال زفر يتابعه لانه
مجتهد فيه لما روي ان عليا رض كبر خمسا فتابعه المقتدي قلنا ثبت ان الصحابة تشاوروا فرجعوا الى آخر صلوة

صلاها

صلاها فصار ذلك منسوخا باجماعهم ومتابعة المنسوخ خطاء واذا لم يتابعه ماذا يصنع ففي رواية عن ابي حنيفة
يسلم في الحال تحقيقا للمخالفة وفي اخرى ينتظر تسليم الامام ليصير متابعا فيما وجب المتابعة فيه قال صاحب
الهداية وهو المختار ولا قراءة فيها وقال الشافعي يقرأ فيها الفاتحة لانها صلوة من وجه ولا صلوة بدون
الفاتحة ولنا قول ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم لم يعين لنا في صلوة الجنازة قراءة لكن لو قرأ الفاتحة
بنية الدعاء لا بأس به واما بنية التلاوة فمكروه كذا في الاختيار ولا تشهد لان التشهد بلا قعود غير
مشروع ولا قعود فيها ولا رفع يد الا في الاولى وعند الشافعي يرفع في كلها لما روي ان ابن عمر رض كان يرفع
يديه في كل تكبيرة ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم لا يرفع يديه في صلوة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح
ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون اذ لا ذنب لهما ويقول بعد الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا قالوا اي اجرا يتقدمنا
واصل الفارط والفرط فيمن يتقدم القوم لطلب الماء والكلاء ومنه حديث انا فرطكم على الحوض اي متقدمكم
واجعله لنا اجرا يقول الفقير اذا فسر الفرط بالاجر المتقدم يكون في قوله واجعله لنا اجرا شائبة استدراك
فالظاهر في تفسيره ما ذكره الاتقاني من قوله الفرط والفارط المتقدم في طلب الماء والمراد هنا المتقدم في
الآخرة فيكون معناه اجعله لنا متقدما في امور الآخرة فلا يكون ح في قوله واجعله لنا اجرا شائبة استدراك
اصلا وفي بعض الرواية قوله واجعله لنا اجرا غير موجود فح تفسيرهم الفرط بالاجر المتقدم يكون في محزه
واجعله لنا ذخرا اي خيرا باقيا واجعله لنا شافعا مشفعا اي مقبول الشفاعة قال صاحب الدرر ولا يستغفر
المصلي بعد التكبير الثالث لصبي ومجنون بل يقول بعد الدعاء بما يدعو به البالغين كما مر اللهم اجعله لنا فرطا
آه وقال مولانا محمد الوالي في تعليقاته عليه اي لا يستغفر لهما خاصة مثل ان يقول وخص هذا الميت ومثل
ان يقول اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه فلا يلزم التناقض بينه وبين
قوله بل يقول بعد الدعاء بما يدعو به البالغين الا ان الدعاء للبالغين في صلوة الصبي لم يوجد في الكتب
المشهورة فلذلك قيل قوله بعد الدعاء بما يدعو به البالغين تصحيف من بدل الدعاء ولكن لا احتياج اليه فانه
اذا لم يوجد للصبي استغفار فاي مانع يمنع الدعاء لعامة المسلمين وليس فيه دعاء مخصوص حتى يلزم
المخالفة انتهى يقول الفقير عدم الوجدان في الكتب يكفي ما نقلنا تدبر ومن اتى بعد تكبير الامام لا يكبر حتى يكبر
الامام اخرى ويكبر معه فاذا سلم الامام قضى المقتدي ما عليه من التكبير قبل رفع الجنازة لان صلوة الجنازة
بدونها لا تتصور وقال ابو يوسف يكبر ولا ينتظر وهو قول الشافعي ايضا لانه ادرك الامام فيتابعه في اي
حال كان كما في سائر الصلوات ولهما ان كل تكبيرة في صلوة الجنازة قائمة مقام ركعة حتى قال الصحابة اربع
كاربع الظهر ولو ترك واحدة من هذه التكبيرات لم يجز صلوته لانه كترك ركعة من الظهر فلو لم ينتظر تكبير الامام
لكان قاضيا ما فاته قبل اداء ما ادرك مع الامام وذا منسوخ واما اذا ادرك بعد الرابعة لا يكبر عندهما لانه
قد فاتته الصلوة وعند ابي يوسف يكبر فاذا سلم الامام قضى ثلث تكبيرات لكن كان حاضرا حال التحريمة

يعني لو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لا ينتظر الثانية اتفاقا لانه كالمدرك لتلك التكبيرة قال مولانا الفاضل
سعدي افندي وقوله كالمدرك يفيد انه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا لحضوره التكبيرة دفعا للحرج اذ
حقيقة ادراك الركعة ان يفعلها مع الامام ولا يجوز راكبا مع القدرة على النزول استحسانا لانها صلوة
من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا والقياس الجواز لانه دعاء حتى صحت بلا ركوع
وسجود ودعاء الراكب كدعاء النازل وايضا لم يصلوا قاعدين مع القدرة على القيام والقياس ايضا
الجواز لانه دعاء ودعاء القاعد كدعاء القائم وتكره في مسجد جماعة كراهة تحريم في رواية وتنزيه في
اخرى ان كان الميت فيه لقوله عليه الصلوة والسلام من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له ولانه بني
لاداء المكتوبات ولانه يحتمل تلويث المسجد لانه لا يؤمن من خروج ما يلوث المسجد وان كان الميت
خارجه اختلف المشايخ في كراهته وعدم كراهته فمن نظر الى ان المساجد بنيت لاداء المكتوبات كرهها
في المسجد وان كان الميت خارج المسجد ومن نظر الى احتمال تلويث المسجد لم يكرهها ان كان خارج المسجد
لعدم احتمال التلويث ح وانما قال في مسجد جماعة لانه لا يكره في المساجد التي بنيت لصلوة الجنازة
وفي شرح الطحاوي ويكره صلوة الجنازة في المسجد الا ان يكون معدا لذلك فلا بأس ح وعند الشافعي
لا يكره صلوة الجنازة في المسجد على كل حال لما روي انه لما مات سعد بن ابي وقاص امرت عائشة رض بادخال
جنازته في المسجد حتى صلت عليها ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ثم قالت لبعض من حولها هل عاب الناس
علينا ما فعلنا قال نعم فقالت ما اسرع ما نسوا ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سهل بن
البيضا الا في المسجد ولانها دعاء او صلوة فالمسجد اولى به من غيره ولنا الحديث الذي رويناه آنفا وحديث
عائشة رض دليلنا لان الناس في زمانها المهاجرون والانصار وقد عابوا عليها فدل على انه كان معروفا
فيما بينهم كراهة وتأويل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان معتكفا في ذلك الوقت فلم يمكنه ان يخرج
وامر بالجنازة فوضعت خارج المسجد قال صاحب النهاية وصاحب العناية وعندنا اذا كانت الجنازة خارج
المسجد لم يكره ان يصلي الناس عليها يقول الفقير قد مر آنفا ان الميت ان كان خارجه ففيه الاختلاف وقد
قالا لم يكره ان يصلي الناس عليها تدبر وان كانت الجنازة والامام وبعض القوم خارج المسجد والباقي
فيه لم يكره بالاتفاق يقول الفقير اما ان تكون الجنازة والامام والقوم جميعا في المسجد فهي مكروه ح
باتفاق اصحابنا خلافا للشافعي وان كانت الجنازة خارج المسجد والامام والقوم في المسجد اختلف فيه
وان كانت الجنازة والامام وبعض القوم خارج المسجد والباقي في المسجد كما هو المعهود في جوامعنا لم
يكره اتفاقا بقي القسمان الآخران احدهما كون الجنازة وحدها في المسجد والامام والقوم خارجه فهو
ايضا مكروه باتفاق اصحابنا والآخر كون الجنازة والامام خارج المسجد والقوم كلهم في المسجد لم يبين
حكمه ولا يصلي على عضو اي عضو كان وقيد بالعضو لانه لو وجد اكثر بدن الميت بلا رأس او نصفه مع الرأس

يغسل

يغسل ويصلى عليه بالاتفاق واذا وجد نصفه بلا رأس او اقل مع الرأس لا يصلى عليه عندنا خلافا للشافعي
كذا في ابن الملك وعلى غائب قال ابن الملك وفي الحقائق محل الخلاف الغائب عن البلد اذ لو كان في البلد لم يجز
ان يصلى عليه حتى يحضر عنده اتفاقا لعدم المشقة في الحضور وقال الشافعي يصلى على غائب لان النبي صلى
الله عليه وسلم صلى على النجاشي وكان غائبا ولنا انه لو صح لقوم ان يصلى عليه لصح لقوم آخر فتتكرر وانه
لو جاز ان يصلى عليه لصلى الناس على النبي عم في سائر الامصار ولو صلوا النقل وما نقل اصلا واما صلوته
على النجاشي فانه كشف له حتى ابصر سريره لانه عليه السلام يوم مات النجاشي قال لاصحابه هذا اخوكم
النجاشي قد مات فقوموا نصلي عليه فصلى عليه وهو يراه وصلت الصحابة بصلوته كذا في ابن الملك والاختيار
ومن استهل على بناء الفاعل قال صاحب القاموس استهل الصبي رفع صوته بالبكاء كاهل وقيل استهلال الصبي ان
يوجد منه ما يدل على حيوته من بكاء او تحريك عضو او طرف عين بعد الولادة غسل وسمي وصلى عليه لقوله عم اذا
استهل المولود صلى عليه وان لم يستهل لم يصل عليه رواه ابو هريرة ولان الاستهلال دليل الحيوة فيتحقق في
حقه سنة الموتى والا غسل في المختار لانه نفس من وجه وفي ظاهر الرواية لا يغسل لكن المختار ههنا غير ظاهر الرواية
وادرج في خرقة كرامة لبني آدم ولا يصلى عليه قال صاحب العناية لانه اذا لم يستهل في حكم الجزء من وجه وفي
حكم النفس من وجه فيعطى له حظ من الشبهين فلاعتباره بالنفوس يغسل ولاعتباره بالاجزاء لا يصلى عليه
وارثه على هذا التحديد يعني ان استهل يرث وان لم يستهل لم يرث ولو سبي صبي مع احد ابويه لا يصلى عليه
لانه كافر تبعا للابوين لقوله صلى الله عليه وسلم الولد يتبع خير الابوين دينا فان فيه دلالة ظاهرة على متابعة الولد
للابوين الا ان اسلم احدهما اي احد الابوين فيصلى على الصبي ح لانه يصير مسلما حكما تبعا لما روي آنفا او
اسلم هو عاقلا يعقل الصفة المذكورة في حديث جبرئيل عم وهي ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى وهذا يدل على ان من قال لا اله الا الله لا يكون مسلما حتى يعلم صفة
الاسلام وكذا اذا اشترى جارية واستوصفها صفة الاسلام فلم تعلم فانها لا تكون مؤمنة كذا في النهاية
وقيل معناه يعقل النافع والضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له لانه يصح ح اسلامه استحسانا او لم يسب
احدهما معه بل سبي الصبي فقط لانه ظهرت تبعية الدار فحكم باسلامه ولو مات لمسلم قريب كافر غسله المسلم
غسل النجاسة لا كما يغسل المسلم بالبداية بالوضوء وبالميامن بل يصب عليه الماء كما يصب في غسل الثوب
النجس لكن لا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله انسان وصلى لم يجز صلوته بخلاف المسلم فانه لو حمله المصلي
بعد ما غسل جازت صلوته واطلق القريب ليتناول كل قريب له من ذوي الفروض والعصبات وذوي الارحام
وكفنه في خرقة بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور وفي بعض النسخ ولفه في خرقة والمقصود واحد والقاه
في حفرة من غير لحد ولا توسيد كما يكون للمسلم اهانة له او دفعه الى اهل دينه ان وجد فيصنعون به ما يصنعون
بموتاهم روي انه لما مات ابو طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم جاء ابنه علي كرم الله وجهه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

نعم ان الاختلاف في ايمان ابي طالب وكفره مذكور في تلقيح ابن الجوزي ان شئت فراجعه منه

وقال يا رسول الله ان عمك الضال قد مات وفي رواية ان الشيخ الضال قد مات فقال عم اغسله وكفنه وسال رجل
ابن عباس رضي الله عنهما ان امي ماتت نصرانية فقال اتبع جنازتها واغسلها وكفنها ولا تصل عليها
وادفنها ولان هذه من جملة المصاحبة بالمعروف والمبرة كيلا يتركه طعمة للسباع والولد المسلم مندوب الي بر
والديه وان كانا مشركين قال الله تع ووصينا الانسان بوالديه حسنا والمراد به الوالدان المشركان بدليل
سياقه وهو قوله تع وان جاهداك علي ان تشرك بي الآية ومن الاحسان والبر في حقهما القيام بالغسل
والدفن ثم قالوا ان الابن المسلم اذا مات وله اب كافر هل يمكن ابوه الكافر من القيام بغسله وتجهيزه ينبغي
ان لا يمكن من ذلك بل يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر في قبر قريبه من المسلمين ليدفنه لان الموضع الذي
فيه الكافر تنزل فيه اللعن والسخط والمسلم يحتاج الي نزول الرحمة في كل ساعة كذا في النهاية وسن في
حمل الجنازة اربعة حتي لو لم يتبعه احد كان هؤلاء جماعة كذا في العناية قال الفاضل سعدي افندي وفيه شيء انتهي
يقول الفقير مراده الله اعلم انه لا يمس حاجة في الجماعة الي ان يحملها اربعة لانه بالثلثة يحصل الجماعة قال
صاحب العناية وفيه زيادة الاكرام حيث لم يحمل كما يحمل الاحمال وفيه الصيانة عن سقوط الميت وقال الشافعي
السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق علي اصل عنقه والثاني علي اعلي صدره لان جنازة سعد بن معاذ رض
حملت كذلك قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة وكان الطريق ضيقا حتي روي انه صلي الله عليه وسلم كان يمشي علي رؤس
اصابعه وصدور قدميه فكان في حالة الضرورة ونحن نقول به وان يبداء كل من الاربعة فيضع مقدمها علي يمينه
ثم مؤخرها علي يمينه ثم مؤخرها علي يساره ايثارا للتيامن وهذا اي حملها علي هذا الوجه المذكور في حالة
التناوب يعني عند وفور الحاملين ليدفع الجانب الذي حملها الي غيره وينتقل الي الجانب الآخر ثم اعلم ان في حمل
الجنازة شيئين نفس السنة وكمالها اما نفس السنة هي ان يأخذ الجنازة بقوائمها الاربع علي طريق التعاقب
بان يحمل من كل جانب عشر خطوات لما جاء في الحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت له اربعون كبيرة واما
كمال السنة فلا يتحقق الا في حق الواحد وهو ان يبداء الحامل بحمل يمين مقدم الجنازة اذ ليس لمقدم الجنازة الا
يمين واحدة ولذلك لا يكون البداية بها الا للواحد فلذلك قال في المبسوط ومن اراد كمال السنة في حمل الجنازة
ينبغي ان يحملها من الجوانب الاربعة يبداء بالايمن المقدم ثم بالايمن المؤخر وذكر شيخ رحمه الله وانما اراد بالايمن
المقدم يمين الميت ثم قال فاذا حملت جانب السرير الايسر فذلك يمين الميت لان يمين الميت علي يسار الجنازة
لان الميت وضع عليها قفاه فكان يمين الميت يسارها ويساره يمينها ثم المعني في الحمل علي هذا الوجه اما
البداية بالايمن المقدم وذلك يمين الميت ويمين الحامل فلان النبي صلي الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء
والمقدم ايضا اول الجنازة والبداية بالشيء انما يكون من اوله ثم يتحول الي الايمن المؤخر لانه لو تحول الي الايسر
المقدم احتاج الي المشي امامها والمشي خلفها افضل فلما اختير خلفها وبلغ الايمن المؤخر حمله لان رجحان
التيامن ايضا فبقي جانبان الايسر المقدم والايسر المؤخر فيختار تقديم الايسر المقدم علي الايسر المؤخر لمعنيين

احدها

ثم مؤخرها علي يساره صح

احدها ان للمقدم فضلا علي المؤخر كفضل الايمن علي الايسر لسبقه علي المؤخر والسبق من اسباب الترجيح والثاني
ان في تقديم الايسر المقدم ختما بالايسر المؤخر والختم بذلك اولي ليبقي بعد الفراغ خلف الجنازة لما ان المشي
خلفها افضل كذا في النهاية ويسرعوا به دون الخبب الخبب ضرب من العدو دون العنق لان العنق خطو
فسيح واسع كذا في المغرب وانما كان هكذا لما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم سئل عن المشي بالجنازة فقال
مادون الخبب فان يكن خيرا عجلتموه اليه وان يكن شرا وضعتموه عن رقابكم او قال فبعدا لاهل النار وروي
عن ابي هريرة رض انه قال لما حضره الوفات اسرعوا بي الي قبري فاني سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم انه
قال العبد الصالح اذا وضع علي السرير يقول قدموني واذا وضع العبد الشقي علي السرير يقول يا ويلي اين
تذهبون بي وانما يكره الخبب لان فيه ازدراء بالميت واضرارا بالمتبعين والمشي خلفها افضل لقوله عليه السلام
الجنازة متبوعة ولانه ابلغ في الاتعاظ بها والتعاون في حملها ان احتيج اليه وكان رسول الله صلي الله عليه وسلم
يمشي خلف جنازة سعد بن معاذ وان علي بن ابي طالب كان يمشي خلف الجنازة فقيل له ان ابا بكر وعمر كانا
يمشيان امامها فقال يرحمهما الله قد عرفا ان المشي خلفها افضل ولكنهما ارادا ان ييسر الامر علي الناس معناه
ان الناس كانوا يحترزون عن المشي امامها فلو اختارا المشي خلفها لضاق الطريق علي من يشيعها وقال
ابن مسعود رض فضل المشي خلف الجنازة علي المشي امامها كفضل المكتوبة علي النافلة وقال الشافعي
المشي امامها افضل لما روي ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امام الجنازة وقد عرفت الجواب عنه ولان القوم شفعاء
الميت والشفيع يتقدم في العادة علي من يشفع له والجواب انه يشكل بحال الصلوة فان الميت يتقدم علي القوم
مع كونهم شفعاء له فكذا حالة المشي والشفيع انما يتقدم علي من يشفع له في العادة للتحرز عن تعجيل من يطلب
منه الشفاعة بعقوبته من يشفع له حتي يمنعه من ذلك وذلك غير متحقق ههنا ويكره لمشيعها رفع الصوت بالذكر
والقراءة لانه فعل الكتابي ويذكر في نفسه والتشبه بالكافر فيما منه بد مكروه كذا في النهاية واذا وصلوا
الي قبره كره الجلوس قبل وضعه عن الاعناق فاذا وضعت عن الاعناق جلسوا وكراهة الجلوس قبل الوضع
لاحتمال الاحتياج الي التعاون في الوضع ولما روي عنه عليه السلام انه قال من تبع الجنازة فلا يجلس حتي يوضع
وفي المحيط الافضل ان لا يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب لما روي انه عم كان يفعل كذا وفي المحيط ايضا من مات
في السفينة يغسل ويكفن ويصلي عليه ثم يرمي في البحر ويحفر القبر ويلحد قال صاحب النهاية يحتمل ان يكون
مجهول لحد او الحد لان كلا منهما متعد يقال لحد القبر والحده وقبر ملحود وملحد ولحد للميت والحد له اي حفر له لحد
ولحد الميت والحده جعله في اللحد واللحد هو الشق المائل في جانب القبر كذا في المغرب ثم عندنا يلحد للميت ولا يشق
له وقال الشافعي يشق ولا يلحد لتوارث اهل المدينة فانهم توارثوا الشق دون اللحد واحتج علماؤنا بقوله عم
اللحد لنا والشق لغيرنا ولان الشق فعل اليهود والتشبه بهم مكروه فيما منه بد وكان بالمدينة حفاران احدهما
يلحد والآخر يشق فلما قبض رسول الله صلي الله عليه وسلم بعثوا في طلب الحفار فقال العباس اللهم يسر لنبيك

٢ انه صح

مايكون اخري واولي فوجد الذي يلحد ولا حجة له في توارث اهل المدينة لانهم انما توارثوا ذلك لضعف اراضيهم بالبقيع
ولاجل هذا المعني اختاروا الشق في ديار اراضيها رخوة يقول الفقير وسمعت عن البعض ان القبر كان يشق
في ابتداء الاسلام وكان الكافرون والمنافقون يأتون القبر ليلة ويطعنونه بالرمح فلما تفطن النبي صلي الله عليه وسلم
بذلك امر باللحد وصفة اللحد ان يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك
كالبيت المسقف وصفة الشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت ويدخل الميت فيه من جهة القبلة
يعني توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في القبر وقال الشافعي يسل سلا وصفة
ذلك ان توضع الجنازة في مؤخر القبر حتي يكون رأس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ في
القبر فياخذ براس الميت ويدخله في القبر كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفتاوي قاضيخان والخلاصة الغزالية وقال
شمس الائمة الحلواني صورة السل ان توضع الجنازة في مقدم القبر حتي يكون رجلا الميت بازاء موضع رأسه
من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ القبر فياخذ برجلي الميت ويدخلهما القبر اولا ويسل كذلك كذا في المحيط وشرح الطحاوي
واحتج الشافعي بما روي ان النبي عليه السلام سل الي قبره سلا والسل اخراج الشيء من الشيء بجذب وارادها
اخراج الميت من الجنازة الي القبر ولنا ما روي ابراهيم النخعي ان النبي عليه السلام ادخل قبره من قبل القبلة فان صح
هنا تفتح المذهب وان صح ما رواه فقيل انما كان ذلك لاجل الضرورة لان النبي عم مات في حجرة عائشة رض من
قبل الحائط وكان السنة دفن الانبياء في الموضع الذي قبضوا فيه فلم يتمكنوا من وضع السرير من قبل القبلة لاجل
الحائط لان القبر كان ملاصق الحائط ولحده تحت الحائط فلم يمكن ادخاله من جانب القبلة فلهذا سل في قبره وعن
ابن عباس وابن عمر انهما قالا لا يدخل الميت قبره من قبل القبلة قال عليه السلام خير المجالس ما استقبلت به القبلة
لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه ويقول واضعه بسم الله وعلي ملة رسول الله اي بسم الله وضعناك
وعلي ملة رسول الله سلمناك كذا قال صلي الله عليه وسلم حين وضع ابا دجانة رضي الله عنه في القبر كذا قال صاحب
الهداية وقال صاحب النهاية والصحيح انه قال حين وضع ذا البجادين لان ابا دجانة مات بعد رسول الله في خلافة
ابي بكر رض هكذا ذكر في التواريخ قال الفاضل سعدي افندي مات ابو دجانة في زمن عثمان رض وقال صاحب
الغاية قتل ابو دجانة شهيدا باليمامة سنة اثنتي عشرة من الهجرة قبل مسيلمة وهو في زمن ابي بكر رضي الله عنه
وذو الرحم اولي بوضع المراة في قبرها فان لم يوجد فالاجانب ولا تدخل القبر امراة كذا في الاختيار والشفع كالوتر
فيمن دخل القبر وقال الشافعي ليكن عدد الواضعين وترا ولنا انه دخل قبر رسول الله صلي الله عليه وسلم اربعة العباس
وعلي والفضل وصهيب رضي الله عنهم ويسجي قبر المراة بثوب حتي يجعل اللبن علي اللحد لا قبر الرجل لان
مبني هذا علي الستر حتي استحسنوا التابوت للنساء وقال الشافعي يسجي قبر الرجل ايضا لما روي ان النبي صلي
الله عليه وسلم سجي قبر سعد بن معاذ رض ولنا ما روي عن علي بن ابي طالب انه مر بميت وقد سجي قبره فنزعه وقال
انه رجل يعني ان مبني حال الرجال علي الانكشاف وتأويل قبر سعد ان كفنه ما كان يغمر بدنه فسجي قبره حتي لا يبدو

الاطلاع

الاطلاع لاحد علي عضو من اعضائه ويوجه الي القبلة بذلك امر النبي عم روي عن علي كرم الله وجهه انه قال
مات رجل من بني عبد المطلب فقال عم يا علي استقبل به القبلة استقبالا وحل العقد يعني ان عقد الكفن
لخافة الانتشار فتحل لوقوع الامن منه ويسوي عليه اللبن والقصب هكذا فعل بقبر النبي صلي الله عليه وسلم
ويكره الآجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلي والفناء وقيل لا باس بهما في ديار فيها رخاوة
الارض وقيل كراهة الآجر من حيث عدم التفاؤل بملاسة النار وهذا المعني في الخشب معدوم فكراهته
تكون للعلة الاولي ورد بان مساس النار لا يصلح علة لكراهته فان السنة ان يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته
النار وقد اجاب عن هذا الاتقاني بان اثر النار في الآجر محسوس مشاهد مستقر فيه وفي الماء ليس بمشاهد
ولا مستقر فيه لان الماء يعود الي خاصيته اذا وضع عن النار ساعة بخلاف الآجر وقال الزيلعي ولهذا يكره
الاجمار بالنار عند القبر واتباع الجنازة بها لان القبر اول منزل من منازل الآخرة ومحل المحن بخلاف البيت حتي لا يكره
فيه الاجمار ولا غسله بالماء الحار انتهي ولا شك ان هذا ايضا يدفع ذلك الرد قال صاحب الهداية ويستحب
اللبن والقصب لانه صلي الله عليه وسلم جعل علي قبره طن اي حزمة من القصب ويهال التراب للتوارث يقال
هال الدقيق في الجراب اي صبه من غير كيل وكل شيء ارسلته ارسالا من رمل او تراب او طعام او نحوه قلت
هلته اهيله هيلا فانهال اي جري فانصب ومنه يهال التراب اي يصب ويسنم القبر المراد من تسنيم القبر
رفعه من الارض مقدار شبر او اكثر قليلا ولا يربع وقال الشافعي يربع ولا يسنم لما روي ان ابراهيم ابن النبي
صلي الله عليه وسلم لما توفي جعل رسول الله صلي الله عليه وسلم قبره مسطحا مربعا ولنا ما روي ان النبي صلي الله عليه
وسلم نهي عن تربيع القبور وعن ابراهيم النخعي انه قال اخبرني من رأي قبر النبي صلي الله عليه وسلم وقبر ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما مسنمة وتأويل قبر ابراهيم انه صلي الله عليه وسلم سطح قبره اولا ثم سنم كذا في العناية والنهاية
ويكره بناؤه اي القبر بالجص والآجر والخشب لانها للبقاء والزينة والقبر ليس محلا لهما ولا يدفن اثنان
في قبر الا لضرورة ويجعل بينهما تراب ليصير كقبرين ولا يخرج من القبر الا ان يكون الارض مغصوبة واراد صاحب
الارض اخراجه وكذا اذا كان الكفن مغصوبا ولم يرض صاحبه الا بنبشه ونزع ثوبه فانه ينبش قبره وينزع ثوبه
بالاتفاق وفي الجامع الصغير للحاكم عبد الرحمن اذا دفن بغير كفن لا ينبش القبر واما لو تذكر الرجل انه نسي ثوبا
او درهما فيه ينبش ويرفع ذلك وكذا اذا كانت الارض اخذت بالشفعة ينبش كذا في الخلاصة والقتيل والميت
يستحب ان يدفنا في مكان قتل ومات فيه وان نقل من بلد الي بلد فلا اثم فيه لما روي ان يعقوب النبي عليه السلام
مات بمصر فحمل الي ارض الشام وموسي عليه السلام حمل تابوت يوسف عم الي ارض الشام من ارض مصر والوصية
بالصلوة علي الميت تجوز في رواية وفي رواية لا ويكره وطئ القبر والجلوس والنوم عليه لانه صلي الله عليه وسلم
نهي عن ذلك وفيه اهانة به والصلوة عنده لانه تشبه بالعبادة بالميت نصرانية ماتت وفي بطنها ولد مسلم
قيل يدفن في مقابر المسلمين لحرمة ولدها وقيل في مقابرهم كذا في منية المفتي

باب الشهيد

قال صاحب العناية المقتول ميت باجله عند اهل السنة وانما بوب للشهيد بحياله لاختصاصه بالفضيلة فكان
اخراجه من باب صلوة الميت بباب على حدة كاخراج جبرئيل من الملائكة وسمي الشهيد شهيدا لان الملائكة
يشهدون موته اكراما له فكان مشهودا فهو فعيل بمعنى مفعول وقيل لانه مشهود له بالجنة وقيل لانه حي
عند الله حاضر وفي اصطلاح الفقهاء هو من قتله اهل الحرب او البغي او قطاع الطريق باي شيء قتلوه
بحديدة او بغيرها نحو الحرق والغرق او من وجد في المعركة وبه اثر الجراحة ظاهرة او باطنة كخروج الدم من
العين او الاذن لان الدم لا يخرج منهما عادة الا بجرح فالظاهر انه ضرب على راسه حتى خرج الدم من عينه
او اذنه وان كان يخرج من فمه فان كان ينزل من راسه غسل وخروجه من جانب الفم او من جانب الانف سواء
وان كان يعلو من جوفه لم يغسل لان الدم لا يعلو من الجوف الا بجرح في الباطن وانما يعرف ذلك بلون الدم
قال الامام التمرتاشي النازل من الراس صاف والمرتقي من الجوف علق كذا في النهاية او قتله مسلم ظلما
احترز عما قتله المسلمون رجما او قصاصا ولم يجب بقتله دية احترز عن شبه العمد والخطاء فيكفن ويصلى
عليه ولا يغسل ويدفن بدمه وثيابه لانه في معنى شهداء احد وقال عليه الصلوة والسلام فيهم زملوهم
بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم فكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب بقتله عوض مالي فهو
في معناهم فيلحق بهم والقيد بالحديدة انما هو اذا كان القتل من المسلمين واما من اهل الحرب والبغي وقطاع
الطريق فليس بشرط على ما بينا آنفا لان شهداء احد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح وقال الشافعي
لا يصلى عليه لان السيف محاء الذنوب فاغنى عن الشفاعة قلنا الصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد
اولى بالكرامة الا ما ليس من جنس الكفن كالفرو والحشو والخف والسلاح وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء واحتج
باطلاق قوله عم زملوهم من غير فصل ولنا ما روي في السنن عن ابن عباس رض قال امر رسول الله صلى
الله عليه وسلم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم ويزاد وينقص مراعاة
لكفن السنة يعني ان نقص عن كفن السنة يزاد حتى يتم وان زاد ينقص حتى ينتهي الى كفن السنة وان كان
صبيا او مجنونا او جنبا او حائضا او نفساء يغسل عند ابي حنيفة رحمه الله اما الصبي فلان السيف كفى عن
الغسل في حق شهداء احد بوصف كونه طهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم ومن لم يكن في معناهم
غسل وكذا المجنون واما الجنب فلان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة
لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وكذا الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من
الرواية خلافا لهما لان سقوط الغسل عن الشهيد لابقاء اثر مظلوميته في القتل اكراما له والمظلومية
في حق الصبي والمجنون اشد فكانا اولى بهذه الكرامة واما الجنب والحائض والنفساء فلان ما وجب بالجنابة
والحيض والنفاس من الغسل سقط بالموت والغسل الثاني لم يجب للشهادة ويغسل ان قتل في المصر
ولم يعلم انه قتل عمدا ظلما لان الواجب فيه القسامة والدية فيخف الظلم واذا علم انه قتل عمدا ظلما وعلم قاتله

كالفروة

لايغسل

لا يغسل لان الواجب فيه القصاص وهو عقوبة واذا علم انه قتل عمدا ظلما لكن لم يعلم قاتله يغسل لان
الواجب هناك الدية والقسامة وكذا ان ارتث على البناء للمفعول بان اكل او شرب او عولج او باع
او اشترى او عاش اكثر يوم عند ابي يوسف والارتثاث من الرث وهو الشيء البالي فيكون معناه صار
خلقا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحيوة لانه اذا اكل او شرب او عولج او باع او اشترى او عاش اكثر يوم
يكون نال بعض مرافق الحيوة وشهداء احد ماتوا عطاشا والكاس تدار عليهم وكانوا لا يشربون وجعل
ابو يوسف اكثر يوم او ليل كله بشرط ان يعقل اقامة للاكثر مقام الكل خلافا لمحمد فانه شرط الكمال اذ لا يخلو
عن قليل الحيوة بعد الجرح فقدر بنهار كامل او ليل كامل او مضى عليه وقت صلوة وهو يعقل فيجب عليه
الصلوة والوجوب من احكام الدنيا فارتفق بالحيوة فكان مرتثا قال صاحب الهداية وهو مروي عن
ابي يوسف وقال ابن الملك في شرح المجمع ولو مضى عليه وقت صلوة وهو يعقل يغسل اتفاقا او اوته خيمة
يغسل لانه نال بعض مرافق الحيوة او نقل من المعركة حيا لهذه العلة ايضا الا اذا نقل منها كيلا تطاه
الخيول لانه ما نال شيئا من الراحة وذلك لانه انما حمل لدفع الضرر لا لايصال الراحة اليه قال صاحب الغاية
وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقل من المعركة كيلا يطاه الخيول ليس بنيل راحة لان دفع الضرر يستلزم نيل الراحة
تدبر او اوصى مطلقا يعني سواء اوصى بامور الدنيا او بامور الآخرة عند ابي يوسف لانه ارتفاق اثبا او اوصى
وقال محمد ان اوصى بامر اخروي لا يغسل لانها صنيع من ايس من حيوته فيكون حاصل الخلاف بينهما انه
ان اوصى بامور الدنيا يغسل اتفاقا وان اوصى بامور الآخرة يغسل عند ابي يوسف ولا يغسل عند محمد رحمه الله
وقيل خلافهما في الوصية بامور الدنيا ولو اوصى بامور الآخرة لا يغسل اتفاقا وقيل لا خلاف بينهما اصلا
وفي الخانية الوصية بكلمتين لا تبطل الشهادة وفي التبيين هذا الكل اذا وجد بعد انقضاء الحرب واما قبل
انقضائها فلا يكون مرتثا بشيء مما ذكرنا كذا في ابن الملك ثم اعلم ان من ارتث ثم مات لا يكون شهيدا في
احكام الدنيا وهو الغسل ولكن له ثواب الشهداء في الآخرة كذا في الخزانة الا يرى ان عمر وعليا رضي الله
عنهما حملا الى بيتهما بعد الطعن وغسلا وكانا شهيدين بقوله عليه السلام كما ورد في صحيح مسلم عن ابي
هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما تحرك حراء او احد وكان النبي عم مع ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
وطلحة وزبير عليه اسكن يا حراء او يا احد ويروى اهدا فما عليك الا نبي وصديق وشهيد قال ابن الملك
المراد به جنس الشهيد لان المذكورين في الحديث بعد الصديق كلهم شهداء انتهى وورد ايضا في صحيح مسلم
الشهداء خمسة المطعون والمبطون والغرق وصاحب الهدم والشهيد في سبيل الله وقال ابن الملك انما
اخر المقتول في سبيل الله لانه من باب الترقي فعلم منه ان الشهيد الاعلى من قتل مجاهدا في سبيل الله
وهو ظاهر ثم اعلم ان بعض الفقهاء سموا المقتول المجاهد في سبيل الله الشهيد الحكمي وغيره الشهيد
الحقيقي فيكون معنى الشهيد الحكمي الذي يجري عليه حكم الشهيد وهو شهيد حقيقة وحكما ومعنى الشهيد

الحقيقي الذي يكون شهيدا نظرا الي الحقيقة واما بالنظر الي حكم الشرع فلا يكون شهيدا وبعضهم اطلق الشهيد
الحكمي علي غير المقتول في سبيل الله واطلق الحقيقي علي المقتول في سبيل الله فيكون معني الشهيد الحكمي الذي
يكون شهيدا حكما لا حقيقة ومعني الشهيد الحقيقي الذي يكون شهيدا حقيقة فيكون كل شهيد حكمي حقيقيا
وليس كل شهيد حقيقي حكميا علي الاول ويكون بينهما عموم وخصوص مطلق وعلي الثاني يكون بينهما
تباين تدبر وبعض المتاخرين رجحوا الاول وبعضهم رجحوا الثاني يقول الفقير الاول راجح بل هو الحق كذا ءعنه
من اساتذتي ومن قتل بحد او قصاص غسل وصلي عليه لانه باذل نفسه لايفاء حق مستحق عليه والشهداء
احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله تعالي فلا يلحق بهم وروي انه لما قتل ماعز رجما اتي عمه الي رسول الله
صلي الله عليه وسلم فقال يا رسول الله قتل ماعز كما تقتل الكلاب فماذا تامرني فقال عليه السلام لا تقل هذا فقد
تاب توبة لو قسمت توبته علي اهل الارض لوسعتهم اذهب فاغسله وكفنه وصل عليه ومن قتل لبغي
او قطع طريق غسل ولا يصلي عليه لانهم سعوا في الارض بالفساد فقال الله تعالي في حقهم ذلك لهم خزي
في الدنيا والصلوة شفاعة فلا يستحقونها وعلي كرم الله وجهه ما صلي علي البغاة فقيل اهم كفار فقال لا
ولكنهم اخواننا بغوا علينا فاشار الي انه انما ترك عقوبة لهم وزجرا لغيرهم وهو القدوة في الباب وكان
ذلك بمشهد من الصحابة من غير نكير فكان اجماعا وقال الشافعي يصلي عليهم لانهم مؤمنون الا انهم مقتولون
بحق فكانوا كالمقتولين في رجم او قصاص وقيل لا يغسل ايضا اي كما لا يصلي عليه روي المعلي عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة انهم لا يغسلون ولا يصلي عليهم لان عليا لم يغسل الخوارج يوم النهروان ولم يصل عليهم
ويصلي علي قاتل نفسه عند ابي ح ومحمد رحمهما الله لانه فاسق غير ساع خلافا لابي يوسف زجرا لغيرهم كالباغي
هذا اذا كان عمدا ولو كان خطاء يغسل ويصلي عليه وتزار القبور كل اسبوع فاذا انتهي اليها يقول عليكم
السلام يا اهل الديار انتم السابقون انا لله وانا اليه راجعون آنسنا الله وآنسكم واذهب الله روعتنا
وروعتكم وغفر الله لنا ولكم ولسائر المسلمين والمراءة تغسل زوجها الميت عند الضرورة لبقاء الزوجية
من وجه وهي العدة والزوج لا يغسل زوجته عندنا امراءة ماتت ولم توجد اخري تغسلها ييممها محرمها
باليد والاجنبي بالخرقة علي يده ويغض بصره عن ذراعيها ولا فرق في ذلك بين الشابة والعجوز كذا في الخزانة

باب الصلوة في الكعبة قد مر في اول باب صلوة الجنازة وجه تاخير هذا الباب فلا نعيده صح فيها
الفرض والنفل عندنا قال صاحب الهداية خلافا للشافعي فيهما لانه روي ابن عباس ان النبي صلي الله عليه
وسلم دخل البيت فكبر في نواحي البيت ولم يصل فيه ولمالك في الفرض ولنا انه صلي الله عليه وسلم صلي في جوف
الكعبة الفرض يوم الفتح رواه بلال ولئن كان نفلا فالفرض في معناه فيما هو من شرائط الجواز دون الاركان
ولانها صلوة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط قال صاحب
النهاية وذكر خلاف الشافعي من صاحب الهداية وقع سهوا من الكاتب فان الشافعي يري جواز الصلوة

في الكعبة فرضها ونفلها كذا اورده اصحاب الشافعي في كتبهم من الوجيز والخلاصة والهادي والذخيرة وغيرها
ولم يورد احد من علمائنا ايضا هذا الخلاف فيما عندي من الكتب كالمبسوطين والاسرار والايضاح والمحيط
وشروح الجامع الصغير وغيرها خلا انه يشترط السترة المتصلة بالارض اتصال قرار اذا كان المصلي في عرصة
الكعبة كالحائط والشجر وذكر في الوجيز الغزالي فالمصلي في جوف الكعبة يستقبل اي جدار شاء ويستقبل
الباب وهو مردود وان كان مفتوحا والعتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرحل جاز ولو ارتفعت الكعبة والعياذ
بالله صح صلوته خارج العرصة متوجها اليها لكن صلي علي ابي قبيس والكعبة تحته وان صلي فيها لم يجز الا ان يكون
بين يديه شجرة او حائط والواقف علي السطح كالواقف في العرصة فلو وضع شيئا بين يديه لا يكفيه ولو غرز خشبة
فوجهان وفي الخلاصة الغزالية ويجوز الصلوة في الكعبة الي بعض بنيانها انتهي وقال صاحب العناية
اجيب بان مراده ما اذا توجه الي الباب وهو مفتوح وليست العتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرحل وهو غير ممكن
الحمل علي السهو الا ان اطلاق كلامه ينافيه انتهي قال المولي اخي جلبي وفي شرح القدوري للعلامة الزاهدي
قال مالك والشافعي في قول لا يجوز فيها اداء المكتوبات وقيل لا يجوز فيها الفرض والنفل ومن جعل فيها ظهره
الي ظهر الامام جاز لانه متوجه الي القبلة ولا يعتقد امامه علي الخطاء بخلاف مسئلة التحري علي ما سبق ولو
الي وجهه اي لو جعل ظهره الي وجه الامام لا يجوز لتقدمه علي امامه وكره ان يجعل وجهه الي وجهه اما جوازه
فلوجود المتابعة وانتفاء المانع وهو التقدم علي الامام واما الكراهة فلتشبهه بعابد الصورة بالمقابلة فينبغي
ان يجعل بينه وبين الامام سترة تحرزا عن ذلك ولو تحلقوا حولها وهو اي الامام غيرها اي في جوف الكعبة
جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقيامه في المحراب في غيرها من المساجد كذا في الاختيار يقول الفقير فعلي هذا
ينبغي ان يكون مكروها ككراهة قيام الامام في المحراب في غيرها من المساجد علي ما بين في مكروهات الصلوة
وان كان الامام خارجها وتحلقوا حولها جازت صلوة من هو اقرب اليها منه ان لم يكن الاقرب في جانبه اي
في جانب الامام لان التقدم والتاخر انما يظهر ان عند اتحاد الجانب وهذا اشير الي انه اذا كان في جانبه لم يجز
لوجود التقدم ويجوز الصلوة فوقها وان لم يكن بين يديه سترة وقال الشافعي لا يجوز الا ان يكون بين يديه
سترة بناء علي ان المعتبر في جواز التوجه اليها للصلوة البناء وعندنا ان القبلة هي الكعبة والكعبة هي
العرصة والهواء الي عنان السماء ولا معتبر بالبناء لانه ينقل الا تري ان من صلي علي ابي قبيس جازت صلوته
ولا شيء من بناء الكعبة بين يديه فدل علي انه لا معتبر بالبناء ويكره لما في التعلي علي ظهر الكعبة من ترك التعظيم
وقد ورد النهي عنه روي عن ابي هريرة رض انه قال نهي النبي صلي الله عليه وسلم عن الصلوة في سبع مواطن
المجزرة والمزبلة والمقبرة والحمام وقوارع الطريق ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت الله الحرام **كتاب
الزكوة** قرن الزكوة بالصلوة اقتداء بكتاب الله تعالي قال الله تعالي اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وكذلك في
السنة وهي قوله صلي الله عليه وسلم بني الاسلام علي خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة

الى آخر الحديث وهي في اللغة عبارة عن النماء يقال الزرع اذا نما فسميت الزكوة لانها سبب لنماء المال بالخلف
في الدنيا والثواب في الآخرة قال الله تع وما انفقتم من شيء فهو يخلفه وقيل هي عبارة عن التطهير قال الله تع
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وهي فرض بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فما تلونا آنفا من قوله
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما السنة فما روينا من الحديث المشهور وهو قوله بني الاسلام الحديث وكذا
الاجماع منعقد على فرضيتها من لدن رسول الله الى يومنا هذا هي تمليك جزء من المال معين صفة جزء شرعا
من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه فلا يجوز تمليكه من الغني والكافر والهاشمي ومولاه فان دفع الزكوة
اليهم مع العلم لا يجوز كما سيأتي ان شاء الله تع مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه احترز به عن الدفع الى
فروعه وان سفلوا واصوله وان علوا ومكاتبه ودفع احد الزوجين الى الآخر فانه لا يجوز كما سيأتي ان شاء الله
تعالى لله تعالى متعلق بتمليك لان الزكوة عبادة فلا بد فيها من الاخلاص له تع قال الله تع وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين يقول الفقير وهذا القيد لا بد منه في جميع العبادات غير مختص بها فكان المناسب ان يذكره
في جميعها اللهم الا ان يقال ذكره هنا لغلبة الاغراض فيها لكنه بعيد وشرط وجوبها اي فرضيتها وانما عبر
بالوجوب اما لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثابتة باخبار الآحاد او لان استعمال احدهما في مواضع الآخر جائز
شائع مجازا العقل والبلوغ اذ التكليف بدونهما لا يصح والاسلام لانه شرط لصحة العبادات والحرية ليتحقق
التمليك لان الرقيق لا يملك ان يملك وملك نصاب لانه صلى الله عليه وسلم قدر سبب الوجوب به حولي احترازا عن
نصاب لا يحول عليه الحول بعد فانه لا يجب فيه الزكوة لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء فقدرها الشرع بالحول
لانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه وقد
قال عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فارغ عن الدين المراد به دين مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع
النذر والكفارة ولا فرق بين ان يكون الدين بطريق الاصالة او الكفالة كذا قال صاحب الدرر نقلا عن الزيلعي
ويمنع دين الزكوة حال بقاء النصاب يعني رجل ملك مائتي درهم فمضى عليه حولان ليس عليه زكوة السنة الثانية
لان وجوب زكوة السنة الاولى صار مانعا عن وجوبها في السنة الثانية لانتقاص النصاب بزكوة السنة
الاولى وكذا يمنع دين الزكوة وجوب الزكوة بعد الاستهلاك يعني لو حال الحول على المائتين فاستهلك النصاب
قبل اداء الزكوة ثم استفاد مائتي درهم وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكوة المستفاد لان وجوب زكوة
النصاب الاول دين في ذمته فيمنع وجوب الزكوة وفارغ عن حاجته الاصلية لان قوله عليه السلام ابدأ بنفسك ثم بمن تعول
بكسبه وقوله عم ابدأ بنفسك يدل على وجوب تقدم حوائج الاصلية وهي دور السكنى وثياب البدن واثاث
المنزل وسلاح الاستعمال ودواب الركوب وكتب الفقه وآلات المحترفين وغير ذلك مما لا بد منه في معاشه نام
صفة ثانية لقوله نصاب ولو تقديرا النماء اما تحقيقي فهو يكون بالتوالد والتناسل والتجارات او تقديري وهو ما يكون
بالتمكن من الاستنماء بان يكون في يده او يد نائبه فاذا فقد المنجب فيه ملكا تاما بان لا يكون يدا فقط كما في مال

المكاتب

المكاتب فانه ملك المولى حقيقة فلا تجب على مجنون لعدم عقله ولا صبي لعدم بلوغه ولا مكاتب لعدم الملك التام
لوجود المنافي وهو الرق ولهذا لم يكن من اهل ان يعتق عبده ولا مديون مطالب من العباد احترازا عن مديون
غير مطالب من العباد كما سبق فانه يجب الزكوة عليه ودين الزكوة يصدق عليه انه مطالب من جهة العباد
قال صاحب الهداية لان له مطالبا من العباد وهو الامام في السوائم ونائبه في اموال التجارة فان الملاك
نوابه وهذا لان ظاهر قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يثبت للامام حق الاخذ من كل مال ورسول الله صلى الله
عليه وسلم والخليفتان بعده كانوا يأخذون الى ان فوض عثمان في خلافته اداء الزكوة عن الاموال الباطنة الى الملاك
لمصلحة هي ان النقد مطمع كل طامع وكره ان يفتش السعاة على التجار مستور اموالهم ففوض الاداء اليهم
في قدر دينه فانه اذا كان له اربعمائة درهم مثلا وعليه دين كذلك لا يجب عليه الزكوة ولو كان دينه مائتين يجب
زكوة مائتين ولا في مال ضمار وهو المفقود والساقط في البحر والضمار الغائب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس
بضمار كذا نقل المطرزي عن ابي عبيد واصله من الاضمار وهو التغييب والاخفاء ومنه اضمر في قلبه قالوا الضمار
ما يكون عينه قائما ولا ينتفع به كالمال المفقود والعبد الآبق وغيرهما فليس فيه زكوة عند الائمة الثلثة خلافا لزفر
والشافعي حيث قالا يجب فيه الزكوة للسنين الماضية اذا وصلت يده اليه لان السبب قد تحقق وفوات اليد
غير مخل بالوجوب كمال ابن السبيل ولنا قول علي كرم الله وجهه لا زكوة في المال الضمار ولان السبب هو المال النامي
ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه والمغصوب الذي لا بينة عليه هذا ايضا من جملة المال الضمار
واذا كان عليه بينة وجب الزكوة فيه ومدفون في برية نسي مكانه قوله في برية احترازا عن المدفون في البيت
والمدفون في ارض او كرم وسيجيء حكمها وما اخذ مصادرة اي ما اخذه السلطان او غيره ظلما ودين كان قد جحد
ولا بينة عليه فجميع ما ذكر من جملة المال الضمار بخلاف ما على مقر ملي اي غني او معسر لامكان الوصول اليه ابتداء
في الملي وبواسطة التحصيل في المعسر او مفلس بفتح اللام المشددة لان تفليس القاضي اي النداء عليه بانه
قد افلس لا يصح عند ابي حنيفة رحمه الله فكان وجوده كعدمه ولو لم يفلسه وجب عليه بالاتفاق لامكان الوصول
بالتحصيل او على جاحد عليه بينة او علم قاض بما قلنا من امكان الوصول اليه قال الامام فخر الاسلام ولو كانت
له بينة عادلة وجبت الزكوة فيما مضى لانه لا يعتد بها لان حجة البينة فوق حجة الاقرار وهذا رواية هشام
عن محمد وفي رواية اخرى عنه لا تلزمه الزكوة لما مضى وان كان يعلم انه له بينة اذ ليس كل شاهد يعدل ولا كل قاض
يعدل والبينة بدون القضاء لا تكون موجبة شيئا بخلاف الاقرار لانه يوجب الحق بنفسه وبخلاف ما اذا كان
الدين معلوما للقاضي لان صاحب الدين هناك لا يحتاج الى الخصومة لان القاضي يلزمه بعلمه وروى المعلى
عن ابي يوسف ان الغريم اذا كان يقر في السر ويجحد في العلانية فلا زكوة في الدين لعدم الانتفاع به فصار
كالمجحود في الحالين وروى ابن رستم عن محمد فيمن اودع رجلا لا يعرفه قال لا زكوة فيه اذا اصابه للسنين الماضية
بمنزلة المدفون في برية نسي مكانه وان كان اودع رجلا يعرفه فنسيه سنين ففيه الزكوة وهذا صحيح لانه اذا

لم يعرفه فافي يده تاو ومن يعرفه فيده قائمة مقام يده وانما فرط في النسيان فلا تسقط الزكوة كذا في البيانية
وفي المنتقى لو هرب غريمه فان قدر على الطلب والتوكيل به فعليه الزكوة والا فلا كذا في ابن الملك نقلا عنه
خلافا لمحمد في المفلس لتحقق الافلاس بالتفليس عنده ولما صح التفليس عنده جعل بمنزلة المال التاوي والمجحود
وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس حتى يسقط المطالبة الى وقت اليسار ومع ابي حنيفة في حكم الزكوة
فتجب لما مضى اذا قبض رعاية لجانب الفقراء كذا في العناية وبخلاف ما دفن في البيت ونسي مكانه فانه يجب
فيه الزكوة لتيسر الوصول اليه لكون البيت بيده بجميع اجزائه فيصل اليه بحفره وقيد البيت اتفاقي لان المدفون
في الحرز اذا نسي مكانه ثم علم بعد الحول يجب فيه الزكوة سواء كان مدفونا في البيت او الدار او نحوها لان القدرة
ثابتة لتيسر الوصول اليه كذا في البيانية وفي المدفون في الارض المملوكة او الكرم اختلاف قيل يجب لامكان
حفر جميع الارض والوصول اليه وقيل لا يجب لان حفر جميعها ان لم يكن متعذرا كان متعسرا والحرج مدفوع
ويزكي الدائن عند قبضه فيجب بدل مال التجارة عند قبض اربعين وبدل مال ليس كذلك عند قبض نصاب وبدل
ما ليس بمال عند قبض نصاب وحولان حول توضيح هذه المسائل موقوف على تفصيل الديون وبيان مراتبها
اعلم ان الدين على ثلثة انواع دين قوي كبدل عروض التجارة وثمن السوائم ووسط كبدل مال ليس للتجارة
كثمن عبيد الخدمة وثياب البذلة وضعيف كبدل ما ليس بمال كالمهر وبدل الخلع والقصاص والكتابة والدية
اذا عرفت هذا فاعلم ان الدين اذا كان نصابا كاملا وحال عليه الحول عند المديون ثم قبضه الدائن فعند ابي ح
ان كان المقبوض من الدين القوي يجب عند قبض اربعين درهما درهم ولا يؤدي عما نقص عنه لان في الكسور
لا زكوة عنده وان كان من الدين الوسط فعند قبض المأتين يجب خمسة دراهم بلا اشتراط الحول فيه بعد القبض
وان كان من الدين الضعيف فعند قبض مأتين مع مضي الحول عليه بعد القبض يجب خمسة دراهم له ان الدين
ليس بمال حقيقة لانه عرض وللمال جوهر عرفا وشرعا الا ان من حلف ان لا مال له لا يحنث اذا كانت له ديون غير
مقبوضة فاعتبر الدين بما هو بدله فان كان بدلا عن مال التجارة اخذ حكمه فصار قويا فلا يشترط فيه الحول ولا قبض
النصاب الكامل وان كان عن مال ليس للتجارة فباعتبار كونه بدل مال لا يشترط فيه الحول ولا قبض النصاب وباعتبار
ان المال ليس للتجارة يشترط كل منهما فشرطنا النصاب دون الحول عملا بالشبهين وان كان بدلا عما ليس بمال
يكون ضعيفا فاشترط الحول والنصاب لانه ليس بمال لا باعتبار ذاته ولا باعتبار بدله والحاق الوسط بالضعيف
رواية عن ابي حنيفة يعني روى الكرخي ان ابا حنيفة الحق الدين الوسط بالدين الضعيف في اشتراط الحول بعد
قبض المأتين نظرا الى انه ليس بمال في ذاته ترجيحا لاعتبار ذاته على اعتبار بدله وقالا يزكي ما قبض منه مطلقا
يعني قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب زكوة ما قبض من اي دين كان قل او كثر لان الديون كلها في المالية
سواء والدين ملحق بالعين ولهذا يجوز ان يشتري به ويتزوج عليه وتمام الحول عليه في الذمة كتمامه عنده وقال
ابن الملك نقلا عن المحيط ان الخلاف فيما اذا لم يكن له مال غير الدين فان كان فيضم ما قبضه الى ما عنده اتفاقا لانه

بدلا عن

بمنزلة

بمنزلة المستفاد الا الدية والارش وبدل الكتابة عند قبض نصاب وحولان حول يعني استثنى ابو يوسف ومحمد دين
الدية والارش وبدل الكتابة وشرطا في المقبوض النصاب وحولان الحول لان بدل الكتابة ليس بدين حقيقة
ولهذا لا يصح الكفالة به وكذلك الارش والدية تكون واجبة على العاقلة بطريق الصلة اطفاء لنائرة القتل
والجناية والصلة لا تملك قبل القبض ولهذا لا يستوفى من تركة من مات من العاقلة قال صاحب التسهيل اقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يصح الكفالة بالدية والارش كبدل الكتابة ثم قال وكتب في فصل المحاضر والسجلات من
جامع الفصولين ان الكفالة بالدية لا تجوز وشرط ادائها اي اداء الزكوة نية مقارنة للاداء او لعزل مقدار
الواجب لان الزكوة عبادة فكان من شرطها النية والاصل فيها الاقتران الا ان الدفع يتفرق فاكتفي بوجود
حالة العزل تيسيرا كتقديم النية في الصوم لا يقال يرد عليكم ان من امتنع من ادائها فاخذها الامام منه كرها
ووضعها في اهلها اجزأت عنه وفي تلك الصورة لم يوجد النية اصلا لانا نقول للامام ولاية اخذ الصدقات
فقام دفعه مقام دفع المالك كالاب يعطي صدقة الفطر فانه يجوز مع عدم نية الصغير لوجود نية من له الولاية
في الاعطاء ولو تصدق بالكل ولم ينوها سقطت الزكوة استحسانا والقياس ان لا تسقط قيل هو قول زفر
لان النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما في الصلوة وجه الاستحسان ان الواجب جزء من جميع
المال وهو ربع العشر فكان متعينا فيه اي في جميع المال والمتعين لا يحتاج الى التعيين ولو تصدق بالبعض
لا يسقط حصته عند ابي يوسف لان البعض غير متعين لكون الباقي محلا للواجب فوجدت مزاحمة سائر الاجزاء
بخلاف ما اذا تصدق بالجميع بلا نية فانه لم يتوجه مزاحم خلافا لمحمد لان الواجب شائع فلو تصدق بالجميع سقط
الجميع فكذا اذا تصدق بالبعض اعتبارا للبعض بالكل وتكره الحيلة لاسقاطها اي لاسقاط الزكوة عند محمد
لان الزكوة لنفع الفقراء وفي الحيلة اضرار بهم خلافا لابي يوسف لانه امتناع عن الوجوب لا ابطال لحق الغير
لانه ربما يخاف ان لا يمتثل امر الله تعالى فيكون عاصيا والفرار من المعصية طاعة وهذا اصح والفاضل صدر الشريعة
شنع الحيلة في اسقاطها حيث قال ولكن هذا في غاية شناعة لانه ايثار للبخل وقطع رزق الفقراء الذي قدره
الله تعالى في مال الاغنياء والانخراط في سلك الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله انتهى
وكذا الخلاف في الحيلة لاسقاط الشفعة قيل الفتوى في الشفعة على قول ابي يوسف وفي الزكوة على قول محمد
وهذا التفصيل حسن كذا في شرح المجمع لابن الملك ولو اشترى عبدا للتجارة فنوى استخدامه بطل كونه للتجارة
لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة وما نوى للخدمة لا يصير للتجارة بالنية ما لم يبعه فيكون في ثمنه زكوة
ان كان دراهم او دنانير لان النية لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر النية ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية
ولا يصير المقيم مسافرا الا بعد السفر وحاصله ان النية اذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها واذا تجردت عن العمل
لا تعتبر فيما يتعلق ثبوته بالجوارح والتجارة عمل الجوارح فلا تحصل بمجرد النية لانها تصلح لترك الفعل دون
انشائه وكذا ما ورث لا يكون للتجارة بالنية لان النية لم تتصل بالعمل لان الموروث يكون ملكا للوارث بلا صنعه

بيان من

ها

ولهذا يرث الجنين وان لم يتصور منه العمل واذا تصرف فيما ورث بعد النية يكون للتجارة لاقتران النية بالعمل لكن
اذا كان الموروث ذهبا او فضة يكون للتجارة بمجرد الارث وان نوى التجارة فيما ملكه بهبة او وصية او نكاح
او خلع او صلح عن قود كان لها اي للتجارة بالنية لاقترانها بعمل هو قبول العقد عند ابي يوسف خلافا لمحمد
فانه عنده لا يصير للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة وقيل الخلاف بالعكس يعني عند محمد يكون للتجارة بالنية
وعند ابي يوسف لا حتى يتجر وهو ما نقل الاسبيجابي في شرح الطحاوي عن القاضي الشهيد كذا في العناية
وحاصل هذا المحل ان ما يدخل في ملك الرجل على نوعين نوع يدخل فيه بغير صنعه كالارث ونوع يدخل فيه
بصنعه وهو ايضا على نوعين ببدل مالي كالشراء والاجارة وببدل غير مالي كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح
عن دم العمد وبغير بدل كالهبة والصدقة والوصية فالذي يدخل بغير صنعه لا يعتبر فيه نية التجارة مجردة بالا
والذي يدخل ببدل مالي يعتبر فيه النية بالاتفاق والذي يدخل ببدل غير مالي او بغير بدل اختلف فيه على ما ذكر
واذا اشترى ارض عشر او خراج للتجارة فلم يكن عليه زكوة التجارة انما عليه حق الارض من العشر والخراج وذلك
لان الجمع بين الزكوة وبين العشر والخراج متعذر وكان العشر والخراج اقوى فانهما يجبان من غير اعتبار حول
ولا يخلو ارض عنهما في دار الاسلام الا عارضا كذا في البيانية ولغا تعيين الناذر للتصدق اليوم والدرهم
والفقير يعني اذا قال الناذر على ان اتصدق اليوم بهذا الدرهم على هذا الفقير فتصدق غدا درهما آخر على غير
هذا الفقير يجزيه عندنا ولا يجزيه عند زفر لانه اتى بغير ما التزم بنذره فلا يعتبر عنه ولنا ان ما هو قربة وهو اصل
التصدق دخل تحت النذر وقد اعطاه والتعيين ليس بقربة فبطل **باب زكوة السوائم** قال
صاحب النهاية والعناية ذكر في المبسوط ان محمدا بدا في كتاب الزكوة بزكوة المواشي اقتداء بكتب رسول
الله صلى الله عليه وسلم فانها بدئت فيها بزكوة الابل وقيل لان قاعدة هذا الامر كانت في حق العرب وهم
كانوا ارباب المواشي والسوائم جمع سائمة من سامت الماشية اي رعت سوما واسامها صاحبها اسامة
وذكر في التحفة السائمة هي التي تسام في البراري لقصد الدر والنسل حتى انها اذا اسيمت للحمل والركوب
لا للدر والنسل لا يجب فيها الزكوة وكذا اذا اسيمت للبيع وقصد التجارة لا للدر والنسل لا يجب فيها زكوة
السائمة التي تكتفي بالرعي الرعي بالكسر الكلاء وبالفتح مصدر قال مولانا محمد الواني في تعليقاته
على الدرر والكسر هنا انسب بقول الفقير فيه بحث في اكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول او اكثرها كانت
علوفة اما في الاكثر فلان القليل تابع للاكثر لان اصحاب السوائم لا يجدون بدا من ان يعلفوا سوائمهم في وقت
البرد والثلج كما في البلاد الباردة واما في النصف فلانه يقع الشك في ثبوت سبب الايجاب فلا تجب ولا يرجح
جهة الوجوب لجهة العبادة لان الترجيح انما يكون بعد ثبوت السبب قال صاحب النهاية ثم هذا الذي ذكر
من الاسامة في حق ايجاب زكوة السوائم انما يصح ان لو كانت الاسامة للدر والنسل او للتسمين واما
الاسامة للتجارة فلا يجب فيها زكوة السائمة وكذلك في الاسامة للحمل والركوب لا يجب فيها الزكوة اصلا

انتهى

انتهى وقد نقلناه آنفا عن التحفة وليس في اقل من خمس من الابل زكوة فان كانت خمسا سائمة ففيها شاة
الى تسع فان قيل الاصل في الزكوة ان تجب في كل نوع منه ايضا فكيف وجبت الشاة في الابل قلت بالنص
على خلاف القياس ولان الواحد من خمس خمس والواجب ربع العشر وفي ايجاب الشقص ضرر عيب الشركة
فاوجبت الشاة لانها تقرب بربع عشر الابل لانها كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وبنت مخاض باربعين
فايجابها في خمس من الابل كايجاب الخمس في المائتين من الدراهم وفي العشر شاتان الى اربع عشرة وفي خمس
عشرة ثلث شياه الى تسع عشرة وفي عشرين اربع شياه الى اربع وعشرين وفي خمس وعشرين الى خمس
وثلثين بنت مخاض وهي التي طعنت في السنة الثانية على هذا اتفقت الآثار واجمع العلماء الا ما روي
شاذا عن علي رضه انه قال في خمس وعشرين خمس شياه وفي ست وعشرين ابنة مخاض وانما سميت بنت
مخاض لمعنى في امها لان امها صارت مخاضا باخرى ثم اعلم ان من صفات الواجب في الابل الانوثة قال
صاحب التحفة لا يجوز فيها سوى الاناث الا بطريق القيمة وفي ست وثلثين الى خمس واربعين بنت لبون
وهي التي طعنت في السنة الثالثة وانما سميت بنت لبون لمعنى في امها فانها البون بولادة اخرى وفي ست
واربعين الى ستين حقة وهي التي طعنت في السنة الرابعة وانما سميت حقة لمعنى فيها وهو انه حق لها
ان تركب ويحمل عليها وفي احدى وستين الى خمس وسبعين جذعة وهي التي طعنت في السنة الخامسة
وانما سميت جذعة بفتح الذال لمعنى في اسنانها معروف عند ارباب الابل وهي اعلى الاسنان التي تؤخذ في
زكوة الابل وبعدها ثني وسديس وبازل ولا يجب شيء من ذلك في الزكوة لنهي رسول الله عليه السلام السعاة
عن اخذ كرائم اموال الناس وقيل سميت جذعة لانها اطاقت الجذع يقال جذع الدابة اذا حبسها على غير
علف وفي ست وسبعين الى تسعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين بهذا
اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر رضي الله عنه لما وجهه الى البحرين فقال
بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض الله تعالى على المسلمين فمن سئلها من المسلمين على وجهها
فليعطها ومن سأل فوقها فلا يعطه ثم في كل خمس شاة مع الحقتين الى مائة وخمس واربعين ففيها
حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وسبعين
ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وست وثمانين ففيها ثلث حقاق وبنت لبون الى مائة وست
وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يفعل في كل خمسين حتى يجب في كل خمسين حقة كما فعل في الخمسين
التي بعد المائة والخمسين قيده بذلك احترازا عن الاستيناف الاول وهو ما كان بعد المائة والعشرين اذ ليس
فيه ايجاب بنت لبون ولا ايجاب اربع حقاق لعدم نصابهما لانه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين
صار كل النصاب مائة وخمسة واربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليها خمس وصار مائة وخمسين
وجب ثلث حقاق ولان في الاستيناف الاول تغير الواجب من الخمس الى الخمس الى ان بلغ النصاب الى مائة

والثني من الابل الذي القى ثنيته وهو ما استكمل السنة الخامسة ودخل السادسة مغرب

البازل من الابل ما دخل في السنة التاسعة والذكر والانثى فيه سواء مغرب

السديس البعير في السنة الثامنة مغرب

وخمسين ثم استؤنفت الفريضة وفي الاستيناف الثاني لم يكن كذلك فيجب بعد المائتين في كل خمس شاة الى خمس
وعشرين ثم بنت مخاض الى ست وثلثين ثم بنت لبون الى ست واربعين ثم حقة الى خمسين ثم تستانف
الفريضة بعد المائتين والخمسين هكذا وتوضيحه ان في الاستيناف الثاني تغير الواجب من خمس وعشرين الى
ست وثلثين اي من مائة وخمس وسبعين الى مائة وست وثمانين فيكون العفو في الاستيناف الثاني في
هذه الصورة عشرة وفي الاول خمسة ثم تغير الواجب ايضا في الاستيناف الثاني من ست وثلثين اي من
مائة وست وثمانين الى مائة وست وتسعين وليس هو في الاستيناف الاول فاذا بلغت مائة وتسعين
ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم ان شاء ادى عنها اربع حقاق من كل خمسين حقة وان شاء ادى خمس
بنات لبون من كل اربعين بنت لبون ثم تستانف الفريضة ابدا يعني اذا زادت الابل على مائتين تستانف
الفريضة حتى اذا زادت الخمس على المائتين كان فيها شاة واربع حقاق ولو زادت العشر كان فيها شاتان
واربع حقاق الى آخر ما ذكر من كيفية الاستيناف الثاني كذا في النهاية والبخت والعراب سواء البخت جمع
بختي وهو المتولد بين العربي والعجمي منسوب الى بخت نصر والعراب جمع عربي وانما كانا سواء لان اسم
الابل يتناولهما واختلافهما في الصنف لا يخرجهما من النوع فصل قدم فصل البقر على ذكر الغنم
لقرب البقر من الابل من حيث الضخامة والقيمة وهو مشتق من بقر اذا شق وسمي البقر به لانه يشق الارض
والاصل في وجوب زكوة البقر وسائر المواشي التي وجبت فيها الزكوة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال لا الفين احدكم يوم القيمة وعلى عاتقه بعير له رغاء وهو صوت الابل فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك
لك من الله شيئا الا قد بلغت ولا الفين احدكم يوم القيمة وعلى عاتقه بقرة لها ثغاء فيقول يا محمد يا محمد فاقول
لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت ولا الفين احدكم يوم القيمة وعلى عاتقه فرس له حمحمة فيقول يا محمد يا محمد
فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت ولا الفين احدكم يوم القيمة وعلى عاتقه شاة تيعر فيقول يا محمد يا محمد
فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت وحديث الشارق الذي رواه مسلم عن جابر وهو قوله صلى الله
عليه وسلم ما من صاحب ابل لا يفعل فيها حقها الى آخر الحديث يدل على وجوبها في الابل والبقر والغنم والجوهرين
وليس في اقل من ثلثين من البقر زكوة لانه صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ رضه خذ من ثلثين من البقر تبيعا او تبيعة
وفي اربعين مسنا وانعقد عليه الاجماع فاذا كانت ثلثين سائمة ففيها تبيع وهو ما طعن في الثانية او تبيعة
الى اربعين وانما سمي تبيعا لانه يتبع امه بعد ففيها اي في الاربعين مسن وهو ما طعن في الثالثة او مسنة
ولا تمايز بين الذكر والانثى لان الانوثة او الذكورة في البقر لا تعد فضلا ولا شيء فيما زاد على اربعين الى ان يبلغ
ستين عند ابي يوسف ومحمد وهو رواية اسد بن عمرو عن الامام وعند الامام فيه اي فيما زاد بحسابه الى ستين
وهو رواية الاصل ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفي الثنتين نصف عشر مسنة وذلك جزء من اربعين
جزءا من مسنة لان الاربعة عشر للاربعين وربع الاربعة واحد فيكون ربع العشر جزءا من اربعين ونصف العشر

جزئين

جزئين من اربعين جزءا لان عشر الاربعين اربعة ونصف الاربعة اثنان وفي رواية الحسن عنه انه لا شيء في
الزيادة حتى يبلغ خمسين ثم فيها مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع وجه رواية الاصل ان العفو فيما بين الثلثين
والاربعين وبين الستين وما فوقها ثبت نصا بخلاف القياس ولا نص ههنا فاوجبنا فيما زاد بحسابه وتحملنا
التنقيص وان كان خلاف موضوع الزكوة ضرورة تعذر اخلائه عن الواجب ووجه رواية الحسن ان
الاوقاص في البقر تسع تسع بدليل ما قبل الاربعين وما بعد الستين فكذلك فيما بين ذلك لانه ملحق بما قبله
او بما بعده ولان مبنى هذا النصاب اي نصاب البقر على ان يكون بين كل عقدين وقص وفي كل عقد واجب
بدليل ما قبل الاربعين وما بعد الستين فيكون بين الاربعين والستين كذلك لكنه يخير بين اعطاء ربع مسنة
او ثلث تبيع لان الزيادة على الاربعين عشرة وهي ثلث ثلثين وربع اربعين فيخير بينهما ووجه رواية اسد
وهو قولهما قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل رضه لا تاخذ من اوقاص البقر شيئا وفسروها بما بين اربعين
الى ستين والاوقاص جمع وقص بفتح القاف وهو ما بين الفريضتين وكذلك الشنق بفتح النون وبعض العلماء
يجعل الوقص في البقر والشنق في الابل خاصة قلنا قد قيل ان المراد بالاوقاص الصغار يعني العجاجيل
ويقولون انه لا شيء فيها وفي الستين تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وهكذا يحسب كلما زاد عشر ففي
كل ثلثين تبيع وفي كل اربعين مسنة يعني يتغير الفرض هكذا في كل عشر يعني اذا صار ثمانين يجب مسنتان
واذا صار تسعين يجب ثلثة اتبعة وفي مائة تبيعان ومسنة ومائة وعشر مسنتان وتبيع ومائة وعشرين
ثلث مسنات او اربع اتبعة لقوله صلى الله عليه وسلم في كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسن
او مسنة والجواميس كالبقر لان اسم البقر يتناولها اذ هي نوع منه قال صاحب الهداية الا ان اوهام الناس
لا تسبق اليها في ديارنا لقلتها فلذلك لا يحنث باكل لحمها في يمينه لا ياكل لحم بقر لعدم العرف وقال صاحب
النهاية حتى لو كثر في موضع ينبغي ان يحنث فصل قدم فصل الغنم على الخيل لما لكون الحاجة الى
بيانه امس لكثرته واما لكونه متفقا عليه والغنم اسم جنس يقع على القليل والكثير وليس في اقل من اربعين
من الغنم زكوة فاذا كانت اربعين سائمة ففيها شاة الى مائة واحدى وعشرين وما بينهما معفو ففيها
شاتان الى مائتين وواحدة ففيها ثلث شياه الى اربعمائة ففيها اربع شياه ثم في كل مائة شاة هكذا
ورد البيان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي كتاب ابي بكر رضي الله عنه وعليه انعقد الاجماع
ولا خلاف في هذه الجملة بين العلماء الا ما حكي الحسن بن صالح من انه اذا زادت على ثلثمائة واحدة ففيها اربع
شياه وفي اربعمائة خمس شياه والضأن والمعز الضأن جمع ضائن والمعز جمع ماعز كركب وراكب الاول لما
كان ذات الصوف والثاني لما كان ذات الشعر والضأن اسم للذكر والنعجة اسم للانثى من ذوات الصوف
والتيس اسم للذكر والمعز اسم للانثى من ذوات الشعر ويقال للاول بالفارسي ميش وللثاني بز واما الشاة
فهو اسم جنس يشملهما كالغنم ويقال لها بالفارسي كوسفند سواء يعني يجب في اربعين غنما شاة سواء كان

النصاب ضانا خالصا او معزا خالصا او مختلطا منهما لان النص ورد في الغنم وهو شامل لهما قال صاحب
النهاية والعناية والضان والمعز سواء في تكميل النصاب لا في اداء الواجب لما سيذكر ان الجذع من المعز لا يجوز
وادنى ما يتعلق به الزكوة ويؤخذ في الصدقة الثني وهو ما تمت له سنة منهما لا الجذع وهو ما اتى عليه اكثر
السنة وعن ابي حنيفة وهو قولهما انه يؤخذ الجذع لقوله صلى الله عليه وسلم انما حقنا الجذع والثني ولانه
تؤدى به الاضحية فكذا الزكوة وجه الظاهر حديث علي موقوفا ومرفوعا لا يؤخذ في الزكوة الا الثني فصاعدا
ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ولهذا لا يجوز فيه الجذع من المعز فكذا من الضان وجواز التضحية
به عرف نصا والمراد بما رواه الجذعة من الابل روي عن ابي علي الدقاق ان الجذع ما طعن في الشهر التاسع
وعن ابي عبد الله الزعفراني انه ما طعن في الشهر الثامن وذكر في شرح الاقطع قال الفقهاء ان الجذع من
الغنم ما تمت له ستة اشهر هذا تفسير علماء الفقه وعن الازهري الجذع من المعز لسنة ومن الضان لثمانية
اشهر والثني الذي القى ثنيته وهو من الابل ما استكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة ومن الغنم والبقر
ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة ومن الفرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة وهو في
كلها بعد الجذع وقبل الرباعي وهو ما دخل في الخامسة وهذا تفسير اهل اللغة كذا في العناية **فصل**
اذا كانت الخيل سائمة ذكورا واناثا ففيها الزكوة عند ابي حنيفة رواية واحدة خلافا لهما وهو قول الشافعي
ايضا وفي فتاوى قاضي خان والفتوى على قولهما وكذلك رجح قولهما في الاسرار واما شمس الائمة السرخسي
وصاحب التحفة رجحا قول ابي حنيفة واحتجا بقوله صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة
وله قوله صلى الله عليه وسلم في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي هو المنقول
عن زيد بن ثابت فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان فشاور الصحابة فروى ابو هريرة ليس على الرجل في
عبده ولا في فرسه صدقة فقال مروان لزيد بن ثابت ما تقول يا ابا سعيد فقال زيد صدق رسول الله وانما اراد
به فرس الغازي واما ما حبس لطلب نسلها ففيها الصدقة وعمر رضي الله عنه كتب الى ابي عبيدة بن الجراح
فامره بان يأخذ من الخيل السائمة من كل فرس دينارا او عشرة دراهم قال صاحب الدرر ونصاب الخيل خمسة وقيل
ثلثة ثم قال نقلا عن صاحب مجمع الفتاوى وفي خزانة الفتاوى قال ابو جعفر الطحاوي ونصابها خمسة فاذا
كان اقل من خمسة لا تجب وقال ابو احمد العياضي نصابها ثلثة فاذا كان اقل منها لا تجب فان شاء اعطى عن
كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من قيمتها ربع العشر ان بلغت قيمتها نصابا والتخيير بين الدينار
والتقويم مأثور عن عمر رض فانه كتب الى ابي عبيدة رضي الله عنه خير اربابها يعني ان شاؤا ادوا من كل فرس
دينارا والا قوموا واعطوا من مائتي درهم خمسة دراهم وجعل الطحاوي الاختيار الى المصدق وليس كذلك
وانما الخيار الى صاحب المال وليس للمصدق الامتناع وانما جعل حق الاخذ الى السعاة لانها سائمة ترعى في
البرية والمفازة فيحتاج الى حماية السلطان ثم قيل هذا التخيير في الافراس المتساوية واما في الافراس المتفاوتة

فيه فالزكوة باعتبار القيمة البتة وفي الكفاية لا يأخذ الامام صدقة الخيل جبرا كما يأخذ صدقة سائر السوائم ثم
انها اذا كانت للتجارة يجب فيها الزكوة اتفاقا وان كانت غير سائمة لا تجب فيها اتفاقا وان كانت اسامتها
للركوب والجهاد لا تجب فيها اتفاقا ايضا كذا في ابن الملك وليس في الذكور الخلص شيء اتفاقا لانها لا تتناسل
فينعدم النماء هذا ظاهر الرواية وفي رواية النوادر عن الامام انها تجب في الذكور المنفردة ايضا اعتبارا
بسائر السوائم فيكون مراد المصنف من قوله اتفاقا ظاهر الرواية تدبر ثم انه استشكل بذكور الابل والبقر
والغنم منفردة فانها لا تتناسل ويجب فيها الزكوة اجيب بان النماء شرط وجوب الزكوة لا محالة وهو في الخيل
بالتناسل لا غير ولا تناسل في ذكور الخيل منفردة واما غيرها فالنماء فيه كما يكون به يكون باللحم والوبر فيجب فيه
الزكوة وفي الاناث الخلص عن الامام روايتان في رواية لا زكوة فيها لانها بانفرادها لا تتناسل ايضا وتجب
في رواية اخرى لانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور ولا شيء في البغال والحمير ما لم تكن للتجارة لقوله
صلى الله عليه وسلم لم ينزل فيهما شيء والمقادير تثبت سماعا روي انه سئل عن الحمير فقال لم ينزل علي فيها الا
هذه الآية الجامعة وهي قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية وقال عم ليس في الكسعة صدقة والكسعة
الحمير واذا لم يجب في الحمير لم يجب في البغال ايضا لانها من نسل الحمير الا ان تكون للتجارة لان الزكوة ح تتعلق
بالمالية كسائر اموال التجارة وكذا الفصلان جمع فصيل وهو ولد الناقة من فصل الرضيع عن امه والحملان
بضم الحاء وقيل بكسرها جمع الحمل ولد الضان في السنة الاولى والعجاجيل جمع عجول بكسر العين وتشديد الجيم
المفتوحة ولد البقرة يعني ليس في جميع هذه المذكورات زكوة قيل في صورة المسئلة اشكال لان الزكوة لا تجب
بلا مضي الحول وبعده لا يبقى اسم الحمل والفصيل والعجول فقيل في صورتها رجل اشترى خمسة وعشرين من
الفصلان او ثلثين من العجاجيل او اربعين من الحملان او وهب له ذلك هل ينعقد عليه الحول او لا فعلى قول ابي
محمد لا ينعقد بل يعتبر ان انعقاد الحول من حين الكبر وعند غيرها ينعقد حتى لو حال عليها الحول من حين ملكها
وجبت الزكوة وقيل صورتها اذا كان له مثلا خمس وعشرون ناقة او ثلثون بقرة او اربعون غنما فولدت
اولادا قبل تمام الحول فهلكت الامهات وبقيت الاولاد هل يبقى حول الاصول على الاولاد في قولهما لا يبقى وفي
الباقين يبقى قال صاحب العناية والنهاية وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابي يوسف انه قال دخلت
على ابي حنيفة رحمه الله فقلت ما تقول فيمن ملك اربعين حملا فقال فيها شاة مسنة اي ما تمت له سنتان فقلت ربما
يأتي قيمة الشاة على اكثرها او جميعها فتأمل ساعة ثم قال لا ولكن تؤخذ واحدة منها فقلت او يؤخذ الحمل في الزكوة
فتأمل ساعة ثم قال لا اذن لا يجب فيها شيء فاخذ بقوله الاول زفر وبقوله الثاني ابو يوسف وبقوله الثالث
محمد رحمهم الله ثم انه عد هذا من مناقبه حيث تكلم في مسئلة في مجلس واحد ثلثة اقاويل فلم يضع شيء
منها وقال محمد بن شجاع لو قال قولا رابعا لاخذت به ومن المشايخ من رد هذا وقال ان مثل هذا من الصبيان
محال فاظنك بابي حنيفة رحمه الله وقال بعضهم لا معنى لرده فانه مشهور مستفيض لكن يجب ان يوجه

الي ما يليق بحال ابي حنيفة فيقال انه امتحن ابا يوسف انه هل يهتدي الي طريق المناظرة فلما عرف انه يهتدي اليه
قال قولا عوّل عليه كذا في الفوائد الظهيرية بقول الفقير فعلي هذا ينبغي ان يأخذ ابو يوسف القول الاخير مع
انه قال اخذ القول الثاني تدبّر وجه قوله الاول ان الاسم المذكور في الخطاب يعني اسم الابل والبقر والغنم ينتظم
الصّغار والكبار ووجه قوله الثاني انّا لو اوجبنا فيها ما يجب في المسانّ اي في الكبار وهو لا يوجد فيها كان
اضرارا بصاحب المال ولو لم نوجب شيئا كان اضرارا بالفقراء فاوجبنا واحدة منها نظرا الي الجانبين كما في المهازيل
فانا لا نوجب فيها السمين وانما نوجب فيها واحدة منها ووجه قوله الاخير ان المقادير لا يدخلها القياس
فاذا امتنع ايجاب ما ورد به الشرع امتنع اصلا الا ان يكون معها كبار قالوا اذا كان في الحملان مثلا كبار ولو
كانت واحدة جعلت الصّغار تبعا لها في انعقادها نصابا لكن لا يتأدّي الزكوة بالصّغار بل يدفع لها من
الكبار ان كانت علي مقدار الواجب بيانه اذا كان له حملان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنّتان وان
كانت له مسنّة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند ابي ح ومحمّد يجب مسنّة واحدة وعند ابي يوسف مسنّة وحمل
وعلي هذا القياس فصلان الابل والبقر يعني اذا كان له مسنّة وخمسون عجلا وتبيع يؤخذ التبيع فحسب عندهما
لانه ليس فيها ما يجزئ في الوجوب وقال ابو يوسف يؤخذ التبيع وعجل منه وكذلك خمس وسبعون من الفصلان
وبنت لبون فعندهما يؤخذ بنت لبون فقط وعند ابي يوسف يؤخذ بنت لبون وفصيل قال صاحب العناية
والاصل في ذلك ما قال عمر رض عدّ عليهم السخلة ولو جاء بها الراعي يحملها علي كفه ولا تأخذها منهم فقد نهي
عن اخذ الصّغار عند الاختلاط وعند ابي يوسف فيها واحدة منها وهو الرواية من الامام وبها اخذ الشافعي
ايضا وقد بيّنا وجوهها آنفا ولا في الحوامل وهي المعدّة لحمل الاثقال والعوامل وهي المعدّة للاعمال والعلوفة
بفتح العين ما يعلفون من الغنم وغيره الواحد والجمع سواء من علف الدابة اطعمها العلف خلافا لمالك لظواهر
النّصوص يعني قوله تع خذ من اموالهم صدقة وقوله صلّي الله عليه وسلم خذ من الابل الابل وفي اربعين شاة
شاة وغير ذلك ولنا حديث علي رض انّ النبيّ صلّي الله عليه وسلّم قال ليس في الابل الحوامل صدقة وحديث ابن
عبّاس عنه عليه السّلام ليس في البقر العوامل صدقة وحديث جابر عن النبيّ صلّي الله عليه وسلم ليس في
البقر المثيرة صدقة وهو مذهب عليّ وجابر وابن عبّاس ومعاذ رضي الله عنهم وقيل السّبب هو المال
النّامي وهذه الاموال ليست بنامية لانّ دليل النّماء الاسامة والاعداد للتجارة والفرض عدمهما واذا انتفي
السّبب انتفي الحكم ولانّ في العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النّماء معني وكذا السائمة المشتركة اي ليس فيها زكوة
لقوله عم اذا انتقص شياه الرّجل من اربعين فلا شيء فيها ولانّها انّما تجب باعتبار الغني ولا غنا الا بالملك
فانّه لا يعدّ غنيًّا بملك شريكه ويستوي في ذلك شركة الاملاك والعقود فلو كان بينه وبين آخر خمس من الابل او
اربعون شاة فلا شيء علي واحد منهما الا ان يبلغ نصيب كل منهما نصابا فلو كان بينهما عشر من الابل او
ثمانون شاة فعلي كل واحد منهما شاة ولو كانت بين صبيّ وبالغ فعلي البالغ شاة ومن وجب عليه سنّ

السنّ

السّنّ هي المعروفة ثم سمّي بها صاحبها كالنّاب للمسنّة من النّوق ثم استعيرت لغيرها كابن المخاض وابن اللّبون
وذكر السّنّ واراده ذات السّنّ انّما يكون في الحيوان لا في الانسان لانّ عمر الدوابّ يعرف بالسّنّ قال عليه السّلام
اعطه سنًّا خيرا من سنّه اي ابلا خيرا من ابله وخذ الفضل فلم يوجد عنده اي عند المالك دفع ادني منه مع الفضل
او اعلي منه واخذ الفضل صورة المسئلة رجل وجب عليه بنت لبون ولم توجد دفع بنت مخاض مع الفضل او
دفع الحقّة واخذ الفضل من السّاعي فيكون الخيار للمالك لانّ الخيار شرع رفقا بمن عليه الواجب والرّفق انّما
يتحقّق بتخييره واذا كان الخيار للمالك لا يقدر السّاعي في هذه الصّورة ان يقول آخذ بنت مخاض مع الفضل او
حقّة وارد الفضل عليك وقيل الخيار للسّاعي ففي الصّورة المذكورة ان شاء اخذ بنت مخاض مع الفضل او الحقّة
ورد الفضل ولا يملك المالك ان يقول ادفع بنت مخاض مع الفضل او حقّة واستردّ الفضل وفي الهداية وشروحها
هنا تحقيقات ان شئت فاطلب منها ويجوز دفع القيم في الزكوة والعشر والخراج والكفّارات والنّذور وصدقة
الفطر يعني انّ اداء القيمة مكان المنصوص عليه في الصّور المذكورة جائز لا علي انّ القيمة بدل عن الواجب لانّ
المصير الي البدل انّما يجوز عند عدم الاصل واداء القيمة مع وجود عين المنصوص عليه في ملكه جائز فكان الواجب
عندنا امّا العين او القيمة وقال الشافعيّ لا يجوز دفع القيم اتّباعا للمنصوص وهو قوله عم في كل اربعين شاة
شاة مثلا كما في الهدايا والضّحايا ولنا انّ الامر بالاداء الي الفقير ايصالا للرّزق الموعود الي الفقير فيخرج عن
عهدة الامر بقيمة الشّاة كما يخرج بعين الشّاة بيانه انّ الله تعالي وعد الرّزق لعباده بقوله وما من دابّة في الارض
الّا علي الله رزقها ثم لمّا امر الله الغنيّ باداء الزكوة التي هي حقّ الله تعالي خالصا الي الفقير الذي له علي الله حقّ بحكم
الوعد علم انّ المقصود من الامر باداء الزكوة ايصال لذلك الرّزق الموعود وكفاية الفقير فصار كانه تعالي قال أدّ
ما عليك من حقّي الي الفقير الذي له عليّ حقّ بحكم الوعد فكما يحصل رزق الفقير وكفايته بعين الشّاة يحصل بقيمتها
ايضا بل اولي لانّ الفقير بعين الشّاة يتوسّل الي نوع من الكفاية وهو الاكل وبقيمتها يتوسّل الي انواع من
الكفاية فيخرج عن العهدة بالقيمة بالطّريق الاولي كذا في العناية والبنايه بقول الفقير في الاولوية شيء لانه
يمكن للفقير بعد اخذ عين الشّاة بيعها وصرف ثمنها الي انواع من الكفاية الكريم الا ان يقال ربّما لا يكون في بيع
الشّاة رواج فلا يقدر علي البيع بقيمتها فيكون اخذ القيمة اولي للفقير تدبّر وانّما لم يجز اعطاء القيمة في الهدايا
والضّحايا لانّ معني القربة فيها اراقة الدّم وذلك لا يتقوّم فلا يقوم شيء آخر مقام الاراقة فان قلت لا نم
انّ المقصود كفاية الفقير ولهذا لا يجوز اداء الزكوة الي الفقير الكافر ولا الي الوالدين والولد الكبير وان كانوا
فقراء قلت انّما لم يجز اداؤها اليهم لانّ الشّرع لم يرد باداءها اليهم فان قلت لو كان المقصود كفاية
الفقير فلا يخلو امّا ان يكون كفاية العمر او كفاية الحال والاول ممنوع لانّها لا تحصل عن قدر الزكوة وكذا الثاني
لانّ اداء الزكوة يجوز الي من له كفاية الحال كمن له مائتا درهم الّا درهمًا قلت المقصود هذا ولا ذاك بل
المقصود الكفاية الحاصلة بقدر الزكوة فلا يرد سؤال كذا في البنايه ويسقط الزكوة بهلاك جميع المال بعد

الحول

السخلة ولد الغنم ساعة تضعه كذا في الجوهري

وقال الشافعي ان هلك بعد التمكن من الاداء بالظفر باهل الاستحقاق في الاموال الباطنة وبالساعي في الاموال
الظاهرة لا تسقط لان الواجب قد تقرر في الذمة بحصول الوسع على الاداء ومن تقرر عليه الواجب لا يبرأ
عنه بالعجز عن الاداء كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد ولنا ان الواجب جزء من النصاب وبقاء الجزء بعد
هلاك النصاب محال كدفع العبد الجاني بالجناية يسقط الدفع بهلاكه وهذا بناء على ان الزكوة عنده تجب في
الذمة وعندنا في العين وانما قال بهلاك لانه لو استهلك لا تسقط لانه وجد التعدي ولو هلك نصاب السائمة
بعد طلب الساعي الزكوة قيل يضمن وهو قول العراقيين من اصحابنا لكونه متعديا للطلب فالمنع يكون تفويتا
كما في الاستهلاك وقيل لا يضمن وهو قول مشايخ ماوراء النهر قيل هو الصحيح لان وجوب الضمان يستدعي
تفويت يد او ملك ولم يوجد والمالك ان شاء دفع العين وان شاء دفع القيمة من النقدين والعروض وغير ذلك
فكان له ان يؤخر الدفع ولو هلك سائر النصاب بعد طلب فقير لا يضمن اصلا لان للمالك الرأي في الصرف الى من
شاء من الفقراء فما تعين هذا الفقير مستحقا وان هلك بعضه سقط حصته اعتبارا للبعض بالكل فان قيل
ما هو شرط الوجوب وهو ملك النصاب جعلتموه شرط الاداء حتى اذا هلك النصاب وقت الاداء لا يجب فيه
الزكوة فكذلك كمال النصاب شرط الوجوب فينبغي ان يجعل شرط الاداء حتى لا يلزمه اداء شيء اذا انتقص النصاب
قلنا كمال النصاب ليس بشرط الوجوب لعينه ولكن لحصول الغناء به للمالك وغناء المالك انما يعتبر وقت الوجوب
ولا يعتبر عند تحقق اداء الزكوة كذا في النهاية نقلا عن المبسوط ويصرف الهالك الى العفو اولا فان لم يجاوز
الهالك العفو فالواجب على حاله كما اذا هلك بعد الحول عشرون من ستين شاة او واحدة من ست من الابل حيث
يبقى وجوب الشاة ثم الى نصاب يليه يعني ان جاوز الهالك العفو يصرف الى نصاب يليه كما اذا هلك خمسة عشر
من اربعين بعيرا فالاربعة تصرف الى العفو ثم احد عشر الى النصاب الذي يليه وهو ما بين خمسة وعشرين الى
ست وثلثين حتى تجب بنت مخاض كما سياتي ولا نقول الهالك يصرف الى النصاب والعفو حتى نقول الواجب
في اربعين بنت لبون وقد هلك خمسة عشر من الاربعين وبقي خمس وعشرون فيجب نصف وثمن من بنت
لبون كما سياتي ولا نقول ايضا ان الهلاك الذي جاوز العفو يصرف الى مجموع النصب حتى نقول يصرف اربعة
الى العفو ثم يصرف احد عشر الى مجموع ستة وثلثين اي كان الواجب في ستة وثلثين بنت لبون وقد هلك احد
عشر وبقي خمسة وعشرون فالواجب ثلثا بنت لبون وربع تسع بنت لبون لان خمسة وعشرين ثلثا بنت
لبون وربع تسعه لان ثلثا ستة وثلثين اربعة وعشرون فاذا زيد عليه ربع تسع ستة وثلثين وهو واحد
يكون خمسة وعشرين كما سياتي تدبر ثم وثم حتى ينتهي عند الامام كما لو هلك من اربعين بعيرا عشرون
فاربعة تصرف الى العفو واحد عشر الى نصاب يلي العفو وخمسة الى نصاب يلي هذا النصاب حتى يبقى اربع شياه
وقس عليه اذا هلك خمسة وعشرون او ثلثون او خمسة وثلثون وهذا جميعا ظاهر وعند ابي يوسف يصرف بعد
العفو الاول الى النصب شايعا حتى يجب ثلثا بنت لبون وربع تسع بنت لبون في صورة هلاك خمسة عشر من

الاربعين وبقاء خمس وعشرين عنده يصرف الهلاك بعد العفو الى مجموع النصب على ما بيناه آنفا والزكوة تتعلق
بالنصاب دون العفو عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد تتعلق بهما وكذلك عند زفر حتى لو هلك العفو
وبقي النصاب بقي كل الواجب عند الامام وابي يوسف وعند محمد يسقط بقدره للشيخين قوله صلى الله عليه وسلم
في خمس من الابل شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرا وهكذا قال في كل نصاب نفي الوجوب عن العفو
ولمحمد وزفر ان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والكل نعمة فيتعلق الوجوب بالكل كما لو شهد ثلثة بحق فقضي
به فانه يكون القضاء بشهادة الكل وان استغني عن الثالث في القضاء حتى لو رجعوا ضمنوا وسمي عفوا
لانه يجب بدونه ولكن لو وجد فالوجوب يتعلق بالكل كذا في الكافي فلو هلك بعد الحول اربعون من ثمانين
شاة تجب شاة كاملة وعند محمد نصف شاة فابو حنيفة يصرف الهلاك الى العفو فقط ومحمد يصرف الى الكل
شايعا فيجب نصف الواجب ولو كان له تسع من الابل وحال عليها الحول ثم هلك منها اربع فعليه في الباقي
شاة عند الشيخين وعند محمد وزفر عليه خمسة اتساع شاة ولو هلك خمسة عشر من اربعين بعيرا يجب
بنت مخاض عند ابي حنيفة لانه يصرف الهالك الى العفو اولا ثم الى نصاب يليه فيصرف الاربعة الى العفو
واحد عشر الى نصاب يلي العفو فيبقى خمسة وعشرون وفيه بنت مخاض على ما بينا وعند ابي يوسف خمسة
وعشرون جزءا من ستة وثلثين من بنت لبون لانه يصرف الهالك بعد العفو الى النصب شايعا فيجب ما
ذكر في المتن على ما بينا آنفا وعند محمد نصف بنت لبون وثمنها لانه يصرف الهلاك الى النصاب والعفو جميعا
فاذا هلك خمسة عشر من الاربعين بقي خمس وعشرون فيجب نصف وثمن من بنت لبون على ما بينا آنفا
اعلم ان صرف الهلاك الى العفو متصور في جميع الاموال عند ابي حنيفة واما عندهما فلا يتصور الا في السوائم
لان ما زاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما ويأخذ الساعي الوسط لا الاعلى ولا الادنى لقوله صلى الله عليه وسلم
لا تأخذوا من حزرات اموال الناس اي كرائمها وخذوا من حواشي اموالهم اي اوساطها ولان فيه نظرا
للجانبين الحزرات بالحاء المهملة والفتحات جمع حزرة بالتحريك وهو خيار المال والحواشي جمع حاشية وهي
صغار الابل لا كبار فيها وكذلك من الناس وذكر في المغرب خذ من حواشي اموالهم اي من عرضها يعني من
جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجانبه ولو اخذ البغاة زكوة
السوائم او العشر او الخراج يفتي لاربابها ان يعيدوها خفية ان لم يصرفوها في حقها الا الخراج البغاة
قوم من المسلمين خرجوا من طاعة الامام العدل بحيث يستحلون قتل العادل وماله بتأويل القرآن وداموا
على ذلك وقالوا من اذنب صغيرة او كبيرة فقد كفر وحل قتله ان لا يتوب وتمسكوا بظاهر قوله تع ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها فاذا ظهر هؤلاء على بلدة فيها اهل العدل واخذوا الخراج وصدقة
السوائم والعشر ثم ظهر عليهم الامام لا يثني اي لا يؤخذ منهم ثانيا لان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية
الا يرى ان عمر رضي الله عنه كتب الى عامله ان كنت لا تحميهم فلا تجبهم من جبا الخراج جباية اذا جمعه لكن

يفتي لاربابها ان يعيدوها دون الخراج وهو اختيار ابي بكر الاعمش لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلين اذا ظهر عدو يقصد الاسلام واما الزكوة والعشر فمصرفهما الفقراء وهم لا يصرفونها اليهم واذا صرفوها اليهم لا ينبغي بان يعيدوها وقيل اذا نوي بالدفع التصدق عليهم يسقط وهو المحكي عن الفقيه ابي جعفر قال الامام قاضي خان في الجامع الصغير وكذلك السلطان اذا صادر رجلا واخذ منه اموالا فنوي صاحب المال الزكوة عند الدفع سقطت الزكوة

باب زكوة الذهب والفضة والعروض

لما قدم ذكر زكوة السوائم لما ذكرنا فيها ذكر غيرها من اموال الزكوة نصاب الذهب عشرون مثقالا ونصاب الفضة مائتا درهم وفيهما ربع العشر لانه صلي الله عليه وسلم كتب الي معاذ رضي الله عنه ان خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال ثم في كل اربعة مثاقيل واربعين درهما بحسابه يعني لا شيء في الزيادة علي عشرين مثقالا حتي يبلغ اربعة مثاقيل في الذهب وكذلك لا شيء في الزيادة علي مائتي درهم حتي يبلغ اربعين في الفضة فاذا بلغ الزائد الي اربعة مثاقيل يكون فيها قيراطان ثم في كل اربعة مثاقيل كذلك واذا بلغ الزائد الي اربعين درهما يكون فيها درهم ثم في كل اربعين درهما درهم وهذا عند ابي حنيفة لقول النبي صلي الله عليه وسلم في حديث معاذ بن جبل لا تأخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة وقال النبي صلي الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور اموالكم من كل اربعين درهما درهم فقوله من كل اربعين درهما درهم خرج تفسيرا لقوله ربع عشور اموالكم كقولك تصدق بما في الكيس من الدراهم فان الدراهم تكون تفسيرا له حتي لا ينصرف الامر الي غيره فكذلك هاهنا يقتصر البيان علي الاربعين من الدراهم كانه قال هاتوا من كل اربعين درهما درهما ثم لا يجب كذلك ابتداء فثبت ان المراد به بعد المائتين الا يري انه لا يدخل تحته سوي الدرهم من الطعام وكذلك لا يدخل غير الاربعين من المقادير ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور الحرج لتعذر الوقوف وذلك لانه اذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم فعندهما يجب عليه خمسة دراهم وسبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم فيتعذر معرفة سبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم فحينئذ لا يقدر علي الاداء واذا لم يؤد في السنة الاولي للتعذر حتي حال حول آخر يجب عليه في السنة الثانية زكوة ما بقي من المال بعد الزكوة لان دين الزكوة مستحق وانه لم يؤد وذلك مائتا درهم ودرهم وثلثة وثلثون جزءا من اربعين جزءا من درهم وزكوة درهم وثلثة وثلثين جزءا من اربعين جزءا من درهم لا يعرف البتة فصح ما قلنا انه متعذر كذا في النهاية والعناية وقالا ما زاد بحسابه وان قل مثلا اذا زاد علي المائتين درهم يجب جزء من اربعين جزءا وان زاد درهمان ففيها جزءان وان زاد ثلثة فثلثة لقوله عليه السلام في حديث علي رضي الله عنه وما زاد علي المائتين فبحسابه ولان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والقليل نعمة فيستدعي الشكر كالكثير والمعتبر فيهما الوزن وجوبا واداء يعني المعتبر بعد بلوغ النصاب وزن الذهب والفضة اداء ووجوبا وعند محمد يعتبر الانفع للفقراء وعند زفر يعتبر القيمة حتي لو ادي عن خمسة دراهم جياد زيوفا جاز وكره عند الشيخين وعند زفر ومحمد لا يجوز ويؤدي الفضل ولو ادي اربعة جيدة قيمتها

خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عن اربعة عند الثلثة لانهما يعتبران القدر ومحمد يعتبر الانفع وعند زفر يجوز عن خمسة لانه يعتبر القيمة ولو كان له ابريق فضة وزنه مائتان وقيمته ثلثمائة فادي خمسة جاز عندهما لان العبرة للوزن خلافا لزفر ومحمد ولو كان وزنه مائة وخمسين وقيمته مائتين لا تجب اتفاقا لان ما ذكر من اعتبار الوزن والانفع والقيمة انما هو بعد بلوغ النصاب وهو ما بلغ النصاب لان وزنه مائة وخمسون والمعتبر في الدراهم وزن سبعة وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل يعني الدراهم المعتبرة في النصاب هو ان يكون بحيث يوزن عشرة منها بسبعة مثاقيل اعلم ان الدراهم كانت مختلفة في زمن عمر رضي الله عنه وكانت علي ثلثة اصناف صنف منها كل عشرة منها عشرة مثاقيل كل درهم مثقال وهو عشرون قيراطا وصنف منها كل عشرة ستة مثاقيل كل درهم ثلثة اخماس مثقال فيكون كل درهم اثني عشر قيراطا وصنف منها كل عشرة خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال فيكون كل درهم عشرة قراريط وكان المثقال نوعا واحدا وهو عشرون قيراطا وكان عمر رضي يطالب الناس في استيفاء الخراج باكبر الدراهم فشق عليهم ذلك فالتمسوا منه التخفيف فشاور عمر رضي مع اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم فاجتمع رأيهم علي ان يجمع عمر رضي من كل صنف عشرة دراهم فيصير الكل احدا وعشرين مثقالا فاذا اخذ ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل فيكون كل عشرة مثل وزن سبعة مثاقيل لان سبعة مثاقيل مائة واربعون قيراطا فكذا عشرة دراهم مائة واربعون قيراطا ومائتا درهم مثل مائة واربعين مثقالا ثم قدر الدرهم الواحد سبعة اعشار المثقال الواحد لان اربعة عشر قيراطا سبعة اعشار عشرين قيرا طا والمثقال الواحد مثل الدرهم الواحد ومثل ثلثة اسباعه ثم الدينار الواحد ستة دوانق وهو عشرون قيراطا وهو ستون حبة وهو اربعة وعشرون طسوجا وهو مائة وعشرون شعيرة وهو مائتان واربعون ارزة والارزة خردلتان من الخردل البري يقول الفقير هكذا استخرجته من النهاية والبيانية وفي خلاصة الفتاوي قيل يعتبر في كل بلدة وزن تلك البلدة وما غلب ذهبه وفضته فحكمه حكم الذهب والفضة الخالصين علي تقدير كونهما مغشوشين فيعتبر الوزن اذا غلب الذهب والفضة وما غلب غشه تعتبر قيمته ان تبلغ نصابا لا وزنه لان الدراهم والمثاقيل لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلت الضرورة الي اهدار القليل ولا ضرورة في الكثير ففصلنا بالغلبة بان تزيد علي النصف اذ المغلوب في مقابلة الغالب كالمعدوم فتجب في الزيوف والنبهرجة لان الغالب عليهما الفضة ولا تجب في الستوقة لان الغالب عليها الغش واختلف في المساوي يعني ان كان الغش والفضة او الذهب سواء ذكر ابو نصر رحمه الله انه تجب فيه الزكوة احتياطا وقيل لا يجب وقيل درهمان ونصف وتشترط نية التجارة فيه اي فيما غلب غشه كالعروض الا اذا كانت تخلص منها فضة او ذهب يبلغ نصابا فحينئذ يجب الزكوة ولا تشترط نية التجارة لانه لا تعتبر في عين الفضة والذهب القيمة ولا نية التجارة وتجب في تبرهما وهو ما كان غير مضروب من الذهب والفضة وحليهما علي فعول جمع حلي كثدي وثدي كذا في الصحاح وهي ما تتحلي به المرأة من الذهب والفضة وآنيتهما جمع اناء كاسورة جمع سوار

وقال الشافعي لا تجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل ومباح وكل ما كان كذلك لا زكوة فيه كثياب
البذلة والمهنة ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر
بخلاف الثياب فانه ليس فيها دليل النماء والابتذال فيها اصل لان فيه صرفها الي الحاجة الاصلية المتعلقة
بها وهي دفع الحر والبرد وايضا روي عبد الله عمرو بن العاص رضه ان رسول الله صلي الله عليه وسلم راي امرأتين
تطوفان بالبيت وعليهما سواران من ذهب فقال اتؤديان زكوتهما فقالتا لا فقال اتحبان ان يسوركما الله تع
بسوارين من نار فقالتا لا فقال ادّيا زكوتهما وفي حديث ام سلمة رضها انها كانت تلبس اوضاحا لها من ذهب
فقالت يا رسول الله اكنز هي فقال ان اديت عنها الزكوة فلا وقد قال الله تع والذين يكنزون الذهب والفضة
الآية علق الوجوب باسم الذهب والفضة وانه موجود في جميعها لان المراد بالكنز عدم اخراج الزكوة لحديث
جابر وابن عمر انهما قالا كل مال لم يؤد زكوته فهو كنز وان كان ظاهرا وما اديت زكوته فليس بكنز وان كان مدفونا
فيصير معني الآية والذين لا يؤدون زكوة الذهب والفضة فبشرهم بعذاب اليم وتجب الزكوة ايضا في عروض
تجارة بلغت قيمتها نصابا من احدهما اي الذهب والفضة والعروض جمع عرض بسكون الراء وفتح العين
متاع لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا كذا في الصحاح واما العرض بفتح الراء فمتاع الدنيا يتناول
جميع الاموال كذا في الدرر ثم ان وجوبها فيها بقوله عم فيها يقومها فيؤدي من كل مائتي درهم خمسة دراهم
ولانه معد للاستنماء باعداد العبد فاشبه المعد باعداد الشرع وهو النقدان قال صاحب العناية وتشترط
نية التجارة حالة الشراء اما اذا كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنيته لان مجرد النية لا يعمل
علي ما مر وقال مالك اذا باعها زكي بحول واحد وان مضي عليها في ملكه احوال وكذا الخلاف في الدين اذا قبضه
بعد احوال تقوم اي عروض التجارة بما هو انفع للفقراء احتياطا لحق الفقراء فانه لا بد من مراعاته يعني ان
كان التقويم بالدراهم انفع للفقراء قومها بها وان بالدنانير انفع قومها بها وقال صاحب العناية ان كان تقويمها
باحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا يتم فانه يقوم بما يتم بالاتفاق احتياطا لحق الفقراء وعن ابي يوسف انه
يقومها بما اشتري ان كان الثمن من النقود لانه ابلغ في معرفة المالية وان اشتراها بغير النقود قومها بالنقد
الغالب في المصر وعن محمد رحمه الله انه يقومها بالنقد الغالب علي كل حال اي سواء اشتراها بالنقود
او بغيرها لان التقويم في حق الله تعالي معتبر بالتقويم في حق العباد ومتي وقعت الحاجة الي تقويم المغصوب
والمستهلك يقوم بالنقد الغالب في البلد فكذا هذا وتضم قيمتها اي قيمة العروض اليهما اي الي النقدين ليتم
النصاب يعني اذا ملك مائة درهم او عشرة مثاقيل وملك عرضا قيمته مائة درهم او عشرة مثاقيل وجب عليه
الزكوة لان الكل للتجارة وان اختلفت جهة الاعداد اذ الثمنان للتجارة وضعا والعروض جعلا ويضم احدهما
الي الآخر بالقيمة وعندهما بالاجزاء اي بالقدر بان يكون لرجل ثلث نصاب فضة وثلثا نصاب ذهب مثلا وعلي هذا
اعتبار سائر الاجزاء كالنصف والربع وغيرهما وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان لواحد مائة وخمسون درهما

وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما فعلي قولهما يجب الزكوة في كل من النصابين بقدره لان مائة
وخمسين درهما ثلثة ارباع نصاب الفضة وخمسة دنانير ربع نصاب الذهب فبلغت نصابا وعلي قوله لا تجب لانهما
من حيث القيمة لم تبلغ نصابا وهما يقولان ان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتي لا تجب في مصوغ كالابريق مثلا
وزنه اقل من مائتين وقيمته فوقها وهو يقول ان الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم
بها ويضم مستفاد في اثناء الحول من جنس نصاب اليه اي الي النصاب في حوله وحكمه المستفاد علي ضربين
من جنس الاصل ومن خلاف جنسه والثاني لا يضم بالاتفاق كما اذا كان له ابل فاستفاد في اثناء الحول بقرا
او غنما وانما يستأنف له حول بداية والاول لا يخلو من ان يكون حاصلا بسبب الاصل كالاولاد والارباح او
بسبب مقصود في نفسه كالارث والهبة ونحوها فان كان الاول يضم بالاجماع وان كان الثاني مثل ان يكون
عند رجل مقدار ما يجب فيه الزكوة من سائمة فاستفاد من ذلك الجنس في خلال الحول بشري او هبة او ميراث
ضمها وزكي كلها عند تمام الحول عندنا وقال الشافعي يستأنف له حول جديد من حين ملكه فاذا تم الحول وجب فيه
الزكوة نصابا كان او لم يكن له انه اصل في حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الاصل وكل ما كان كذلك كان اصلا
في الوظيفة كالمستفاد من خلاف الجنس بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة للملك حتي ملكت بملك الاصل دون
سبب مقصود ولنا ان المجانسة هي العلة في ضم الاولاد والارباح لان عند المجانسة يتعسر المميز فيعسر اعتبار
الحول لكل مستفاد لان مراعاته فيه انما تمكن بعد ضبط كميته وكيفيته وزمان تجدده وفي ذلك حرج لا سيما اذا كان
النصاب دراهم واذا ثبت ان علة الضم في الاولاد والارباح المجانسة وهي موجودة في محل النزاع وجب القول
بثبوت الحكم فيه وقوله في حكمه اي في حكم المستفاد وهو وجوب الزكوة فالضمير راجع الي المستفاد ويجوز ان يرجع
الي الحول يعني يضم مستفاد اليه في حوله وحكم الحول وجوب الزكوة ايضا ونقصان النصاب في اثناء
الحول لا يضر ان كمل في طرفيه لان السبب هو النصاب ليصير المالك غنيا واهلا لوجوب الزكوة فيشترط في ابتداء
الحول لينعقد السبب ويشترط في آخره لانه زمان الوجوب وفيما بين ذلك لا حاجة اليه اذ قلما يبقي المال حولا علي حاله
لكن لا بد من بقاء شيء من النصاب ليضم المستفاد اليه لان هلاك الكل يبطل انعقاد الحول اذ لا يمكن اعتباره بلا مال
وقال زفر لا يلزم الزكوة الا ان يكون النصاب من اول الحول الي آخره كاملا لان حولان الحول علي المال شرط للوجوب
فلا جزء من الحول بمعني اوله وآخره وذكر النصاب مطلقا ليتناول كل ما يجب الزكوة فيه كالنقدين والعروض والسوائم
والمراد بالنقصان النقصان في الذات فان النقصان في الوصف بجعل السائمة علوفة يسقطها بالاتفاق لان
فوات الوصف وارد علي كل النصاب فكان كهلاك النصاب كله لفوات الحلية بفوات الوصف ولو عجل ذو نصاب
لسنين او لنصب صح قد عرف ان سبب وجوب الزكوة المال النامي والحولان شرط لوجوب الاداء وقد تقرر في
الاصول ان السبب اذا وجد صح الاداء وان لم يجب واذا وجد النصاب صح الاداء قبل الحولان فاذا كان له نصاب
واحد كمائتي درهم مثلا فادي لسنين جاز حتي اذا ملك في كل منها نصابا اجزأه ما ادي من قبل وكذا اذا كان له نصاب

٧ عمر رضي الله عنه

ولهذا فادّى لنصب جاز حتي اذا ملك النّصب في اثناء الحول فبعد ما تمّ الحول اجزاه ما ادّى من قبل ولا شيء في
مال الصّبي التّغلبيّ بنو تغلب قوم من نصارى العرب كانوا بقرب الرّوم فلمّا اراد ان يوظّف عليهم الجزية ابوا
وقالوا نحن من العرب نأنف من اداء الجزية فان وظّفت علينا الجزية لحقنا باعدائك من الرّوم فخاف عمر رضي الله
ان يلحقوا بالرّوم ويصيروا عونًا فشاور الصّحابة في ذلك وكان الّذي يسعي بينه وبينهم كردوس التّغلبيّ فقال
يا امير المؤمنين صالحهم فصالحهم علي اخذ ضعف ما يؤخذ من المسلمين من الصّدقات الواجبة ولم يتعرّض لهذا
الصّلح بعده عثمان رضي الله عنه وعليّ كرّم الله وجهه شاور الصّحابة في خلافته ايضًا في ذلك ثمّ اتّفق هو
معهم علي انّه ليس لاحدٍ ان ينقض هذا الصّلح فلزم اوّل الامّة وآخرهم وعلي المرأة منهم ما علي الرّجل هذا
ظاهر الرّواية وروي الحسن عن ابي حنيفة انّه لا يؤخذ من نسائهم ايضًا لانّه بدل الجزية ولا جزية علي النّساء
وجه ظاهر الرّواية انّه بدل الصّلح والرّجال والنّساء فيه سواءٌ لانّهم صالحوا علي ان يضعّف عليهم ما يؤخذ
من المسلمين والصّدقة تؤخذ من نساء المسلمين دون الصّبيان فكذا في حقّهم **باب العاشر**
الحق هذا الباب بكتاب الزكوة لمناسبة بينهما وهي انّ العشر المأخوذ من المسلم المارّ علي العاشر هو الزكوة
بعينها الّا انّ هذا العاشر كما ياخذ من المسلم ياخذ من الذّمّي والمستامن وليس المأخوذ منهما بزكوة فقدّم الزكوة
علي هذا الباب وعلي ما بعده لكونها عبادة محضة لا شائبة فيها للغير وتقدّم العبادات علي غيرها ثمّ العاشر مشتق
من عشرت القوم اعشرهم بالضّمّ اخذت عشر اموالهم فهو تسمية الشّيء باعتبار بعض احواله وهو اخذه
العشر من الحربيّ لا من المسلم والذّمّي لانّه ياخذ من المسلم ربع العشر ومن الذّمّي نصف العشر ومن الحربيّ العشر
ولكن في حقّ كلّ واحد منهم يدور اسم العشر وان كان نوع شيءٍ آخر فجاز اطلاق اسم العاشر عليه لذلك روي
انّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه اراد ان يستعمل انس بن مالك رضي الله عنه علي هذا العمل فقال له انس رض
استعملني علي المكس من عملك فقال له عمر رض الا ترضي ان اقلّدك ما قلّدنيه رسول الله صلّي الله عليه وسلّم والذي
من ذنب العشّار محمول علي من ياخذ مال النّاس ظلمًا كما هو في زماننا دون من ياخذ ما هو حقّ وهو الصّدقة
وفي الجوهريّ المكس الجباية والماكس العشّار وفي الحديث لا يدخل صاحب مكس الجنّة والمكس ايضًا ما ياخذه
العشّار انتهي وفي المغرب ما يقرب من ذلك هو من نصب علي الطّريق لياخذ صدقات التّجار وعورض بانّه
ياخذ من الكافر وليس [illegible] المأخوذ منه صدقة واجيب بانّ الاصل في نصبه اخذ الصّدقات لانّ فيه اعانة
المسلم علي اداء العبادة وما عداها تابع لا يحتاج الي تنصيصه بالذكر ياخذ من المسلم ربع العشر ومن الذّمّي نصفه
ومن الحربيّ تمامه قال صاحب العناية روي الشّيخ ابو الحسن القدوري في شرحه لمختصر الكرخيّ انّ عمر بن الخطّاب
نصب العشّار وقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذّمّي نصف العشر ومن الحربيّ العشر وكان هذا
بمحضر من الصّحابة من غير خلاف فكان اجماعًا والمعني الفقهيّ فيه ما قيل انّما يؤخذ من المسلم ربع العشر للحديث
المعروف وهو قوله صلّي الله عليه وسلّم هاتوا ربع عشر اموالكم من كلّ اربعين درهمًا درهم وانّما يثبت ولاية الاخذ

للعاشر

للعاشر لحاجته الي الحماية وحاجة الذّمّي الي الحماية اكثر لانّ طمع اللّصوص في اموال اهل الذّمّة اوفر فنأخذ منه
ضعف ما نأخذ من المسلم كما في صدقات بني تغلب ثمّ الحربيّ من الذّمّي بمنزلة الذّمّي من المسلم الا تري انّ
شهادة اهل الحرب علي اهل الذّمّة غير مقبولة كما لا تقبل شهادة الذّمّي علي المسلم وشهادة اهل الذّمّة علي
اهل الحرب ولهم مقبولة كشهادة المسلم علي الذّمّي ان بلغ ماله اي مال الحربيّ نصابًا ولم يعلم قدر ما ياخذون
منّا وان علم اخذ مثله لو كان ما اخذوا منّا بعضًا مثلًا ان كانوا ياخذون منّا ربع العشر او نصفه نأخذ بقدره
وان لم يبلغ ماله نصابًا لا يؤخذ منه شيءٌ فان مرّ حربيّ بخمسين درهمًا مثلًا لم يؤخذ منه شيءٌ لانّه لم يبلغ نصابًا الّا
ان يكونوا ياخذون منّا من مثلها لانّ الاخذ منهم بطريق المجازاة بخلاف المسلم والذّمّي لانّ المأخوذ من المسلم
زكوة ومن الذّمّي ضعفها اليه اشار عمر رض حين سئل لمّا بعث العشّار فقيل له فكم نأخذ ممّا يمرّ به الحربيّ فقال كم
ياخذون منّا قالوا العشر فقال خذوا منهم العشر ولسنا نعني بقولنا بطريق المجازاة انّ اخذنا بمقابلة اخذهم
اموالنا فانّ اخذهم اموالنا ظلم واخذنا حقّ ولكنّ المراد انّا اذا عاملناهم بمثلها بما يعاملوننا كان ذلك اقرب
الي مقصود الامان واتّصال التّجارات لكن ان اخذوا الكلّ لا ياخذه العاشر بل يترك قدر ما يبلغه مأمنه
لانّا مأمورون بتبليغه الي مأمنه لقوله تعالي ثمّ ابلغه مأمنه فلو اخذنا كلّه يلزمنا ان ندفع اليه نفقة الطّريق
حتّي يبلغ مأمنه فلا فائدة في اخذ الكلّ ثمّ الاعطاء وقال بعضهم نأخذ العشر ايضًا ولو اخذوا منّا الكلّ
وقال بعضهم نأخذ الكلّ لانّ ما يؤخذ منهم بطريق المجازاة فنجازيهم بمثل صنيعهم حتّي ينزجروا فيكون في
هذه الصّورة ثلث روايات وان كان لا ياخذون منّا شيئًا لا ياخذ العاشر منهم شيئًا ليتركوا الاخذ من
تجارنا ولانّا احقّ بمكارم الاخلاق فحصل من هذا كلّه انّ احوال الاخذ منهم لا تخلو عن الاوجه الاربعة
وهي القسمة العقليّة وذلك امّا ان نعلم ما ياخذون منّا او لا نعلم فان علمنا فلا يخلو من وجوه ثلثة امّا
ان ياخذوا الكلّ او لا ياخذوا اصلًا او ياخذوا البعض وكلّ ذلك مذكور في المتن ولا ياخذ العاشر من القليل
الّذي في يد الحربيّ وان اقرّ بانّ في بيته ما يكمّل النّصاب لانّ الواجب فيما في يده ويقبل قول من انكر تمام
الحول او الفراغ من الدّين قال صاحب الهداية يعني ان قال اصبت منذ اشهر او قال عليّ دين كان منكرًا
للوجوب والقول قول المنكر مع يمينه قال صاحب العناية وفيه بحث من وجهين احدهما انّ قوله منذ اشهر
لا يدلّ علي ما دون الحول والثّاني انّ الزكوة عبادة خالصة فكانت بمنزلة الصّوم والصّلوة فلا يشترط للتّصديق
فيهما التّحليف واجيب عن الاوّل بانّ الاشهر تقع علي العشرة فما دونها لكونها جمع قلّة والاصل في الكلام
الحقيقة وعن الثّاني بانّها وان كانت عبادة لكن تعلّق بها حقّ العاشر في الاخذ وحقّ الفقير في الانتفاع
به فالعاشر بعد ذلك يدّعي عليه معني لو اقرّ به لزمه فيستحلف لرجاء النّكول كما في سائر الدّعاوي بخلاف الصّوم
والصّلوة فانّه لم يتعلّق بهما حقّ العبد ولا يلزم حدّ القذف فانّه لا يستحلف فيه اذا انكر وان تعلّق به حقّ
العبد لانّ القضاء بالنّكول في الحدود متعذّر علي ما عرف او ادّعي المالك الاداء بنفسه الي الفقراء في المصر

في غير السوائم صدق ايضا مع يمينه لان الاداء كان مفوضًا اليه ما دام في المصر فاذا ادعي الاداء بنفسه قبل الاخذ
فقد ادعي ماله ذلك فكان منكرًا للوجوب فيصدق بيمينه واما اذا ادعي الاداء الي الفقير بنفسه من الاموال
الظاهرة او من الباطنة بعد الاخراج فانه لا يصدق ويضمن عندنا لان صدقات الاموال الظاهرة مطلقا
وصدقات الاموال الباطنة بعد الاخراج يأخذها العاشر فلو قبلنا قوله فيهما وكل احد لا يعجز عنه لادي الي
ان لا يؤخذ صدقة ابدا وقال الشافعي يصدق لانه كان اوصل الحق الي المستحق ثم قيل الزكوة هي الاولى
والثاني سياسة وقيل هي الثاني والاول ينقلب نفلا وهو الصحيح قال صاحب العناية وهذا الخلاف
مبني علي ان لاصحابنا طريقين في هذه المسئلة احدهما انه اذا كان صادقًا فيما قال يبرأ بينه وبين الله تع
والثاني انه لا يبرأ فمن اختار الطريق الاول قال الزكوة هو الاول والثاني سياسة مالية زجرًا الغير عن
الاقدام علي ما ليس اليه ومن اختار الثاني قال الزكوة هي الثاني والاول ينقلب نفلا كمن صلي يوم الجمعة
الظهر في منزله ثم سعي الي الجمعة فاداها او ادعي الاداء الي عاشر آخر ان وجد عاشر آخر يصدق مع يمينه
متعلق بجميع ما ذكر من قوله ويقبل قول من انكر تمام الحول الي هنا لانه ادعي في صورة ادعاء الاداء الي عاشر
آخر وضع الامانة في موضعها وانكر الوجوب فيصدق مع يمينه بخلاف ما اذا لم يكن عاشر آخر في تلك السنة
فلا يصدق لانه ظهر كذبه بيقين ولا يشترط اخراج البراءة اي العلامة وهي اسم لخط الابراء والجمع براآة
والبراوات عامي كذا في المغرب قال صاحب العناية ولم يشترط محمد اخراج البراءة في الجامع الصغير وشرط
في الاصل وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لانه ادعي ولصدق دعواه علامة فيجب ابرازها وجه الاول
وهو رواية الجامع الصغير ان الخط يشبه الخط فلا يمكن جعله حكما فلم يعتبر علامة قال في المبسوط والجامع
الصغير للامام التمرتاشي هو الصحيح ثم علي قول من يقول باشتراط العلامة هل يشترط معها اليمين قال
الامام التمرتاشي ان لم يحلف لم يصدق عند ابي حنيفة وصدق عندهما انتهي ما في العناية ثم اعلم ان الخلاف
في اشتراط اخراج البراءة انما هو في صورة واحدة من الصور المذكورة وهو ما اذا قال اديته الي عاشر آخر
وفي تلك السنة عاشر آخر ولا يتصور فيما اذا قال علي دين او اصبته منذ اشهر او اديتها الي الفقراء في المصر
تدبر ولا يقبل قوله في ادائه بنفسه خارج المصر ولا في السوائم ولو في المصر وشرحه قد تبين فلا نعيده وما
قبل من المسلم قبل من الذمي لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فيراعي تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف
يعني ان تضعيف الشيء انما يتحقق اذا كان المضعف علي اوصاف المضعف عليه والا لكان تبديلا لا تضعيفا
فلو قال علي دين او لم يحل عليه الحول او اديته الي عاشر آخر او هو ليس للتجارة او بضاعة عندي صدق
في ذلك كله اذا حلف كالمسلم الا في قوله اديت الي فقير فانه لا يصدق من الذمي لان فقراء اهل الذمة ليسوا
بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف الي مستحقه وهو مصالح المسلمين قال صاحب الدرر كذا قاله
الزيلعي ولا بد من هذا الاستثناء والمتون خالية عنه لا يقبل من الحربي جميع ذلك الا قوله لامته هي ام ولدي

فيقبل

فيقبل هذا منه او لغلام معه هذا ولدي فيقبل هذا ايضا منه وانما لم يصدق الحربي في شيء من الفصول لعدم
الفائدة في تصديقه لانه لو قال لم يتم الحول علي مالي ففي الاخذ منه لا يعتبر الحول لان اعتبار الحول لتمام الحماية
ليحصل النماء والحماية للحربي تتم بنفس الامان اذ لو لم يكن الامان صار سببًا مع امواله ولو قال علي دين
فالدين الذي في دار الحرب لا يطالب به في دارنا وان قال المال بضاعة فلا حرمة لصاحبها ولا امان وان قال
ليس للتجارة يكذبه الظاهر لانه لا يتكلف للنقل الي غير داره ما لم يكن لها وان قال اديتها الي عاشر آخر لم يلتفت
اليه لان المأخوذ منه اجرة الحماية وقد وجدت بنفس الامان كما مر آنفا فيعطي عاشر آخر للحماية يقول الفقير
هذا مشكل لانه لو لم يصدق يؤدي الي استيصال المال وذا لا يجوز وهذا المعني خلج في خاطري ثم وجدته
بعينه في شرح مجمع البحرين للفاضل الشهير بابن الملك وفي حاشية صدر الشريعة لمولانا الفاضل يعقوب
باشا وفي تسهيل صاحب جامع الفصولين لله درهم فقلت الحمد لله الذي وفق رأيي بآراء الفضلاء
قال صاحب التسهيل اقول ينبغي ان يلتفت اليه ما لم يمض اذ الحماية بالامان واثر الامان يبقي الي الحول
ان لم يعد حتي لا يؤخذ منه مرتين بلا عود فينبغي ان يصدق لكن الرواية انه لا يصدق ولو قال اديتها انا
كذبه اعتقاده غير ان اقراره بنسب من في يده وبامومية امه التي في يده صحيح لانه كونه حربيا لا ينافي
الاستيلاد والنسب كما يثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وبه يخرج من ان يكون مالا والاخذ
لا يكون الا من المال الممرور به وان قال هم مدبرون لم يلتفت اليه لان التدبير من الحربي لا يصح كذا في النهاية
نقلا عن الجامع للامام المحبوبي والامام التمرتاشي رحمهم الله ولو قال العبيد هؤلاء بني ومثلهم لا يولد
له يعتقون ويعشرون لانه اقرار بالعتق فيصدق في حقهم ولا يصدق في حق العشر ولو كان مثلهم
يولد له لا يعشرون لثبوت نسبهم منه باقراره كذا في ابن الملك نقلا عن المنتقي وان مر الحربي ثانيا قبل
مضي الحول بعد التعشير فان مر بعد عوده الي داره عشر ثانيا لانه رجع بامان جديد وذلك الاخذ بعده
فلا يفضي الي الاستيصال والا فلا يعشر ثانيا حتي يحول الحول لان الاخذ في كل مرة استيصال المال
وحق الاخذ لحفظه ولان حكم الامان الاول باق وبعد الحول يتجدد الامان لانه لا يمكن من المقام في دارنا الا
حولا والاخذ بعده لا يستاصل المال روي ان نصرانيا مر بفرس له علي عاشر عمر رض فعشره ثم مر به ثانيا
فهم ان يعشره فقال النصراني كلما مررت بك عشرتني اذا يذهب فرسي كله فترك الفرس عنده وذهب الي
عمر رض فلما دخل المدينة اتي المسجد فوضع يده علي عتبة الباب وقال يا امير المؤمنين انا الشيخ النصراني
فقال امير المؤمنين انا الشيخ الحنيفي فقص النصراني القصة فقال عمر رض اتاك الغوث ثم نكس رأسه
ورجع الي ما كان فيه فظن النصراني انه استخف بظلامته فرجع كالخائب فلما انتهي الي فرسه وجد كتاب
عمر رض قد سبقه انك ان اخذت العشر مرة فلا تأخذه مرة اخري فقال النصراني ان دينا يكون العدل فيه
بهذه الصفة لحقيق ان يكون حقا فاسلم ويعشر قيمة الخمر لا قيمة الخنزير وقال الشافعي لا يعشرها لانه

لاقيمة لهما وقال زفر يعشرهما لاستوائهما في المالية وعند ابي يوسف ان مرّ بهما معًا يعشرهما وان مرّ بكل واحد
منهما علي الانفراد عشّر الخمر دون الخنزير واذا مرّ الذمّي علي العاشر بخمر او خنزير بنية التجارة وبلغ القيمة
مائتي درهم ففيه اربعة اقوال قال الشافعي يمر علي اصله بانّه لا مالية ولا قيمة لواحد منهما حتّي لو اتلف المسلم
خمر الذمّي او خنزيره لم يضمن عنده وزفر سوّي بينهما في المالية فانّ المسلم اذا اتلف خنزير الذمّي ضمنه كما
لو اتلف خمره وابو يوسف اعتبر التبعيّة فجعل الخنزير تابعًا للخمر لانّ الخمر اقرب الي المالية من الخنزير بواسطة
التّخليل وقد يثبت الحكم تبعًا وان لم يثبت قصدًا فانّ بيع النّخل العالية لا يجوز مقصودًا ويجوز تبعًا للنخل
وهو نظير ما قاله ابو يوسف في وقف المنقول انّه لا يجوز الّا ان يكون تبعًا للعقار بان يقف القرية بما فيها
من آلات الزّراعة ووجه الفرق لعلمائنا انّ الّذي يأخذه الامام انّما يأخذه بسبب الحماية والحماية انّما تكون
بالولاية وليس علي مسلم ولاية حماية الخنزير علي اهل الذمّة بخلاف الخمر لما عرف انّ الاصل في الولاية
ولاية المرء علي نفسه ثمّ يتعدّي الي غيره عند وجود شرط التعدّي والمسلم يملك حماية الخمر علي نفسه للتخلّل
او تخلّل بنفسها فيملك ذلك علي غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه يعني لو اسلم نصرانيّ وله خنازير
يجب تسييبها فكذا لا يحميه علي غيره وفي هذا المحل استشكال من وجوه ذكرت في العناية والنّهاية وسائر
شروح الهداية ان شئت فاطلبها منها ولا يعشر مال ترك في المصر لانّ حقّ الاخذ انّما يثبت بالمال المرور به
عليه لحاجته الي حمايته وما في بيته لم يدخل في حمايته فلو مرّ علي العاشر باقلّ من مائتي درهم واخبره انّ له في منزله
ما يبلغه نصابا وقد حال عليه الحول لا يأخذ شيئًا لانّ المرور به لم يبلغ نصابا وما في بيته لم يدخل تحت حمايته فلا
يأخذ منه شيئًا ولا يعشر مال بضاعة لانّه غير مأذون باداء زكوته بل هو مأذون بالتّجارة فقط ولو اخذ كان
المأخوذ غير الزكوة وليس للعاشر ولاية اخذ شيء آخر سوي الزكوة ولانّ الملك والمالك معتبران في الزكوة ولا
يعشر مال مضاربة لانّ المضارب ليس بمالك ولا نائب عنه في اداء الزكوة وانّما هو نائب في التّجارة لا غير
والنّائب يقتصر ولايته علي ما فوّض اليه فكان بمنزلة المستبضع وكان ابو حنيفة يقول اوّلا يعشرها لقوة
حقّ المضارب لانّه بمنزلة المالك ثمّ رجع وقال لا يعشّرها وهو قولهما الّا ان يكون في المال ربح يبلغ نصيب
المضارب منه نصابا فيؤخذ منه لانّه مالك له قال صاحب الاصلاح قال في التّحفة هذا في حقّ المسلم والذمّي
دون الحربيّ فلو قال الحربيّ هذا المال بضاعة او مضاربة لا يقبل قوله ويعشر ولا يعشر كسب مأذون قال
صاحب الهداية ولو مرّ عبد مأذون بمائتي درهم وليس عليه دين عشره وقال ابو يوسف لا ادري انّ ابا ح
رحمه الله رجع عن هذا ام لا وقياس قوله الثّاني في المضاربة انّه لا يعشره وهو قولهما لانّ الملك فيما في يده
للمولي وله التصرّف فقط فصار كالمضارب فيكون رجوعه في المضاربة رجوعًا منه في العبد وقيل في الفرق
بينهما اي بين المضارب والعبد المأذون انّ العبد يتصرّف لنفسه حتّي لا يرجع بالعهدة علي المولي بل يباع
هو فيها وما زاد فيطالب به بعد العتق فكان هو المحتاج الي الحماية والمضارب يتصرّف بحكم النّيابة حتّي يرجع

بالعهدة علي ربّ المال فكان ربّ المال هو المحتاج الي الحماية فلا يكون الرّجوع في المضارب رجوعًا منه في العبد
انتهي الّا ان كان لا دين عليه اي علي المأذون ومعه مولاه فانّه يأخذ منه لانّ الملك له وان كان عليه دين
يحيط بماله فلا يأخذ لانعدام ملك المولي علي اصل ابي حنيفة والشّغل علي اصلهما وحاصله انّه لا يؤخذ منه
علي تقدير كونه مديونًا عنده لانّ المولي لا يملك ما في يده علي اصله وعندهما لا يؤخذ ايضًا وان كان يملك ما
في يده علي تقدير كونه مديونًا لكون كسب العبد مشغولًا بالدّين علي اصلهما ومن مرّ بالخوارج فعشروه
عشر ثانيًا لانّ التّقصير من قبله حيث مرّ علي عاشر الخوارج مع علمه انّ عاشر الخوارج يأخذ العشر ممّا
في يده من المال ولا كذلك اذا غلب الخوارج علي بلدة فاخذوا عشور اهلها حيث لا يثنّي عليهم لانّ التقصير
ثمّ جاء من قبل الامام ولو مرّ صبيّ من اهل الحرب بمال ان كانوا يأخذون من صبياننا نأخذ منه والّا فلا
والله اعلم

باب الرّكاز

اخّره عن باب العاشر لمعنيين احدهما انّ اخذ العاشر العشر اكثر وجودًا
من المعادن التي توجد فيؤخذ منها الخمس والشّيء الّذي هو كثير الوجود وقوعًا كان احوج الي البيان
والثّاني انّ العشر اقلّ ذاتًا والخمس اكثر فكان فيه الانتقال من ذكر القليل الي ذكر الكثير ثمّ المال الكائن في
الارض له اسام ثلثة الكنز والمعدن والرّكاز والكنز اسم لما دفنه بنو آدم والمعدن اسم لما خلقه الله تعالي
في الارض يوم خلقت الارض قال المولي سعدي افندي خلقه يوم خلقت الارض غير معلوم فالاولي ترك
هذه الزّيادة والرّكاز اسم لهما جميعًا والكنز مأخوذ من كنز المال كنزًا جمعه والمعدن من عدن بالمكان اقام
والرّكاز من ركز الرّمح اي غرزه وعلي هذا جاز اطلاقه عليهما جميعًا لانّ كلّ واحد منهما مركوز في الارض اي
مثبت وان اختلف الرّاكز وعلي كلّ واحد منهما بانفراده يقول الفقير ولاطلاقه عليهما لقّب المصنّف الباب
بباب الرّكاز وصاحب الهداية قال باب المعادن والرّكاز فلزمه ما لزمه ثمّ تكلّف شرّاحه في توجيهه
ولقد احسن المصنّف الله درّه مسلم او ذمّي وجد معدن ذهب او فضّة او حديد او رصاص او نحاس في ارض
عشر او خراج اخذ منه خمسه والباقي له اي للواجد وانّما قيّد بارض عشر او خراج احترازًا عمّا وجد المعدن في
الدّار فانّه سيأتي حكمه وان وجد في المفازة التي لا مالك لها ففيه الخمس عندنا ايضًا وقال الشافعيّ لا شيء عليه
لانّه مباح سبقت يده اليه كالصّيد ولنا قوله صلّي الله عليه وسلّم وفي الرّكاز الخمس وهو من الرّكز فانطلق علي
المعدن ولانّها كانت في ايدي الكفرة وحوتها ايدينا غلبة فكانت غنيمة وفي الغنائم الخمس بخلاف الصّيد
لانّه لم يكن في يد احد فان قيل لو كان غنيمة لكان الخمس لليتامي والمساكين وابن السّبيل واربعة اخماسه
للغانمين وليس كذلك اجيب بانّ للغانمين يدًا حكميّة لثبوتها علي الظّاهر وامّا الحقيقيّة فللواجد فاعتبرنا
الحكميّة في حقّ الخمس والحقيقيّة في حقّ اربعة الاخماس حتّي كان للواجد وتحقيقه انّ الغانمين انّما يستحقّون
اربعة الاخماس اذا حوت ايديهم حقيقة وحكمًا وههنا ايديهم حكميّة لانّه لمّا ثبت ايديهم علي ظاهر الارض حقيقة
ثبت علي باطنها حكمًا وامّا اليد الحقيقيّة فللواجد وكان ما في باطنها غنيمة حكمًا لا حقيقة فاعتبرنا الحكميّة

[margin: ستقی بقوله لا يؤخذ منه]
[margin: أي الكامن تحت]

في حق الخمس والحقيقية في اربعة الاخماس حتي كان للواجد مسلما او ذميا حرا او عبدا صبيا او بالغا رجلا او امراة كذا في العناية ان لم تكن الارض مملوكة والا فلمالكها يعني ان كانت الارض مملوكة فالباقي بعد الخمس لمالك الارض وما وجده اي معدن وجده الحربي فكله فيء لان الذمي يجوز ان يرضخ له من الغنيمة فكذا فيما له حكم الغنيمة ولا كذلك الحربي وان وجده في داره لا يخمس بل كله للواجد لانه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها واعترض بانه لو كان من اجزائها لجاز التيمم به ولم يجز بالاجماع واجيب بان التيمم بما هو من جنسها لا من اجزائها خلقة وهذا ليس من جنسها قال المولى سعدي افندي كيف يقال اذا ورد النقض على قوله لان الجزء لا يخالف الجملة خلافا لهما لاطلاق قوله صلى الله عليه وسلم وفي الركاز الخمس من غير فصل بين الدار والارض وفي ارضه روايتان في رواية الاصل لا شيء فيها كما في الدار وفي رواية الجامع الصغير فيه الخمس ووجه الفرق على احدى الروايتين ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولهذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة وان وجد كنزا فيه علامة الاسلام كالمكتوب عليها كلمة الشهادة او اسم ملك من ملوك المسلمين فهو كاللقطة يعرفها حيث وجدها مدة يتوهم ان صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته على ما يجيء في بابها وما فيه علامة الكفر كالمنقوش عليها الصنم او الصليب او اسم ملك من ملوك الكفرة خمس على كل حال اي سواء كان الموجود ذهبا او فضة او رصاصا او غيرها وسواء كان الواجد صغيرا او بالغا حرا او عبدا مسلما او ذميا الا اذا كان حربيا مستأمنا كذا في العناية وباقيه اي للواجد ان كانت ارضه اي الارض التي وجد فيها الكنز غير مملوكة وان كانت مملوكة فكذلك عند ابي يوسف اي يخمس وباقيه للواجد لانه من دفن الكفار ولم يصل ايدي الغانمين اليه بالاحراز فصار من اخرجه اول محرز له فكان احق به كما اذا وجده في غير المملوكة وعندهما باقيه بعد الخمس لمن ملكها اول الفتح ان علم او لورثته لانه سبقت يده اليه وهي يد الخصوص فيملك بها ما في الباطن يعني ان يد من ملكها اول الفتح وان كانت يد احكمية كيد الغانمين الا ان يده يد خصوص ويد الغانمين يد عموم فيملك بها ما في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها درة يملك الدرة ثم بالبيع لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها كما لو باع السمكة لم يدخل الدرة في البيع فكذا هنا بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري والا اي وان لم يعلم من ملكها اول الفتح فلاقصى مالك يعرف لها في الاسلام او لورثته وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وقال ابو اليسر يوضع في بيت المال وما اشتبه ضربه يجعل كافريا في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد بفتح هذه البلاد فالظاهر انه لم يبق شيء مما وضعه اهل الحرب والبناء على الظاهر واجب حتى يقوم دليل ومن دخل دار الحرب بامان فوجد في صحرائها اي صحراء دار الحرب ركازا سواء كان معدنا او كنزا فكله له اي للواجد ان لم تكن مملوكة لاحد كالمفازة لانه ليس في يد احد على الخصوص فلا يكون غدرا ولا شيء فيه لانه بمنزلة متلصص غير مجاهر

ولم يأخذه

ولم يأخذه قهرا او غلبة وان وجده في دار منها رده على مالكها تحرزا عن الغدر لان ما في الدار في يد صاحبها خصوصا والغدر حرام لقوله صلى الله عليه وسلم في العهود وفاء لا غدر يقول الفقير بقي قسم واحد وهو ما اذا وجد في ارض مملوكة في دار الحرب ولم يتعرض له المصنف لكون حكمها حكم الدار في الرد على مالكها قال صاحب الدرر وان وجده مستأمن في ارض مملوكة لاهل الحرب رده الى مالكها حذرا عن الغدر والخيانة ولو لم يرده واخرجه منها الى دار الاسلام ملكه ملكا غير طيب كالمملوك بشراء فاسد ولو وجده غير المستأمن لم يرده ولا يخمس لانه اخذ متلصصا انتهى تتمة اعلم ان مسائل هذا الباب على خمسة عشر وجها لان الذهب او الفضة الذي يوجد لا يخلو اما ان يكون معدنا او كنزا وكل ذلك لا يخلو اما ان يوجد في حيز دار الاسلام او حيز دار الحرب وكل ذلك لا يخلو عن ثلثة اوجه اما ان يوجد في مفازة لا مالك لها او في ارض مملوكة او دار والموجود كنزا لا يخلو عن ثلثة اوجه ايضا اما ان يكون على ضرب اهل الاسلام او على ضرب اهل الجاهلية او اشتبه الحال عليه وجميعها خمسة عشر وحكم الكل علم في المتن كذا في النهاية والعناية يقول الفقير كان المناسب ان يقول اولا والموجود معدنا لا يخلو آه بدل قوله وكل ذلك لا يخلو تدبر وان وجد ركاز متاعهم في ارض منها اي من دار الحرب غير مملوكة خمس وباقيه له قال صاحب الدرر وجد متاعهم في ارضنا غير مملوكة خمس وباقيه للواجد ثم قال في الوقاية وان وجد ركاز متاعهم في ارض منها لم تملك خمس وباقيه للواجد الظاهر ان مراده نقل مسئلة ذكرت في الهداية في آخر الباب بقوله متاع وجد ركازا فهو للذي وجده وفيه الخمس الى آخره لكن عبارته لا تساعد ذلك لان الظاهر ان لفظ وجد على صيغة المبني للفاعل وضميره راجع الى المستأمن بدليل السياق والسباق وضمير منها راجع الى دار الحرب فالمعنى ان وجد المستأمن ركاز متاعهم في ارض من دار الحرب غير مملوكة خمس وباقيه للواجد وهذا مع كونه غير مطابق لعبارة الهداية غير صحيح في نفسه اما الاول فظاهر واما الثاني فلما صرح به شراح الهداية وغيرهم ان الخمس انما يجب فيما يكون في معنى الغنيمة وهو فيما كان في يد اهل الحرب ووقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب والمذكور في الوقاية ليس كذلك لان المستأمن كالمتلصص والارض من دار الحرب لم تقع في ايدي المسلمين فالصواب ان يقطع وجد عما قبله ويقرأ على البناء للمفعول ويترك لفظ منها ويضاف الارض الى المسلمين ليكون المراد بها ارضا كانت من دار الحرب فوقعت في ايدي المسلمين ولهذا غيرت العبارة الى ما ترى انتهى ما في الدرر يقول الفقير والعجب ان المص ايضا لم يتفطن لما ذكره صاحب الدرر وسلك مسلك صاحب الوقاية لكن يمكن حمل عبارة الوقاية والمصنف الى ما ذكره بتكلف وهو ان يقرأ وجد مبنيا للمفعول ويقدر بعد قوله في ارض منها قولنا وقعت في ايدي المسلمين على انه صفة لقوله في ارض فيصح ويؤل الى ما ذكره صاحب الدرر تدبر ولا خمس في فيروزج وزبرجد وجد في جبل قالوا المستخرج من المعدن انواع ثلثة جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر وجامد لا يذوب ومائع لا يتجمد كالماء والقير والنفط فنحو الفيروزج هو النوع الثاني من المستخرج

يشكل بيوجد منه

من المعدن وكذلك الجص والكحل والزرنيخ والياقوت والزبرجد وغيرها مما هو جامد لا يذوب وقيد بقوله وجد في جبل احترازا عما يوجد منه ومما ذكره بعده من الزيبق واللؤلؤ في خزائن الكفار فاصيب قهرا فان فيه الخمس اتفاقا ووجه عدم الخمس في مثلها انه حجر وقد قال صلى الله عليه وسلم لا خمس في الحجر ولهذا يصح التيمم عليه لانه من اجزاء الارض بخلاف الذهب والحديد لانهما غير الارض وكذا لا خمس في الياقوت والزمرد لانهما حجران ايضا ويخمس زئبق قيل هو فارسي معرب عرب بالهمزة ومنهم من يقول بكسر الباء بعد الهمزة والمراد به ما يصاب في معدنه لما ذكرنا آنفا حكي عن ابي يوسف ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول اولا لا شيء فيه وكنت اقول فيه الخمس فلم ازل اناظره واقول انه كالرصاص حتى قال فيه الخمس ثم رأيت ان لا شيء فيه فصار الحاصل انه على قول ابي حنيفة الآخر وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد فيه الخمس وعلى قول ابي يوسف الآخر وهو قول ابي حنيفة الاول لا شيء فيه لانه بمنزلة القير والنفط يعني هو من جملة المياه ولا خمس في الماء وقالا انه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فانها لا تنطبع ما لم يخالطها شيء آخر وهذا هو النوع الثالث من المستخرج من المعدن لا يخمس لؤلؤ وعنبر وهو روث دابة بحرية او نبع عين فيه او حشيش فيه لان قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون المأخوذ منه غنيمة ومعناه ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي الكفرة وقد وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب واللؤلؤ والعنبر ليسا كذلك لانهما لم يكونا في يد احد لان قهر الماء يمنع قهر غيره وعن هذا قالوا لو وجد الذهب والفضة في قعر البحر لم يجب شيء وعند ابي يوسف بالعكس اي لا يخمس زيبق ويخمس لؤلؤ وعنبر قال صاحب الهداية وقال ابو يوسف في اللؤلؤ والعنبر وفي كل حلية تخرج من البحر خمس لان عمر رضي الله عنه اخذ الخمس من العنبر قال صاحب العناية روي ان يعلى بن امية كتب الى عمر بن الخطاب رضه فسأله عن عنبرة وجدت على الساحل فكتب اليه في جوابه انه مال الله يؤتيه من يشاء وفيه الخمس قال صاحب النهاية هذا الذي ذكره يصلح حجة في العنبر لا في اللؤلؤ ولم يذكر صاحب الهداية حجة في اللؤلؤ وذكر في الفوائد الظهيرية ان السؤال عن عمر رضه كان عنهما جميعا فانه سئل عن العنبر واللؤلؤ يستخرجان من البحر قال فيهما الخمس واقول الذي يظهر من كلام صاحب الهداية انه اراد به الاستدلال على اللؤلؤ بالدلالة لانه قال وفي كل حلية تخرج من البحر واستدل على المجموع بالعنبر لانه يخرج من البحر وفيه الخمس فكذا كل ما يستخرج من البحر دفعا للتحكم انتهى ما في العناية **باب زكوة الخارج** قال صاحب النهاية المراد من الزكوة ههنا العشر فلما سمي آخذ الزكوة بالعاشر فيما تقدم سمي العشر هنا بالزكوة مجازا وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله تسمية الزكوة هنا خرجت على قولهما لانهما يشترطان النصاب والبقاء فكان هو نوع زكوة ثم الحاق العشر بالزكوة وتأخيره عنها فلان الله تعالى قرنهما في الكتاب واخر العشر عنها في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض قيل المراد بالمكسوب مال التجارة ففيه

٢ انه صح

بيان

بيان زكوة التجارة والمراد من قوله تعالى ومما اخرجنا لكم من الارض العشر ولانهما من الوظائف المالية وان وجوبهما بالقدرة الميسرة واما وجه التأخير بعد ما ثبت في الكتاب كذلك ان العشر مؤنة فيها معنى القربة والقربة فيها تابعة والزكوة قربة محضة وهي من اركان الدين فتقدم العبادات التي الصق على غيرها ثابت في سائر المواضع وكذا هنا والاصل في وجوب العشر ايضا قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيها العشر والكلام في هذا الباب في خمسة مواضع احدها ان العشر واجب وقال بعض الناس منسوخ لقول علي رضه نسخت الزكوة كل صدقة قبلها ولنا الاحاديث المشهورة من جملتها ما سقته السماء ففيه العشر والثاني ان النصاب هل يشترط اولا والثالث هل يشترط البقاء ام لا والرابع هل يجب العشر فيما لا يدخل تحت الوسق فعندنا يجب خلافا للشافعي والخامس ان ما يوجد في الجبال التي لا يملكها احد من الثمار هل يجب فيه العشر ام لا كذا ذكر من النهاية فيما سقته السماء اي المطر او سقي سيحا السيح الماء الجاري قال صاحب القاموس ساح الماء سيحا اذا جرى على وجه الارض والسيح الماء الجاري الظاهر وفي الجوهري كذلك قال صاحب النهاية وانتصاب سيحا على انه مفعول ثان كقوله تعالى وسقوا ماء حميما انتهى والمفهوم من كتب اللغة ان لفظ سقى تارة يتعدى الى مفعول واحد كقولهم سقى الله ثراه وتارة الى مفعولين كقولهم سقاه الله الغيث وصرح شارح الديباجة بتعديه الى المفعولين في شرح قول صاحب المصباح سقى الله ثراه قال شارح التحفة وانتصاب سيحا بنزع الخافض اي سقي بسيح يقول الفقير ولم يسند سقي الى سيح كما اسند سقته الى السماء اشارة الى ان السماء يسقيه بلا فاعل من صاحبه والسيح لا يسقيه الا بمباشرة من صاحبه فكان السيح كالغرب والدالية وبعضهم اسنده وقال سقاه سيح كصاحب الوقاية وغيره فكانه تجوز تدبر او ما اخذ من ثمر جبل العشر قل او كثر بلا شرط نصاب وبقاء وعندهما انما يجب العشر فيما يبقى سنة اذا بلغ خمسة اوسق يعني شرطا النصاب والبقاء له في الاول قوله عم ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل ولهما فيه ايضا قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولانه صدقة فيشترط النصاب فيه لتحقق الغناء ولهما في الثاني قوله عم ليس في الخضراوات صدقة وله فيه ايضا ما روينا آنفا لانه لا فصل فيه بين ان يكون باقيا او لا ولان الارض قد تستنمى بما لا يبقى فوق الاستنماء بالحنطة والشعير لان نفع هذه الاشياء اعظم الا ترى ان عمر وضع الخراج على الكروم اكثر مما وضع على المزارع لما ان نفعها ابلغ من نفع المزارع والسبب هي الارض النامية ولهذا يجب فيها الخراج كذا قاله صاحب الهداية وقال المولى الفاضل سعدي افندي فيه بحث لان الخراج يكفي في وجوبه النماء التقديري ولا يلزم حقيقة النماء بخلاف العشر فلا يقاس على الخراج وفيما يوجد في الجبال من الثمار خلاف ابي يوسف فانه قال لا يجب فيه العشر لان السبب الارض النامية ولم يوجد قلنا المقصود بالسبب الخارج وهو حاصل فصار كما لو حصل في ملكه كذا في الكافي والحاصل انه لا اعتبار في عدم وجوب العشر بكون الارض غير مملوكة له لان العشر يجب على المستعير اذا زرع وان لم يكن الارض مملوكة له لما ان

الخارج سلم له من غير عوض فكذا هذا وحدّ البقاء ان يبقي سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة فلذلك يجب العشر
في الحنطة والشعير والذرة وغيرها من الحبوب لانها باقية تبقي سنة من غير معالجة ولا يجب في الخوخ والتفاح والكمثري
والسفرجل لانها لا تبقي سنة الا بمعالجة كثيرة ويجب في الزعفران والورس لانهما يبقيان وكذلك في التمر والزبيب
لانهما باقيان ايضًا من غير معالجة كثيرة والوسق ستون صاعًا بصاع رسول الله صلي الله عليه وسلم فخمسة اوسق
الف ومائتا منّ لان كل صاع اربعة امناء وقال شمس الائمة الحلواني هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة
الوسق ثلثمائة منّ وما لا يوسق كالزعفران والقطن فاذا بلغت قيمته اي قيمة ما لا يوسق خمسة اوسق من ادني
ما يوسق يجب العشر عند ابي يوسف كالذرة في زماننا لانه لا يمكن التقدير الشرعي وهو الوسق فيما لا يوسق
فاعتبرت قيمته كما في عروض التجارة وعند محمد يجب العشر فيما لا يوسق اذا بلغ خمسة امثال من اعلي ما يقدر به
نوعه لان التقدير بالوسق فيما يوسق كان باعتبار انه اعلي ما يقدر به نوعه لانه يقدر اولا بالصاع ثم بالكيل
ثم بالوسق فكان الوسق اقصي ما يقدر من معياره فاعتبر في القطن خمسة احمال يعني اذا بلغ القطن خمسة
احمال يجب فيه العشر لان اعلي ما يقدر به القطن الحمل لانه يقدر اولا بالاساتير ثم بالامناء ثم بالاحمال وفي
الزعفران خمسة امناء يعني اذا بلغ خمسة امناء يجب فيه العشر لان اعلي ما يقدر به الزعفران المنّ لانه يقدر
اولا بالسنجات ثم بالاساتير ثم بالامناء ولا شيء في حطب وقصب فارسي وحشيش لانها لا تستنبت
في الجنان عادة بل ينفي عنها لانها اذا غلبت علي الارض فسدت فلا يحصل بها النماء وسبب وجوب العشر
الارض النامية بالخارج حتي لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتًا للحشيش واراد الاستنماء بقطع ذلك
وبيعه كان فيها العشر وقيد بالفارسي لان قصب الذريرة وقصب السكر فيهما العشر لانه يقصد بهما
استغلال الارض قالوا القصب انواع ثلثة الاول القصب الفارسي الذي يتخذ منه الاقلام والثاني
قصب الذريرة وهو نوع من القصب وسحوقه عطر يؤتي به من الهند واجوده الياقوتي اللون المتقارب
العقد وانبوبه محشو من شيء ابيض مثل نسج العنكبوت وفي مضغه حرافة وقبض من افضل الادوية يحرق
في النار مع دهن الورد وخل وينفع من اورام المعدة والكبد مع العسل ومن الاستسقاء ضمادًا وانما سمي
بقصب الذريرة لانها تحمل ذرة ذرة ويلقي في الدواء والثالث قصب السكر وما لا يجب فيه العشر من
هذه الاقسام الثلثة القصب الفارسي واما الآخران ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الارض
وقال صاحب النهاية وقصب السكر ان كان يخرج منه العسل يجب فيه العشر وان كان لا يخرج منه العسل
كالقصب الفارسي لا يجب فيه العشر قيل انما لا يخرج منه العسل اذا يبس وتبن وسعف وهو ورق النخل
الذي يتخذ منه المراوح انما لا يجب فيها العشر لان المقصود من التبن الحب ومن السعف التمر دونها فلا
يقصد بها استغلال الارض ويجب في الكتان وبذره لان كل واحد منهما مقصود الانبات ويجب في البطيخ
دون بذره لان بذره ليس مقصودًا بالذات ولو كان في دار رجل شجرة مثمرة لا عشر فيها لان بقعة داره ليست

عشرية

عشرية وفيما سقي بغرب وهو الدلو العظيم او دالية وهي المنجنون تديرها البقرة فاذا ادارها الماء فهي ناعورة
وذكر في المغرب ان الدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز في راسه مغرفة كبيرة يستقي بها او سانية
وهي الناقة التي يستقي عليها نصف العشر علي القولين يعني بلا اشتراط نصاب وبقاء عنده خلافا لهما لان
المؤنة تكثر فيه وتقل فيما سقي بالسماء او سيحًا وقال صاحب النهاية والعناية قال شمس الائمة السرخسي
علله بعض مشايخنا بقلة المؤنة فيما سقته السماء وبكثرتها فيما سقي بغرب او دالية وهذا ليس بقوي فان
الشرع اوجب الخمس في الغنائم والمؤنة فيها اكثر منها في الزراعة ولكن هذا تقدير شرعي فنتبعه ونعتقد
فيه المصلحة وان لم نقف عليها قبل رفع مؤن الزرع كاجرة العمال ونفقة البقر وكري الانهار راجع الي لفظ
ذكرها الاطلاق قوله صلي الله عليه وسلم فيما سقته السماء العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر ولانه
عليه السلام حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة لانه قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب
ففيه نصف العشر فاذا كان كذلك لم يكن لرفعها معني لان رفعها يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليه وهو
باطل يقول الفقير هذا العبد ان يظن في بادي النظر انه قيد لما فيه نصف العشر فقط الا انه في الحقيقة قيد لما فيه
العشر ولما فيه نصف العشر جميعًا ومن الناس من قال يجب النظر الي قدر قيم المؤن من الخارج فيسلم ذلك القدر اليه
بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤن بمنزلة السالم له بعوض كانه اشتراه الا تري ان من زرع في ارض مغصوبة
سلم له من الخارج بقدر ما غرم من نقصان الارض خطاب له كانه اشتراه وفي العسل العشر قل او كثر عند ابي
حنيفة لانه لا يعتبر النصاب في مثله اذا اخذ من جبل او ارض عشرية واما اذا اخذ من ارض خراجية فلا شيء
فيه لا العشر ولا الخراج وقال الشافعي لا يجب في العسل شيء لانه متولد من الحيوان فاشبه الابريسم الذي
هو من دود القز وذلك لان العسل يحصل من طائر كفراخ الحمام وليس بخارج من الارض والعشر انما يجب فيما
يخرجه الارض ولنا ما روي ابو سلمة عن ابي هريرة ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كتب الي اهل اليمن ان في

العسل

العسل العشر ولان النحل يتناول ازهار الشجر وثمارها قال الله تعالي ثم كلي من كل الثمرات وفيها العشر اذا كانتا في
الارض العشرية فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز فانه يتناول الاوراق فقط ولا عشر فيها وعند محمد اذا
بلغ خمسة افراق يجب العشر والفرق ستة وثلثون رطلا لانه اقصي ما يقدر به ذكر الامام المطرزي في المغرب الفرق
بفتحتين اناء يأخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلثة اصوع قال الازهري والمحدثون بالسكون وكلام العرب علي التحريك
ثلث وفي نوادر هشام عن محمد الفرق ستة وثلثون رطلا ولم اجد هذا فيما عندي من اصول اللغة انتهي قال
صاحب النهاية وذكر في شرح الطحاوي كل فرق ستة وثلثون رطلا وفي الصحاح الفرق مكيال معروف بالمدينة
وهو ستة عشر رطلا وعند ابي يوسف اذا بلغ عشر قرب كل قربة خمسون منًّا لحديث بني شبابة وقيل بني
سيارة كانوا يؤدون الي رسول الله صلي الله عليه وسلم كذلك وهو ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان
بني شبابة قوم بالطائف من خثعم كانوا يتخذون النحل حتي نسب اليهم العسل فقيل عسل شبابي وقيل

سيارتي وكانوا يؤدون الي رسول الله صلي الله عليه وسلم من كل عشر قرب قربة فلما كان زمن عمر رضي الله عنه استعمل
علي تلك الناحية سفيان بن عبد الله الثقفي فابوا ان يؤدوا اليه منها شيئا فكتب سفيان الي عمر رض فكتب
اليه عمر رض انما النحل ذباب غيث يسوقه الله تع الي من يشاء فان ادوا اليك ما كانوا يؤدونه الي رسول الله
صلي الله عليه وسلم فاحمهم والا فخل بينهم وبين الناس فدفعوا اليه العشر وعن ابي يوسف انه يعتبر قيمة
خمسة اوسق من ادني ما يوسق فيكون في العسل خمس روايات الاولي يجب فيه العشر قل او كثر اذا اخذ من
جبل او ارض عشرية والثانية اذا بلغ خمسة افراق يجب العشر وبه اخذ محمد والثالثة اذا بلغ عشر قرب
يجب العشر وبه اخذ ابو يوسف والرابعة اعتبار قيمته خمسة اوسق من ادني ما يوسق وهو رواية عن ابي يو
والخامسة اذا بلغ خمسة امناء يجب العشر وهو رواية عن ابي يوسف ايضا كذا في الهداية ويؤخذ عشران
من ارض عشرية لتغلبي عرف ذلك باجماع الصحابة رضي الله عنهم وعند محمد عشر واحد ان كان اشتراها من
مسلم لان الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك اعلم ان الواجب في الارض ثلثة عشر وخراج وتضعيف والملاك
ثلثة مسلم وذمي وتغلبي فان كانت الارض عشرية واشتراها كافر تغلبي ضعف عليه اجماعا لما مر من فعل
عمر رضي الله عنه ولو اشتراها اي الارض التي لم يشترها من مسلم بل كان ارثا له او الارض التي اشتراها من مسلم
منه اي من التغلبي ذمي اخذ منه العشران لجواز التضعيف عليه في الجملة لان التضعيف علي كافر يصح فان
الذمي اذا مر علي العاشر بمال الزكوة فانه يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم وكذا لو اشتراها منه اي من
التغلبي مسلم فانه يؤخذ منه العشران ايضا سواء كان التضعيف اصليا بان كانت الاراضي العشرية
التي ضوعف عشرها علي بني تغلب موروثة من آبائهم او تداولت الايدي بالشراء من تغلبي الي تغلبي
او حادثا بان اشتراها من مسلم لان التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل الي المسلم بما فيها كالخراج او اسلم
هو اي التغلبي فانه ايضا يؤخذ منه العشران وهذا كله عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف فانه قال ان
اسلم التغلبي او اشتراها منه مسلم يعود الي عشر واحد لزوال الداعي الي التضعيف وهو الكفر الا تري
ان التغلبي اذا كانت له خمس من الابل سائمة يجب فيها شاتان فان باعها من مسلم او اسلم يؤخذ منه شاة
واحدة والجواب لابي حنيفة ان مال الزكوة اقبل للتحول من وصف الي وصف الا تري ان مال التجارة يبطل
عنه الزكوة بنية القنية والسوائم يبطل عنها وصف الزكوة بجعلها علوفة والاراضي ليست كذلك وقيل
محمد معه اي مع ابي يوسف قال صاحب الهداية والاصح انه مع ابي حنيفة يقول الفقير كون محمد مع ابي يوسف
ظاهر فيما اذا اشتراها التغلبي من مسلم ثم اشتراها منه مسلم او اسلم هو تدبر فيما سبق من قوله وعند محمد
عشر واحد ان كان اشتراها من مسلم حتي يظهر لك الظهور قال صاحب الكافي وقال محمد ان كان التضعيف
اصليا بقي كذلك وان كان حادثا لا يثبت التضعيف لان التضعيف الحادث لا يتصور عند محمد في الصحيح
وعلي المرأة والصبي منهم ما علي الرجل لان الصلح جري علي تضعيف الصدقة اي علي تضعيف ما يجب علي

المسلمين

المسلمين فمن وجب عليه من المسلمين شيء وجب علي بني تغلب ضعفه وعلي الصبي والمرأة اذا كانا من المسلمين
العشر فيضعف ذلك ان كانا منهم ولو شري ذمي عشرية مسلم وقبضها فعليه الخراج عند ابي حنيفة رحمه الله
لان في العشر معني العبادة والكافر ليس باهل لها والارض لا تخلو عن الواجب فيتعين الخراج وعند محمد
تبقي علي حالها يعني يجب عشر واحد لان وظيفة الارض لا تتبدل بتبدل المالك وعند ابي يوسف يضعف العشر
ويوضع موضع الخراج لانه لا سبيل الي بقاء العشر ولا الي تبديله بالخراج كرها لان الخراج غير مشروع كرها والتضعيف
نظير كما في التغلبي فيجب القول به فان اخذها منه مسلم بشفعة او ردت علي البايع المسلم لفساد البيع
عاد العشر اما الاول فلتحول الصفقة الي الشفيع فكانه اشتراها من المسلم واما الثاني فلانه بالرد والفسخ
بحكم الفساد جعل البيع كان لم يكن ولان حق المسلم البايع لا ينقطع بهذا الشراء وهو الفاسد لكونه مستحق الرد
وفي دار جعلت بستانا خراج ان كانت الدار لذمي وضع هذه المسئلة لبيان ان الحكم الاصلي للشيء يتغير بتغير
صفته فانه لو بقيت كما كانت لم يكن فيها شيء سواء كان مالكها مسلما او ذميا لما روي ان عمر رضي الله عنه حين
وظف الخراج والجزية سئل عن المساكن فقال المساكن عفو وان جعلت بستانا ففيه خراج ان كانت لذمي وان
سقاه بماء العشر لان العشر معني العبادة والكفر ينافيها او كانت لمسلم سقاها بمائه اي بماء الخراج وان
سقاها بماء العشر فعشر لان المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء لان وظيفة الاراضي باعتبار انزالها وهي انما
تكون بالماء واستشكل هذه المسئلة بان فيها توظيف الخراج علي المسلم ابتداء وقد ذكر محمد ان المسلم لا يبتداء
بتوظيف الخراج عليه قلنا قال شمس الائمة السرخسي المسلم لا يبتداء بتوظيف الخراج عليه اذا لم يكن منه صنع
يستدعي ذلك وههنا وجد منه صنع يستدعي ذلك وهو السقي بماء الخراج اذ الخراج يجب حقا للمقاتلة فيختص وجوب
الخراج فيما يسقي بما حمته المقاتلة والماء الذي حمته المقاتلة ماء الخراج فلذلك يجب الخراج اذا سقاه بماء الخراج
ثم التقييد بقوله جعلت بستانا احتراز عما اذا لم يجعل داره بستانا ولكن فيها نخيل تخرج اكرارا من ثمر فهي في حكم
الدار حتي انه لم يكن فيها عشر ولا خراج والبستان عبارة عن كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار
فحكان حكم الدار عند حسلو ابا فلذلك لا يبقي فيه ما هو حكم الدار من عفو المساكن كذا في النهاية ولا شيء في الدار
ولو كانت لذمي لما روينا آنفا من عفو المساكن وماء السماء والبحار والبئر والعين عشري لانها لا تكون في
ايدي الكفرة لان ثبوت اليد علي الماء انما يتحقق بوضع القنطرة عليه او بعقد السفن بعضها ببعض حتي يصير
كالقنطرة وهذا غير ثابت في ماء السماء وغيره فلم يكن هذه المياه غنيمة لانها اسم لما كانت في ايديهم وحوته
ايدينا قهرا او غلبة فلم تكن خراجية فتكون عشرية وماء انهار حفرها العجم مثل نهر الملك انوشروان ونهر
يزدجرد خراجي وكذا ماء بئر حفرت في ارض خراجية وعين تظهر في ارض خراجية لانها كانت في ايدي الكفرة
حوته ايدينا قهرا او غلبة فصارت غنيمة وكذا ماء سيحون اسم نهر الترك وماء جيحون اسم نهر بلخ وماء دجلة
اسم نهر بغداد والفرات اسم نهر الكوفة وقال صاحب الكشاف سيحون اسم نهر الهند والشاش في التسمية

ويحتمل انه مشترك عن ابي هريرة رضي الله عنه سيحان وجيحان والفرات والنيل كل من انهار الجنة وقد رواه مسلم
كذا في البيانية عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها خلافا لمحمد فان مياه هذه
الانهار عشرية عنده لانه لا يحميها احد فلما لم يحمها احد شابهت ماء البحار وماء السماء فيكون عشريا
وليس في عين قير او نفط في ارض عشرية شيء القير هو الزفت والقار لغة فيه والنفط بفتح النون وكسرها
وكذا الملح ثم عدم لزوم شيء فيها لانها ليست من انزال الارض وانما هي عين فوارة وان كانت هذه العيون
في ارض خراج ففي حريمها الصالح للزراعة الخراج لا فيها اي في العيون يعني في حريم عين القير والنفط الصالح
للزراعة اذا وقعت في ارض خراج الخراج ولا يمسح موضع العين لانه لا يصلح للزراعة وهو رواية ابن سماعة
عن محمد وهو اختيار ابي بكر الرازي لان حريمها في الاصل صالح للزراعة وانما عطله صاحب العين لحاجته
وقيل في هذين العينين ايضا خراج بان يمسح موضع العين اذا كان حريمها صالحا للزراعة لان الخراج متعلق
بالتمكن من الزراعة فيكون موضع العين تابعا للارض وهو اختيار بعض المشايخ والمصنف اختار القول
الاول واشار الى رد الثاني بقوله لا فيها ولا يجتمع عشر وخراج في ارض واحدة وقال الشافعي يجمع بينهما
لانهما مختلفان ذاتا وسببا لان سبب العشر هو الخارج وسبب الخراج الارض النامية ولهذا يجب
الخراج بدون الخارج ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج وفي المحيط لا ياكل المالك
ما خرج من الارض الخراجية قبل اداء الخراج لان للامام ان يحبس الخارج للخراج فلو اكله قبل ادائه يكون
مبطلا حقه في الحبس كالمشتري لا يحل له اكل الطعام قبل القبض ونقد الثمن بغير اذن البائع ولو ترك الامام
الخراج للمالك يجوز عند ابي يوسف اذا كان مصرفا له وعند محمد لا يجوز ولو ترك العشر له لا يجوز اتفاقا لانه
حق الفقراء على الخلوص ثم اعلم ان الخراج على نوعين خراج مقاطعة ويسمى خراج وظيفة والثاني مقاسمة
اما الاول فهو ما ثبت بتوظيف عمر رض باجماع الصحابة رضي الله عنهم في كل جريب ارض بيضاء تصلح
للزراعة قفيز مما يزرع فيها ودرهم والقفيز هو الصاع والدرهم هو الفضة التي الصنجة وزنه وزن سبعة والجريب
ارض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا بذراع الملك كسرى وهي سبع قبضات تزيد على ذراع العامة
بقبضة وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم عشرة دراهم واما خراج المقاسمة فهو ان الامام
اذا فتح البلد عنوة ومن على اهلها جعل على اراضيهم الخراج مقدار خمس الخارج او غيره من الربع والثلث
والنصف وهذا جائز كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل خيبر ويكون حكمه حكم العشر ويتعلق بالخارج
الا انه يوضع في موضع الخراج لانه في الحقيقة خراج

باب المصرف

لما ذكر الزكوة وما
يلحق بها من خمس المعادن وعشر الزروع احتاج الى بيان من يصرف اليه هذه الاشياء فشرع في بيانه في هذا
الباب والاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فهي ثمانية اصناف وقد سقط منها المؤلفة
قلوبهم وهم كانوا ثلثة انواع نوع كان يؤلفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسلموا ويسلم قومهم باسلامهم

ونوع

ونوع منهم اسلموا لكن على ضعف فيريد تقريرهم لضعفهم ونوع منهم كان يعطيهم لدفع شرهم وهم كانوا ثلثة
عشر رجلا من رؤساء العرب كابي سفيان بن حرب وصفوان بن امية وعيينة بن حصين والاقرع بن حابس
وعلقمة بن علاثة والعباس بن مرداس وزيد الخيل واقرانهم ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم
خوفا منهم فان الانبياء عليهم السلام لا يخافون احدا سوى الله تعالى وانما يعطيهم خشية ان يكبهم الله على
وجوههم في نار جهنم بالارتداد وقيل كانوا وعدوا ان يسلموا فبذل لهم لئلا ينقضوا عهدهم فيكبهم الله على
وجوههم في نار جهنم فان قيل كيف يجوز ان يقال يصرف اليهم وهم كفار قلنا الجهاد واجب على الفقراء من
المسلمين والاغنياء لدفع شر المشركين وكان يدفع اليهم جزء من مال الفقراء لدفع شرهم وذلك قائم مقام
الجهاد في ذلك الوقت ثم سقط سهمهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم باجماع الصحابة في صدر خلافة ابي
بكر رض روي انهم استبدلوا الخط لنصيبهم من ابي بكر رض فبذل لهم وجاؤا الى عمر رض فخرق خط الصديق
وقال هذا شيء كان يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تاليفا لكم واما اليوم فقد اعز الله الاسلام واغنى
عنكم فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى ابي بكر رضي الله عنه فقالوا انت
الخليفة ام عمر بذلت لنا الخط فمزقه عمر فقال هو ان شاء يعني هو الخليفة ان شاء الله ولم يخالفه وعلى هذا
انعقد الاجماع لكن اختلف كلام القوم في وجه سقوطه بعد النبي صلى الله عليه وسلم بعد ثبوته بالكتاب الى
حين فوته عليه السلام فمنهم من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بالاجماع بناء على ان الاجماع حجة
قطعية كالكتاب وليس بصحيح من المذهب ومنهم من قال هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كانتهاء
جواز الصوم بانتهاء وقته وهو النهار ورد بان الحكم في البقاء لا يحتاج الى علة كما في الرمل والاضطباع
في الطواف فانتهاؤها لا يستلزم انتهاؤه والاحسن ان يقال هذا تقرير لما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
من حيث المعنى وذلك ان المقصود بالدفع اليهم كان اعزاز الاسلام لضعفه في ذلك الوقت لغلبة اهل
الكفر فكان الاعزاز بالدفع في ذلك الزمان ولما تبدل الحال بغلبة اهل الاسلام صار الاعزاز في المنع حينئذ
فكان الاعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لاعزاز الدين والاعزاز هو المقصود
وهو باق على حاله بعون الله تع فلم يكن نسخا كالمتيمم وجب عليه استعمال التراب للتطهير لانه آلة
متعينة لحصول التطهير عند عدم الماء فاذا تبدل حاله بوجدان الماء سقط الاول ووجب استعمال الماء
ح ولا يكون هذا نسخا للاول فكذا هذا هو اي المصرف الفقير وهو من له شيء دون نصاب والمسكين وهو
من لا شيء له وهذا مروي عن ابي حنيفة رحمه الله وقيل بالعكس يعني الفقير من لا شيء له والمسكين هو
من له شيء دون نصاب وجه الاول وهو ان يكون المسكين اسوء حالا من الفقير قوله تع او مسكينا ذا متربة
اي لاصقا بالتراب من الجوع والعري قال المولى الفاضل سعدي افندي لم لا يجوز ان لا يكون قوله ذا متربة
صفة كاشفة لمسكين بل قيدا انتهى يقول الفقير فعلى هذا يلزم ان يكون لفظ المسكين عاما يطلق على من له

شيء وعلى من لا شيء له حتى يكون قوله ذا متربة قيدًا له وهو خلاف المطلوب لان المطلوب اطلاقه على من لا شيء له لفظ
وقوله تع والله الغني وانتم الفقراء وقوله يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله تع وان كان لهم املاك عظيمة بنوال
الفقر استدل على المطلوب بهاتين الآيتين شارح التحفة وفيه بحث يعلم بالتأمل تامل وان المسكين من السكون
فكان جهد الفاقة الحقه بالموتى وقول الشاعر اما الفقير الذي كانت حلوبته البيت سماه فقيرا مع ان له حلوبة
يقول الفقير والبحث الذي اورده الفاضل سعدي افندي على قوله تع او مسكينا ذا متربة وارد هنا ولجننا
وارد عليه ايضا تدبر واما وجه الثاني وهو ان الفقير اسوء حالا من المسكين قوله تع اما السفينة فكانت
لمساكين يعملون في البحر وجه الاستدلال به ظاهر وان الفقير مشتق من انكسار فقار الظهر والحديث يشهد
لهذا ايضا وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني
في زمرة المساكين وانه تعالى قدم في المصرف الاسوء حالا اليصرف اليه اولا وفائدة هذا الخلاف انما تظهر في الوصايا
والاوقاف والنذور لا في الزكوة فان صرفها الى صنف واحد جائز عندنا ثم هما صنفان او صنف واحد
اختلف فيه روي عن ابي يوسف انه قال هما صنف واحد حتى قال فيمن اوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء
والمساكين ان لفلان نصف الثلث وللفريقين النصف الآخر وقال ابو حنيفة لفلان ثلث الثلث فجعلهما
صنفين هو الصحيح لانه عطف وهو يقتضي المغايرة والعامل هو الذي يبعثه الامام لجباية الصدقات
يعطي بقدر عمله ولو كان غنيا اي يعطي له ما يكفيه واعوانه مدة ذهابهم وايابهم لانه فرغ نفسه لعمل من
امور المسلمين فيستحق على ذلك رزقا كالقضاة والمقاتلة وليس ذلك على وجه الاجارة لانها لا تكون الا على
عمل معلوم ومدة معلومة واجر معلوم ولم يقدر ذلك بالثمن خلافا للشافعي فانه يقدر بذلك لان القسمة تقتضي
المساواة في الاصل فيكون بيانا للحصة ولنا انه يستحقه بطريق الكفاية لا بطريق الصدقة الا ترى ان صاحب
الزكوة لو دفعها الى الامام لم يستحق العامل شيئا ويأخذ وان كان غنيا فان قيل لو كان كذلك لجاز اخذه
للهاشمي قيل نعم استحقاقه بطريق الكفاية الا ان فيه شبهة الصدقة نظرا الى سقوط الزكوة عن ذمة المؤدي
فلا يأخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الوسخ والغني لا يوازي
الهاشمي في استحقاق الكرامة فلم يعتبر الشبهة في حقه وفي التبيين لو استغرقت كفايته الزكوة لا يزاد على
نصفها لان التنصيف عين الانصاف ويجب على الامام ان ينصب من يكتفي بالوسط من غير تبذير ولا تقتير
لان المبذرين كانوا اخوان الشياطين والمكاتب يعان في فك رقبته هو المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه روي ان رجلا قال يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة قال فك الرقبة او عتق النسمة قال اوليسا
سواء قال فك الرقبة ان يعين في عتقه ثم ان عجز المكاتب وانتقل تلك الصدقة الى مولاه الغني تحل له وكذا
الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا قدر على ماله لان الصدقة وقعت في محلها عند الاخذ كذا في ابن الملك
ومديون لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه اذا ملك ذلك كان غنيا واذا لم يملك وما في يده مستحق وجوده على

سواء كان فقيرا او هو المراد بالغارم وقال الشافعي الغارم من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين واطفاء النائرة
بين القبيلتين ومنقطع الغزاة عند ابي يوسف وهو المراد من قوله تع وفي سبيل الله لانه المتفاهم عند الاطلاق
ومنقطع الحج عند محمد لما روي ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج
ان كان اي منقطع الغزاة او منقطع الحج فقيرا يعني ان المراد بمنقطع الغزاة فقراؤهم وكذا المراد بمنقطع الحاج
فقراء الحاج ولا يصرف الى اغنياء الغزاة ولا الى اغنياء الحاج لان المصرف في الاصل هو الفقراء لقوله صلى الله
عليه وسلم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم وقال الشافعي يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة
لغني الا لخمسة من جملتهم الغزاة في سبيل الله ولكنا نقول المراد الغني بقوة البدن والقدرة على الكسب انما
تكون بالبدن لا بملك المال بدليل الحديث الذي روينا وهو وردها في فقرائهم فيكون المعنى ان المستغني بالكسب
لقوة بدنه لا يحل له طلب الصدقة على حذف المضاف الا اذا كان غازيا فيحل له طلب الصدقة لاشتغاله بالجهاد
عن الكسب وذكر تلك الخمس في التجنيس فقال لا يحل الصدقة لغني الا لخمسة الغازي والعامل عليها والغارم
ورجل اشتراها بماله ورجل تصدق بها على المسكين فاهداها المسكين اليه كذا في العناية والنهاية يقول الفقير
وانت خبير بان لا طلب للصدقة في الغني المهدي اليه الصدقة وانت خبير ايضا بان المراد من الغني من يملك
نصابا بالنسبة الى العامل عليها لانه يأخذها بقدر عمله وان كان غنيا يملك النصاب كما ذكر آنفا تدبر ومن له مال في
وطنه لا معه وهو المراد من ابن السبيل ليعلم ان ابن السبيل غني بالنظر الى مكان ماله وفقير بالنظر الى حيث هو
فجاز له اخذ الزكوة لكونه فقيرا في الحال لعدم انتفاعه بماله وسمي المسافر بابن السبيل لكثرة ملازمته السبيل لانه
المحصل منه كثرة الملازمة صار كانه ولد الطريق ومنه قولهم الصوفي ابن الوقت قال صاحب العناية والنهاية
فان قلت قوله وفي سبيل الله وقع مكررا فانه ان لم يكن في وطنه مال فهو الفقير سواء وان كان في وطنه مال
فهو ابن السبيل سواء فباي شيء يمتاز من هو في سبيل الله عن هذين الفريقين وهما ابن السبيل والفقراء
قلت هو فقير الا انه ازداد فيه شيء آخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله من جهاد او حج فلذلك غاير
الفقير المطلق الذي هو خال عن هذا القيد ولا شك ان المقيد غير المطلق وظهر اثر التغاير في حكم آخر ايضا وهو
زيادة تحريض وترغيب في رعاية جانبه التي استفيدت من العدول عن اللام الى كلمة في وتكرارها ايضا حيث
قال صاحب الكشاف والعدول في الآية عن اللام الى في للايذان بانهم ارسخ في استحقاق التصدق عليهم
ممن سبق ذكره فلما غايرها لفظا وحكما يكون المصارف سبعة ممتازا كل واحد منها عن الآخر ويجوز دفعها
الى كلهم والى بعضهم بل الى صنف واحد منهم بل الى واحد من الصنف الواحد وقال الشافعي لا يجوز ما لم
يصرف الى الاصناف السبعة من كل صنف ثلثة لانهم مستحقون بها اذ الاضافة بلام التمليك وان لم توجب
حقيقة الملك فلا اقل من ان يوجب الاستحقاق ولهذا لو اوصى بثلث ماله لهؤلاء الاصناف لم يجز حرمان
بعضهم فكذا هنا ولنا ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق قال ابن عباس رضي الله عنه المراد

بيان المصارف فالي ايها صرفت اجزاك كما ان الله تع امرنا باستقبال الكعبة في الصلوة فاذا استقبلت جزءًا منها كنت
ممتثلًا للامر الا ترى ان الله تعالى ذكر الاصناف باوصافٍ تنبئ عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سدّ خلة المحتاج
فصار واصنفًا واحدا في التحقيق والجمع مستعار عن الجنس لما عرف انه اذا دخل اللام على الجمع ولا يمكن حملها على
المعهود ولا على الاستغراق يراد به الجنس ويبطل الجمعية كما في قوله تعالى لا يحلّ لك النساء من بعد فههنا لا يراد
المعهود ولا الاستغراق لانه ان اريد هذا فلا بدّ ان يراد ان جميع صدقات الدنيا لجميع الفقراء الى آخر فلا يجوز ان
يحرم واحد وليس هذا في وسع احد كذا في العناية وصدر الشريعة يقول الفقير لا يجب ان يحمل على الاستغراق
الحقيقي حتى يقال انه ليس في وسع احد بل يحمل على الاستغراق العرفي على طريقة قولهم جمع الامير الصاغة
اي صاغة بلده او اطراف مملكته وعدم كونه في وسع احد غير مسلم ولا تدفع الزكوة لبناء مسجد ولتكفين ميت
لان الواجب قطع ملكه بالتمليك من غيره ولم يوجد وهو الركن لان الاصل في دفع الزكوة تمليك فقير مسلم غير
هاشمي ولا مولاه جزءًا من المال مع قطع منفعة المدفوع عن نفسه مقرونا بالنية ولقائل ان يقول قولكم التمليك
ركن دعوى مجردة اذ ليس في الادلة النقلية المنقولة في هذا الباب ما يدل على ذلك ما خلا قوله تع انما الصدقات
للفقراء وانتم جعلتم اللام للعاقبة دون التمليك والجواب ان معنى قولهم للعاقبة ان المقبوض يصير ملكا لهم
في العاقبة فهم مصارف ابتداءً لا مستحقون ثم يحصل لهم الملك في العاقبة بدلالة اللام فلم يبق دعوى مجردة
ثم الدليل على ان التمليك لم يتحقق في تكفين الميت ان الذئب لو اكل الميت يكون الكفن للمكفن لا للورثة البتة
ولو تحقق التمليك يكون لهم ثم قالوا الحيلة في بناء المسجد بمال الزكوة او اعتاق العبد وغيره لمن اراد ذلك
ان يتصدق بمقدار زكوته على فقير ثم يأمره بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الصدقة
ولذلك الفقير ثواب هذه القرب او قضاء دينه اي دين الميت لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه بدليل ان
الداين والمديون اذا تصادقا على ان لا دين بينهما فللمؤدّي ان يسترد المقبوض من القابض فلم يصر هو ملكا
للقابض وانما قيّد بدين الميت لانه لو قضى دين حيّ بامره وقع عن الزكوة كانه تصدّق على الغريم ويكون
القابض كالوكيل له في قبض الصدقة ولو قضى دين حيّ بغير امره والمديون فقير لا يجوز من زكوة ماله او ثمن
قنٍّ يعتق اي لا يشتري بالزكوة عبد يعتق لانعدام التمليك لان الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك فلا يسقط
به الزكوة خلافا لمالك ذهب اليه في تأويل قوله تع وفي الرقاب ولا تدفع الزكوة الى ذمي لقوله عم لمعاذٍ رض
خذها من اغنيائهم وردّها في فقرائهم والمأخوذ من اغنياء المسلمين فكذا المدفوع الى فقرائهم فان قيل
هذا زيادة على النص وهو قوله تع انما الصدقات للفقراء بخبر الواحد وهو لا يجوز اجيب بانه مشهور تلقته الامة
بالقبول فجاز الزيادة به وصحّ الدفع الى الذمي في غيرها اي في غير الزكوة وقال ابو يوسف والشافعي لا يجوز كالزكوة
ولنا قوله تع لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرّوهم وتقسطوا اليهم وقوله
عليه السلام تصدّقوا على اهل الاديان كلها وانما زدنا وصف الاسلام في الزكوة لحديث معاذ رض لانه مشهور

علي ما

علي ما بينا ولم يرد النص في غير الزكوة فلو شرطناه لشرطناه قياسا والقياس في مثل هذا الموضع اي موضع النص
باطل ولا الى غني يملك نصابا من اي مالٍ كان اي سواء كان من النقود او السوائم او العروض بشرط ان يكون
فاضلا عن حوائجه الاصلية لانه اذا ملك نصبًا من الاموال سواء كانت من الدراهم او الدنانير او من غيرها ولكن
ليست هي بفاضلةٍ عن الحاجة الاصلية يجوز دفع الزكوة اليه والحاجة الاصلية في حق الدراهم والدنانير هي
ان يكون الدين مشغولا بها وفي غيرها احتياجه اليه في الاستعمال او امر المعاش وعن هذا ذكر في المبسوط رجل
له الف درهم وعليه الف درهم وله دار وخادم لغير التجارة قيمتها عشرة آلاف درهم فلا زكوة عليه لان الدين
مصروف الى المال الذي في يده لانه فاضل عن حاجته معدّ للتقلب والتصرف به فكان الدين مصروفًا اليه واما
الدار والخادم مشغولان لحاجته فلا يصرف الدين اليه وعلى هذا قال مشايخنا ان الفقيه اذا ملك من الكتب ما
يساوي مالا عظيمًا ولكنه يحتاج اليها يحلّ له اخذ الصدقة الا ان يملك فاضلا عن حاجته ما يساوي مائتي درهم وذكر
في فتاوى قاضي خان ولا يحلّ السؤال لمن كان عنده قوت يوم عند البعض وقال بعضهم لا يحلّ السؤال لمن كان
كسوبًا او يملك خمسين درهمًا ويجوز صرف الزكوة الى من لا يحلّ له السؤال اذا لم يملك نصابا ثم قال ولو كان له حوانيت
او دار تساوي ثلثة آلاف وغلتها لا تكفي لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكوة اليه في قول محمد ويجوز دفع الزكوة
الى من يملك اقلّ من نصاب وان كان صحيحًا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف وهذا عندنا وقال الشافعي
لا يجوز دفع الزكوة الى الفقير الكسوب لقوله عم لا يحلّ الصدقة لغني ولا لذي مرّة سويّ ولنا دليل حرمة الطلب
والسؤال الا ترى الى ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم الصدقات فقام اليه رجلان يسألانه
فنظر اليهما ورآهما جلدين فقال انه لا حقّ لكما فيه وان شئتما اعطيتكما معناه لا حقّ لكما في السؤال الا ترى انه
جوّز الاعطاء اليهما كذا في النهاية او عبيده اي عبيد غنيّ لان الملك يقع لمولاهم وكذا المدبّر وامّ الولد لانه يقع
لمولاهما ايضا او طفله لانه يعدّ غنيا بغناء ابيه بخلاف ولده الكبير فانه يجوز دفع الزكوة اليه لانه لا يعدّ غنيا
بغناء ابيه وان كانت نفقته عليه وامرأته ان كانا فقيرين يعني ان كان ولده الكبير وامرأته فقيرين وهو ظاهر
الرواية وروى صاحب الاملاء عن ابي يوسف انه لا يجوز دفع الزكوة الى امرأة الغني وجه الظاهر ان قدر
النفقة لا يغنيها وبغنا الزوج لا تعدّ المرأة غنيّة ووجه رواية الامالي انها مكفيّة المؤنة بما يستوجب من النفقة
على الغنيّ حالتي اليسار والاعسار فالصرف اليها بمنزلة الصرف الى ولد صغير فكما لا يجوز هنا لا يجوز ذاك ولا الى
هاشميّ من آل عليّ وعبّاسٍ وجعفر وعقيل بفتح العين والحارث بن عبد المطلب لقوله صلى الله عليه وسلم
خطابا لبني هاشم ان الله حرّم عليكم اوساخ الناس وعوّضكم عنها بخمس الخمس اعلم ان حارثا وعبّاسا
عمّان للنبيّ عم وجعفرا وعقيلا اخوان لعليّ بن ابي طالب وكلهم ينسبون الى هاشم لان رسولنا صلى الله
عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وانما خصّهم بالذكر لان بعض بني هاشم وهم بنو
ابي لهب يجوز دفع الزكوة اليهم لان حرمة الصدقة كرامة لهم وانما استحقوها بنصرتهم النبي صلى الله عليه وسلم

ق

مطلب لو اكل الذئب الميت يكون الكفن للمكفن لا للورثة

والمراد منه الفقير الكسوب والذي يكتسب الى حد الفضل والقوة

من المرة بمعنى القوة

في الجاهلية والاسلام ثم سرى تلك الكرامة الى اولادهم وابو لهب آذى النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يستحق الكرامة اولاده قال صاحب النهاية روى ابو عصمة عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي وفقيرهم فيه كالفقير غيرهم وقال صاحب الاختيار ووجهه ان عوضها وهو خمس الخمس لم يصل اليهم لاهمال الناس امر الغنائم وقسمتها وايصالها الى مستحقها فاذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض عملا بمطلق الآية ولانه اذا لم يصل اليهم واحد منهما هلكوا جوعا فيجوز ذلك لهم دفعا للضرر عنهم ولو كان الهاشمي عاملا عليها اي على الزكوة فرزق مردود عدم جواز الدفع الى الهاشمي العامل في اول الباب قيل بخلاف التطوع يعني اختلف في جواز دفع التطوع اليهم قال بعضهم لا فرق بين الصدقة الواجبة والنفل وكذا الوقف لا يحل لهم ذكر في البدائع ان سمى الواقف بني هاشم يجوز الوقف عليهم كما لو سمى الواقف الاغنياء وان لم يسمهم لا يجوز وقال بعض مشايخنا يحل لهم النفل لان الوسخ لا يزول به كما يزول بالفرض قال صاحب الهداية المال في الزكوة كالماء يتدنس باسقاط الفرض واما التطوع فهو بمنزلة التبرد بالماء قال صاحب النهاية والعناية فان قيل لم لم يجعل صدقة التطوع بمنزلة الوضوء على الوضوء باعتبار وجود القربة فيهما ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى حرمة التطوع ايضا وذكر في شرح الآثار المفروضة والنافلة محرمتان عليهم عندهما وعن ابي حنيفة روايتان واجيب بان المال ليس بنجس لا حقيقة ولا حكما الا انه لما ادى الفرض به تنجس ضرورة انه صار مطهرا بالنص لسقوط الفرض به فبقي ما وراءه على ما يقتضيه القياس واما الوضوء على الوضوء فانه ازال الظلمة بخلاف التطوع وفي شرح الآثار لابي جعفر الطحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الصدقات كلها جائزة على بني هاشم والحرمة كانت في عهد النبي عم لوصول خمس الخمس اليهم فلما سقط ذلك بموته حلت لهم الصدقة قال الطحاوي وبالجواز نأخذ ومواليهم اي موالي بني هاشم مثلهم اي مثل بني هاشم في عدم جواز دفع الزكوة اليهم لما روي ان مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله اتحل لي الصدقة فقال لا انت مولانا قال المولى الفاضل سعدي افندي في دلالة هذا الحديث على المطلوب كلام اذ حرمة مولاه صلى الله عليه وسلم ليس بشيء يثبتها حرمة مولى غيره كما مر في الغني والهاشمي فيقتصر على مورده الا ان يراد بضمير المتكلم مع الغير نفسه الكريمة وغيره من بني هاشم انتهى ولا يدفع المزكي زكوته الى اصله وان علا وفرعه وان سفل اي من يكون بينهما قرابة ولادا علي واسفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال واما من سواهما من القرائب فيجوز بل هو افضل لما فيه من صلة الرحم وزوجته للاشتراك في المنافع عادة وكذا لا تدفع المراة الى زوجها للاشتراك في المنافع ايضا خلافا لهما لقوله عم لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامراة ابن مسعود رض وقد سألته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة ولا الى عبده ومكاتبه ومدبره وام ولده لفقدان التمليك اذ كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك حتى انه لو تزوج جارية مكاتبه لا يجوز كما لو تزوج جارية نفسه وكذا عبده المعتق بعضه لانه بمنزلة المكاتب عند ابي حنيفة خلافا لهما لانه حر مديون عندهما قال ابن الملك

في شرح مجمع البحرين وهذا شامل للصورتين احديهما ان مالك العبد اذا اعتق بعضه وجب السعاية في البعض الآخر عند ابي حنيفة فلا يجوز للمعتق ان يدفع زكوته اليه لانه كمكاتبه وعندهما يجوز لان كله صار حرا باعتاق بعضه وثانيتهما ان احد الشريكين اذا اعتق نصيبه من العبد لا يجوز للشريك الساكت اذا اختار السعاية ان يدفع زكوته اليه عند ابي ح لانه كالمكاتب ويجوز عندهما لانه حر مديون ولو دفع الزكوة الى من ظنه مصرفا فبان انه غني او هاشمي او كافر او ابوه او ابنه اجزأه عند ابي حنيفة ومحمد لحديث معن بن يزيد فانه صلى الله عليه وسلم قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقته واختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عم ما رويت ولان الوقوف على هذه الاشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع وما كان كذلك يبنى الامر فيه على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة وصلى الى جهة بالتحري ثم تبين خطاؤه وهذا اذا تحرى وفي اكبر رأيه انه مصرف اما لو شك فلم يتحر او تحرى فدفع وفي اكبر رأيه انه ليس بمصرف لا يجوز الا اذا علم انه فقير وعن ابي حنيفة اذا ظهر انه هاشمي او كافر او ابوه او ابنه لا يجزيه ولو ظهر انه غني يجزيه والظاهر الاجزاء في الكل عنده خلافا لابي يوسف يعني عليه الاعادة عنده لظهور خطائه بيقين وامكان الوقوف على هذه الاشياء وصار كالاواني والثياب فان الاواني الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة فانه ينظر ان كانت الغلبة للطاهرة فانه يتحرى فيها ولا يجوز ان يترك التحري كما اذا كان ثلث اوان اثنان منها طاهران والواحد نجس فانه يتحرى اما اذا كانت الغلبة للنجسة او كانا سواء فانه لا يتحرى بل يتيمم ثم فيما جاز التحري فتحرى وتوضأ ثم تبين انه نجس يعيد الوضوء واما في الثياب اذا اختلطت الطاهرة بالنجسة وليس بينهما علامة لاحدها فانه يتحرى في ذلك سواء كانت الغلبة للطاهرة او للنجسة او استويا ثم اذا صلى بثوب منها بالتحري ثم تبين انه كان نجسا يعيد الصلوة كذا في النهاية والعناية ولو بان اي لو دفع الى من ظنه مصرفا فبان انه عبده او مكاتبه لا يجزي لانعدام التمليك لعدم اهلية الملك وهو الركن وندب دفع ما يغني عن السؤال يومه قال ابو ح رحمه الله مخاطبا للامام الثاني وان تغني به انسانا احب الي معناه الاغناء عن السؤال في يومه لان الاغناء مطلقا مكروه وكره دفع نصاب او اكثر الى فقير غير مديون فيد به لانه اذا كان مديونا فلا بأس بان يعطيه مأتين او اكثر مقدار ما قضي به دينه قال في الهداية ويكره ان يدفع الى واحد مأتي درهم فصاعدا وان دفع جاز وقال زفر لا يجوز لان الغناء قارن الاداء فحصل الاداء الى الغني وقال صاحب البيانية الكراهة فيما اذا لم يكن عليه دين او لم يكن صاحب عيال اما اذا كان مديونا يجوز له ان يعطي قدر دينه وزيادة عن دينه دون المأتين وكذا اذا كان صاحب عيال فلا بأس بان يعطيه مقدار ما لو وزعه على عياله اصاب كل واحد منهم دون المأتين لان التصدق عليه في المعنى تصدق عليه وعلى عياله وكره نقلها الى بلد آخر وانما تفرق صدقة كل قوم فيهم لما روينا من حديث معاذ وهو خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم وفيه رعاية حق الجوار الا الى قريبه او احوج من اهل بلده قال الامام ابو الحسن

ف

ثم

القدوري يكره نقل الزكوة الى بلد آخر وهذا اذا لم ينقل الى قرابته او الى قوم هم احوج من اهل بلده اما اذا نقل اليهم
فانه يجوز بلا كراهة اما الجواز في الصورة الاولى فلان المصرف مطلق الفقراء بالنص واما الكراهة فلحديث
معاذ رضه ولان في النقل ترك رعاية حق الجوار واما عدم الكراهة فيما اذا نقل الى قرابته فلما فيه من الصلة واما
فيما نقل الى قوم هم احوج من اهل بلده فلان المقصود سد خلة المحتاج فمن كان احوج كان اولى ولا يسال من
له قوت يومه تقدم الكلام عليه نقلا عن فتاوى قاضيخان ثم اعلم انه لا بد لنا من بيان انواع ما يجمع في بيت
المال وبيان مصارفه ههنا اعلم ان ما يجمع في بيت المال من الاموال اربعة انواع النوع الاول زكوة السوائم
والعشور وما اخذ العاشر من المسلمين الذين يمرون عليه من التجار ومصرفه ما بين الله تعالى بقوله انما الصدقات
للفقراء الآية والثاني ما اخذ من خمس الغنائم والمعادن والركاز ومصرفه الاصناف التي ذكرها الله تعالى بقوله
في سورة الانفال واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن
السبيل فسهم الله وسهم الرسول واحد وانما ذكر تبركا وافتتاحا للكلام ولاظهار الفضيلة هذا المال وسهم
الرسول عم سقط بموته وسهم ذوي القربى ساقط عندنا وهم قرابة الرسول عم فيصرف اليوم الى ثلثة اصناف اليتامى
والمساكين وابن السبيل وعند الشافعي سهم ذوي القربى ثابت والثالث الخراج والجزية وما اخذ من المستأمن
واهل الذمة عند مرورهم على العاشر وغيرهم ومصرفها عمارة الرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور وكري
الانهار العظام كجيحون والفرات ودجلة ويصرف الى ارزاق [illegible] القضاة والولاة والمفتين والمحتسبين
والحفاظ والمفسرين والمعلمين والمتعلمين وارزاق المقاتلة ويصرف الى من رصد الطريق في دار الاسلام وحاصله
ان هذا النوع من المال يصرف الى عمارة الدين وصلاح دار الاسلام والمسلمين والرابع ما اخذ من تركة الميت
الذي مات ولم يترك وارثا او زوجا او زوجة ومصرفه نفقة المرضى وادويتهم وعلاجهم وهم فقراء وكفن الموتى
الذين لا مال لهم ونفقة اللقيط وعقل جنايته ونفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من يقضي عليه بنفقته
وما اشبه ذلك والواجب على الائمة والولاة والسلاطين ايصال الحقوق الى اربابها وان لا يحبسوها عنهم على
ما يرى من غير تفضيل وميل في ذلك ولا يحل لهم منها الا مقدار ما يكفيهم ويكفي اعوانهم وان فضل من بيت المال
شيء بعد ايصال الحقوق الى اربابها قسموه بين المسلمين وان قصروا في ذلك فوباله عليهم ويستحقون اسم
الظلم هذا زبدة ما في غاية البيان نقلا من شرح مختصر الطحاوي **باب صدقة الفطر** صدقة الفطر
لها مناسبة بالزكوة وبالصوم اما بالزكوة فلانها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها عن الزكوة واما بالصوم
فباعتبار الترتيب الوجودي فان شرطها الفطر وهو بعد الصوم قال صاحب النهاية وانما رجح هذا الترتيب
لما ان المقصود من الكلام هو المضاف لا المضاف اليه خصوصا اذا كان مضافا الى شرطه والصدقة عطية
يراد بها المثوبة من الله تعالى سميت بها لانها تظهر صدق الرغبة في تلك المثوبة كالصداق يظهر به رغبة الرجل
من المراة هي واجبة الوجوب ههنا على معناه الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة حتى لا يكفر جاحده اما

ولد اذن وجا اذنوجة في العطف مخاطرة ويحصل من تركة الذي مات ولم يترك وارثا اصلا او ترك زوجا او زوجة [illegible] مراد [illegible]

وجوبها فلقوله عليه السلام في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من
شعير رواه ثعلبة بن صعير العدوي عن ابيه وبمثله يثبت الوجوب لعدم القطع على الحر فلا يجب على العبد لتحقق
التمليك المسلم فلا يجب على الكافر ليقع قربة المالك النصاب فلا يجب على من لم يملك نصابا لقوله عم لا صدقة الا عن
ظهر غنى اي صادرة عن غنا والظهر فيه مقحم كما في ظهر القلب وظهر الغيب وتقدر الغنا في الشرع بالنصاب
وهو حجة على الشافعي في ايجابه على من يملك الزيادة على قوت يومه لنفسه وعياله استدلالا بما ذكر في آخر حديث
ابن عمر رضه غني او فقير لانه محمول اما على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه السلام انما الصدقة ما كان عن
ظهر غنا واما على الندب لانه قال اما غنيكم فيزكيه الله واما فقيركم فيعطيه الله افضل مما اعطى فاضلا عن حوائجه
الاصلية وهي مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده للخدمة لان هذه الاشياء مستحقة بالحاجة الاصلية
والمستحق بالحاجة كالمعدوم على ما بين في اول باب الزكوة وان لم يكن ناميا يعني لا يشترط ان يكون بمال نام
لانها وجبت بالقدرة الممكنة والنمو انما يشترط فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكوة على ما عرف في
الاصول وبه اي بهذا النصاب تحرم الصدقة وتجب الاضحية والحاصل ان النصب على انواع ثلثة نصاب يجب
فيه الزكوة وسائر الاحكام المتعلقة بالمال ونصاب يجب فيه الاحكام الاربعة حرمة الصدقة ووجوب الاضحية
وصدقة الفطر ونفقة الاقارب ولا يشترط فيه النمو بالتجارة او بالحول ونصاب يثبت به حرمة السؤال وهو من
كان عنده قوت يوم عند البعض وقال بعضهم لا يحل لمن كان كسوبا او يملك خمسين درهما وقد ذكرناه عن نفسه
لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر على الذكر والانثى الحديث
وولده الصغير الفقير لان السبب رأس يمونه ويلي عليه لانها تضاف الى الرأس يقال زكوة الرأس وهي امارة
السببية لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوهه اضافة المسبب الى سببه لحدوثه به ولهذا يتعدد بتعدد
الرأس مع اتحاد اليوم فعلم ان الرأس هو السبب دون الوقت والاصل في الوجوب رأسه وهو يمونه ويلي عليه
فيلحق به ما هو في معناه كاولاده الصغار لانه يمونهم ويلي عليهم وقيد بالفقير لانه اذا كان له مال يؤدي الا
من ماله عند ابي حنيفة وابي يوسف كما سيأتي وعبده للخدمة ولو كافرا لقيام الولاية والمؤنة والوجوب على
المولى لان رأس عبده كرأسه ولو كان العبد كافرا يجب عندنا خلافا للشافعي بناء على ان الوجوب عندنا على المولى
عن عبده فيعتبر اهلية المولى لا اهلية العبد وعنده على العبد ثم يتحمل عنه المولى فيعتبر كون العبد اهلا للوجوب
عليه لانها طهرة للصائم والصوم يجب على العبد ولو كان المولى كافرا والعبد مسلما لا يجب عليه اتفاقا اما
عندنا فلان المولى غير صالح لايجابها ابتداء واما عند الشافعي فلكونه غير صالح لايجابها على وجه التحمل وكذا
يخرج عن مدبره وام ولده لان ولاية المولى ثابتة عليهما لانها لا تنعدم بالتدبير والاستيلاد وانما يختل المالية
ولا عبرة لها ههنا لانه يؤدي عن نفسه واولاده الصغار ولا مالية فيهم وكذا يخرج عن عبيد عبده المأذون
المديون بدين مستغرق عند الامامين لان المولى يملك اكسابه ولا يخرج عنهم عند ابي ح بناء على انه لا يملك

بأن الحاصل المعنى لا ان يخرج مقدرها وكذا فيما بعده تدبر

اكسابه عنه لا يخرج عن زوجته لقصور الولاية والمؤنة فانّه لا يليها في غير حقوق النكاح ولا يمونها في غير الرواتب
من النّفقة والكسوة والسّكني الا يري انّه لا يلزمه مداواتها اذا مرضت وقال الشّافعيّ يجب علي الرّجل ان
يؤدّي صدقة الفطر عن زوجته لقوله صلّي الله عليه وسلّم ادّوا عمّن تمونون وهو يمون زوجته ولنا انّه ذكر المؤنة
مطلقة والمطلق ينصرف الي الكامل وليس عليه مؤنتها كاملة علي ما ذكرنا آنفا ولو ادّي عنها بغير امرها اجزاه
استحسانا لثبوت الاذن عادة والقياس ان لا يجزي كما اذا ادّي الزكوة بغير اذنها ولا عن ولده وان كان
في عياله بان كان فقيرا زمنا لانّه لا يستحقّ عليه ولاية فصار كالاجانب ولو ادّي عنه بغير اذنه اجزاه انفا استحسانا
ولا عن طفله الغنيّ بل من مال الطّفل عند ابي حنيفة وابي يوسف كما ذكرنا آنفا وهو استحسان وقال محمّد وهو
قول زفر وهو القياس لا يؤدّي الّا من مال نفسه ولو ادّي من مال الصّغير ضمن لانّها زكوة في الشّريعة كزكوة
المال فلا يجب علي الصّغير ولانّها عبادة والصّغير ليس باهل لها وجه الاستحسان انّ الشّرع اجراها مجري
المؤنة حيث اوجب علي الانسان من جهة غيره فاشبه النّفقة ونفقة الصّغير في ماله اذا كان له مال والمجنون
كالطّفل يعني ان كان فقيرا يخرج الاب عنه وان كان غنيّا لا يخرج من مال نفسه بل من ماله عند ابي ح وابي يوسف
وقال محمّد لا يخرج الّا من مال نفسه ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية عليه لصيرورته حرّا يدا ولا المكاتب عن نفسه
لفقره لانّه مملوك مالا ولا يخرج عن عبيده للتّجارة خلافا للشّافعيّ فانّ عنده وجوب صدقة الفطر علي العبد
ووجوب الزّكوة علي المولي فهما حقّان ثابتان في محلّين مختلفين فجاز اجتماعهما وعندنا وجوبها علي المولي
بسببهم كالزّكوة فيؤدّي الي الثّني يعني الزّكوة واجبة علي المولي بسببهم فلو قلنا بوجوب صدقة الفطر
علي المولي ايضا بسببهم كالزّكوة لكان فيه تثنية الصّدقة علي المولي في سنة واحدة بسبب مال واحد وهذا
لا يجوز لاطلاق قوله عم لا ثني في الصّدقة اي لا تؤخذ في السّنة مرّتين والثّني مكسور مقصور بمعني التّثنية
وعن ابي سعيد الضّرير بمعني الثّني الرّجوع فمعني الحديث لا رجوع فيها ولا استرداد لها وانكر الاوّل كذا في
المغرب ولا يخرج عن عبد آبق الّا بعد عوده يعني اذا كان العبد آبقا وقت الفطر لا يجب الاداء مادام آبقا
فاذا عاد يؤدّي لما مضي ولا يخرج عن عبد او عبيد بين اثنين امّا العبد ففيه خلاف الشّافعيّ بناء علي انّ
الوجوب عنده علي العبد وهو في نفسه كامل وعندنا علي المولي وكلّ منهما لا يملك ما يسمّي عبدا ولانّ السّبب
رأس يمونه ويلي عليه ولا ولاية لواحد منهما عليه علي الكمال حتّي لو اراد ان يزوّجه لا يملك ذلك وامّا العبيد فعند ابي ح
لا يخرج عنهم لانّه لا يري قسمة الرّقيق جبرا فلا يملك كلّ واحد منهما ما يسمّي عبدا وعندهما تجب علي كلّ فطرة ما
يخصّه من الرّؤس دون الاشقاص بناء علي انّهما يريان قسمة الرّقيق جبرا فلو كان لشريكين اربعة اعبد مثلا
يجب عندهما علي كلّ واحد صدقة اثنين ولو كان ثلثة اعبد يجب عن اثنين علي كلّ واحد صدقة عبد واحد
دون الثّالث وقيل عدم الوجوب باجماع علمائنا الثّلثة لانّه لا يجتمع نصيب كلّ واحد من الشّريكين قبل القسمة
فلم تتمّ الرّقبة لكلّ واحد منهما قال صاحب العناية والنّهاية ثمّ الحاق ابي يوسف بمحمّد ههنا مخالف لما ذكر

في المبسوط حيث قال فيه فان كان بينهما مماليك للخدمة فعلي قول ابي حنيفة لا يجب علي واحد منهما صدقة الفطر عنهم
وعند محمّد يجب علي كلّ واحد منهما الصّدقة في حصّته اذا كانت كاملة في نفسها ومذهب ابي يوسف مضطرب
والاصحّ انّ قوله كقول ابي ح ولو بيع العبد بخيار فعلي من يتقرّر الملك له معناه اذا مرّ وقت الفطر والخيار باق
يعني فطرته علي البايع ان فسخ وعلي المشتري ان لم يفسخ لانّ ملك المبيع في البيع بالخيار موقوف فكذا ما يبني
عليه الا يري انّه لو فسخ يعود الي قديم ملك البايع ولو اجيز يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتّي يستحقّ
الزّوائد المتّصلة والمنفصلة وقال زفر علي من له الخيار لانّ الولاية له ووجوب الصّدقة باعتبار الولاية وقال
الشّافعيّ علي من له الملك وهو المشتري فانّ مذهبه انّ خيار الشّرط لا يمنع ثبوت الملك للمشتري وقيّد البيع بخيار
لانّ البيع لو كان باتّا والمبيع غير مقبوض يوم العيد فقبضه بعده ففطرته علي المشتري اتّفاقا وان لم يقبضه
حتّي هلك لم يجب علي واحد منهما اتّفاقا امّا علي المشتري فظاهر وامّا علي البايع فلانّه عاد اليه المبيع غير منتفع
به فكان بمنزلة العبد الآبق ثمّ المراد بالخيار خيار الشّرط لانّه لو ردّ عليه بخيار عيب او رؤية قبل القبض ففطر
علي البايع اتّفاقا لانّ ملكه عاد اليه منتفعا به فعاد بحقوقه وان ردّه بعد القبض فعلي المشتري لانّه زال ملكه
عنه بعد تمامه فلا يسقط عنه الصّدقة كذا في ابن الملك نقلا عن المحيط وتجب صدقة الفطر بطلوع الفجر يوم
الفطر وقال الشّافعيّ بغروب الشّمس في اليوم الاخير من رمضان لانّها تختصّ بالفطر وهذا وقته ولنا انّ
الاضافة للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون اللّيل فمن مات قبله او اسلم او ولد بعده لا تجب
فطرته عندنا لعدم تحقّق شرط وجوب الاداء وعند الشّافعيّ تجب فطرة من مات بعد غروب الشّمس في اليوم
الاخير من رمضان ولا تجب فطرة من مات قبله او اسلم او ولد بعده وصحّ تقديمها وفي بعض النّسخ تعجيلها
للمعني وامد بلا فرق بين مدّة ومدّة لانّ سببها هو الرّاس فيكون اداء بعد وجود السّبب فيجوز كتعجيل
الزّكوة ولا فرق فيه بين مدّة ومدّة وعن هذا قال في الخلاصة لو ادّي عن عشر سنين او اكثر جاز وقال الحسن
بن زياد لا يجوز تعجيلها اصلا كالاضحيّة وقال خلف بن ايّوب يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله
فانّها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشّروع في الصّوم وقال نوح بن مريم يجوز تعجيلها في النّصف الاخير من
رمضان لانّ بمضيّ النّصف قرب الفطر فاخذ حكمه ومنهم من قال في العشر الاخير من رمضان والاصحّ ما في المتن
وندب اخراجها قبل صلوة العيد لانّه صلّي الله عليه وسلّم كان يخرج قبل ان يخرج الي المصلّي ولانّه عليه السّلام
قال اغنوهم عن المسئلة فانّه يدلّ علي انّ الاولي اداؤها قبل الخروج الي المصلّي ليستغني الفقير عن السّؤال
ويحضر المصلّي فارغ البال من نفقة الاهل والعيال ولا تسقط صدقة الفطر بالتّاخير فكان عليهم اخراجها
لانّ وجه القربة فيها معقول لانّه لدفع حاجة الفقير فلا يتقدّر وقت الاداء فيها بل يجوز ان يتعدّي الي غيره
بخلاف الاضحيّة لانّ اراقة الدّم لم تعقل قربة ولهذا لم تكن قربة في غير هذه الايّام فيقتصر علي مورد النّصّ
وهي نصف صاع من برّ او دقيقه او سويقه او صاع من تمر او شعير وقال الشّافعيّ رحمه الله من جميع ذلك صاع

لحديث ابي سعيد الخدري روي عن مروان بن الحكم انه كتب الي ابي سعيد الخدري يسأله عن صدقة الفطر فقال
كنا نخرج علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم صاعا من الطعام او صاعا من التمر او صاعا من الشعير ولنا ما
روينا من حديث ثعلبة بن صعير العدوي وهو مذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون ولم ينقل عن
احد منهم انه لم يجوز اداء نصف صاع من بر وما روينا راجح لان فيه الامر وهو محكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا
وهو الظاهر لانه ما قال امرنا رسول الله صلي الله عليه وسلم باخراج الصاع بل قال كنا نخرج والزبيب كالبر وهو
رواية الجامع الصغير لانه والبر يتقاربان في المعني لانه يؤكل كل واحد منهما بجميع اجزائه بخلاف الشعير والتمر
لانه يلقي من التمر النواة ومن الشعير النخالة وعندهما كالشعير وهو رواية الحسن عن الامام لانه والتمر يتقاربان
في المقصود وهو التفكه والاستحلاء وكان ابو بكر الاعمش لا يثبت الاختلاف بينهم في الحقيقة ويقول ان
اباح رحمه الله انما قال ذلك لما رأي الزبيب عزة في زمانه كالحنطة ولم يرد بذلك قال صاحب الكافي ولا رواية في
الخبز فقيل يجوز اداء الدي منوين من خبز البر لانه لما جاز من الدقيق فاولي ان يجوز منه والصحيح ان لا يجوز الا
باعتبار القيمة لانه لم يرد فيه نص فكان كالذرة والاقط يجوز قيمة وقال مالك يتقدر بصاع لما روي او صاعا
من اقط قلنا هو شاذ فلم يجز اثبات التقدير به والصاع ما يسع ثمانية ارطال بالعراقي من نحو عدس ودج
بفتح الميم والجيم الماش وانما قدر بهما لقلة التفاوت بين حباتهما عظما وصغرا وتخلخلا واكتنازا بخلاف
غيرهما من الحبوب فان التفاوت فيها كثير غاية الكثرة واما التفاوت صغرا وعظما فلا دخل له في التقدير
وزنا كذا في صدر الشريعة والاصلاح وعند ابي يوسف خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعي لقوله
صلي الله عليه وسلم صاعنا اصغر الصيعان لان خمسة ارطال وثلث رطل اصغر بالنسبة الي ثمانية ارطال
ولنا ما روي انه صلي الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال وهكذا كان صاع
عمر رض قال صدر الشريعة ثم اعلم ان هذا الصاع هو الصاع العراقي واما الحجازي فهو خمسة ارطال وثلث
رطل فالواجب عند الشافعي رحمه الله من الحنطة صاع من الحجازي وعندنا نصف صاع من العراقي وهو منوان
علي ان للمن اربعون استارا والاستار اربعة مثاقيل ونصف مثقال فالمن مائة وثمانون مثقالا قال صاحب
النهاية العراقي علم صاع يسع ثمانية ارطال كل رطل عشرون استارا وكان ذلك الصاع قد فقد فاخرجه الحجاج
وكان يمن علي اهل العراق يقول في خطبته يا اهل العراق يا اهل الشقاق والنفاق ومساوي الاخلاق
الم اخرج لكم صاع عمر رض ولذلك سمي حجاجيا وروي ان ابا يوسف لما دخل المدينة عام الحج سألهم عن صيعا
فقالوا خمسة ارطال وثلث رطل فطالبهم بالحجة فقالوا غدا فجاءه سبعون شيخا من الغد كل واحد منهم اخذ
صاعه تحت ردائه فقال هذا صاعي ورثته ابي وورث ابي جدي حتي انتهوا به الي رسول الله صلي الله عليه وسلم
فرجع ابو يوسف عن قوله واما علماؤنا فقد احتجوا بما روي لنا استادنا القاضي ابو جعفر الاستروشني
عن القاضي الجليل بن احمد باسناده عن عائشة رضي الله عنها قالت مضت السنة عن رسول الله صلي الله

عليه وسلم في الاغتسال عن الجنابة بصاع والصاع ثمانية ارطال وفي الوضوء برطلين فدل نص تفسير الصاع علي
ما قلنا ودل الوضوء برطلين ايضا عليه لانه ثبت ان النبي عم كان يتوضأ بالمد فعلم ان رطلين هو المد
والمد ربع الصاع بالاجماع واما ما روي عن ابي يوسف فوهم لان محمد بن الحسن اعلم بمذهبه وهو لم يحك عنه
رجوعا علي ان الامران كان ما حكي فهو حجتنا لان رطلهم ثلثون استارا ورطل العراق عشرون استارا
وخمسة ارطال وثلث رطل كل رطل ثلثون استارا ثمانية ارطال كل رطل عشرون استارا انتهي ما في النهاية
بقول الفقير في هذا شوب مخالفة بقوله عم صاعنا اصغر الصيعان لان صاحب النهاية نفسه قال في
تحقيقه لان خمسة ارطال وثلث رطل اصغر بالنسبة الي ثمانية ارطال فتدبر ولو دفع منوي بر صح خلافا لمحمد
فان عنده لا بد ان يقدر بالكيل قال صاحب الاصلاح خلافا لمحمد في رواية رواه ابن رستم عنه لان الآثار جاءت
بالصاع وهو اسم للكيل ودفع البر في مكان يشتري به الاشياء فيه افضل وعند ابي يوسف الدراهم افضل من
الدقيق وهو اولي من البر وهو اختيار الفقيه ابي جعفر لانها ادفع للحاجة واعجل بها وعن ابي بكر الاعمش
تفضيل الحنطة لانه ابعد عن الخلاف اذ في الدقيق والقيمة خلاف الشافعي

كتاب الصوم

قال صاحب العناية ذكر محمد في الجامع الصغير كتاب الصوم عقب الصلوة لان كلا منهما عبادة بدنية بخلاف الزكوة
واخره هنا صاحب الهداية عن الزكوة لانه كالوسيلة للصلوة باعتبار رياضة النفس ولكن لا علي وجه يتوقف
عليه امر الصلوة وجودا او جوازا كما كانت الطهارة كذلك فاخره عن الزكوة حطا لرتبة الوسيلة وهي الصوم عن
المقصود وهو الزكوة ولو قيل قدم الزكوة علي الصوم لان الله تعالي ذكر الزكوة مقارنا بالصلوة في مواضع عديدة
من القرآن العظيم فكان الاقتداء بالكتاب اولي لكان اولي ثم نحتاج ههنا الي تفسير الصوم لغة وشريعة اما
لغة فهو عبارة عن الامساك عن اي شيء كان في اي وقت كان قال الله تعالي حكاية اني نذرت للرحمن صوما
اي امساكا عن الكلام وقال عليه السلام في صوم عاشوراء ومن اكل فليصم بقية يومه ويقال صامت الشمس
اذا امسكت عن السير وقت الزوال وفي الشريعة هو ترك الاكل والشرب والوطي من الفجر الي الغروب لقوله
تعالي كلوا واشربوا حتي يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود الي ان قال ثم اتموا الصيام الي الليل والخيطان
بياض النهار وسواد الليل يعني الخيط الابيض اول ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطير اي المنتشر المعترض
في الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل اي ظلمة آخر الليل وهو الفجر المستطيل
والكاذب كذنب السرحان شبههما بخيطين ابيض واسود مع نية لان الاعمال بالنيات من اهله احتراز عن
الحائض والنفساء والكافر ونحوها وهو اي الاهل مسلم احتراز عن الكافر عاقل احتراز عن المجنون طاهر
من حيض ونفاس فلا يجوز من الحائض والنفساء وصوم رمضان فريضة لقوله تعالي كتب عليكم الصيام وقوله
عليه السلام في حديث بني الاسلام وصوم شهر رمضان وعلي فرضيته انعقد الاجماع ولهذا يكفر جاحده
علي مسلم مكلف فلا يجب علي الصبي والمجنون اداء وقضاء تمييزا وصوم المنذور وصوم الكفارة واجب

جواب لو قيل منه
اي فليمسك بقية يومه

الغبش بفتح الغين المعجمة وفتح الباء الموحدة والشين المعجمة ظلمة آخر الليل كذا في مختار الصحاح منه

مقول القول منه

اما المنذور فلقوله تعالى وليوفوا نذورهم بناء على ان الامر للوجوب فان قيل كان الواجب ان يكون فرضا لكونه ثابتا
بالكتاب كصوم رمضان اجيب بانه قد خص من الآية المنذور الذي ليس من جنسه واجب شرعا كعيادة
المريض وما ليس بمقصود في العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلوة والنذر بالمعصية فلما خصت هذه المواضع
بقيت غير قطعية كالآية المأولة وخبر الواحد قال صاحب العناية وفيه نظر لان من شرط التخصيص المقارنة
والمخصص غير معلوم فضلا عن معرفة كونه مقارنا اولا ولان قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه خص منه المجانين والصبيان واصحاب الاعذار ولم ينتف منه اثبات الفرضية انتهى نظره
ثم اجاب من اصل السؤال بجواب آخر ان شئت فراجعه واما وجوب الكفارة فسيأتي في بابها ان شاء الله
تعالى ثم اعلم انه قد اضطرب كلام المؤلفين ههنا فعند صاحب الهداية والوقاية المنذور والكفارة كلاهما
واجبان وفرضان على استخراج صدر الشريعة حيث قال المنذور ان كان من العبادات المقصودة كالصلوة
والصوم والحج ونحو ذلك فلزومه ثابت بالاجماع فيكون قطعي الثبوت وان كان سند الاجماع ظنيا وهو العام
المخصوص وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم فينبغي ان يكون فرضا وكذا صوم الكفارة لان ثبوته بنص قطعي
مؤيد بالاجماع وقال الفاضل الزيلعي الكفارة فرض والمنذور واجب والى مسلك الزيلعي سلك صاحب
الدرر حيث قال وهو اما فرض معين كصوم رمضان اداء وقضاء او غير معين كالكفارات واما واجب
كالنذر المعين والمطلق انتهى وغير ذلك نفل وصوم يوم العيدين وايام التشريق وهو ثلثة فيكون مجموعها
خمسة حرام لرواية عقبة بن عامر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق
وقال عم في الايام المنهية انها ايام اكل وشرب وبعال وهو المباعلة اي ملاعبة الرجل اهله ويوم الفطر مأمور
بافطاره ففي صومه مخالفة الامر وقال ايضا الا لا تصوموا هذه الايام وعلى ذلك انعقد الاجماع كذا في الاختيار
ويجوز اداء رمضان والنذر المعين بنية من الليل والى ما قبل نصف النهار وهو الضحوة الكبرى فان النهار
الشرعي من الصبح الى الغروب والضحوة الكبرى منتصفه فوجب ان توجد النية قبلها لتكون موجودة في اكثر
النهار فتوجد في كله حكما وهذا هو الاصح ولهذا قال لا عنده في الاصح قال صاحب الهداية قال في المختصر ما بينه
وبين الزوال اي يصح بنية من الليل الى ما قبل الزوال لان ما قبل الزوال منتصف نهار اعتبر من طلوع الشمس
الى غروبها فعلى هذا يخلو اكثر اليوم عن النية بخلاف ما قبل الضحوة الكبرى على ما بين آنفا ويصح اداء رمضان
والنذر المعين بمطلق النية مثل ان يقول نويت ان اصوم ولا يزيد عليه وبنية النفل مثل ان يقول نويت
ان اصوم للنفل لان الفرض متعين في شهر رمضان بقوله عم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان وكذا
النذر المعين متعين في ايامه بالنذر فيصاب بمطلق النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه مثل ان يقول
حيوان او انسان كما يصاب بعلمه الخاص وكذلك يصاب اذا نوى النفل لانه يكون قد نوى اصل الصوم وزيادة جهة
وقد لغت الجهة فبقي الاصل وهو كاف وعلى ما قررناه يندفع ما يقال ما ذكرتم يقتضي الاصابة بمطلق النية

دون

دون نية النفل لان المتوحد في الدار ينال باسم جنسه لا باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو ووجه الاندفاع ظاهر
تدبر ثم انه يشترط في رمضان لكل يوم نية عندنا وقال مالك يكفي في صوم رمضان نية واحدة في اوله لان
صوم الشهر عبادة واحدة فيكفيها نية واحدة كمن اعتكف شهرا يصح بنية واحدة ولنا ان صوم كل يوم
عبادة على حدة لانه يتخلل بين كل يومين ليل وهو لا يصلح للصوم بخلاف اعتكاف شهر لانه عبادة واحدة لكون
جميع اوقاته صالحا له ويصح صوم رمضان بنية واجب آخر للصحيح المقيم يعني يصح اداء رمضان اذا نوى
واجبا آخر فيه لانه قد نوى اصل الصوم وزيادة جهة كما في النفل وقد لغت الجهة بقوله عم اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان فبقي الاصل وهو كاف لا النذر المعين بل يقع عما نوى يعني اذا نذر صوم يوم معين
فنوى في ذلك اليوم واجبا آخر يقع عن ذلك الواجب سواء كان مسافرا او مقيما صحيحا او مريضا والفرق
بين صوم رمضان والنذر المعين ان تعين رمضان قوي لحصوله بتعيين الشارع فابطل كل ما عداه وتعين
النذر المعين ليس بهذه المثابة لحصوله من الناذر فابطل تعين المنذور صلاحيته لما له وهو النفل لا لما عليه
وهو الواجب الآخر ولو نوى المريض او المسافر فيه اي في رمضان واجبا آخر وقع عما نوى لانه لما ساغ الترخص
بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار ففيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من الدين اولى لانه يكون
فيه اشتغال الوقت بالاهم لتحتمه وتخيره في صوم رمضان الى ادراك العدة وهذا عند ابي حنيفة وعندهما يقع عن
رمضان لان الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور والنفل كله يجوز بنية قبل
نصف النهار سواء كان مسافرا او مقيما خلافا لمالك فانه يتمسك باطلاق قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام
لمن لم ينو الصيام من الليل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم اني اذا الصائم عن عائشة
رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على نسائه يقول هل عندكن من غداء فان قلن لا
يقول اني اذا الصائم وصوم القضاء والنذر المطلق والكفارات لا يصح الا بنية معينة من الليل لانه
غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء صرفا لذلك اليوم من صلاحية النفل ويثبت رمضان برؤية هلاله
او بعد شعبان ثلثين يوما قيل ينبغي للناس ان يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان لان
الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما قال عم الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابعه وخنس ابهامه
في الثالثة فان رأوه صاموا وان غم عليهم اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ثم صاموا لقوله عم صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا شعبان ثلثين يوما ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينقل
عنه الا بدليل ولم يوجد ولا يصام يوم الشك الا تطوعا يوم الشك هو اليوم الذي يحتمل ان يكون آخر شعبان
واول رمضان لقوله عم لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وهذه المسئلة على وجوه
سيأتي تفصيلها عن قريب وهو اي صومه احب ان وافق صوما يعتاده والمراد بالموافقة ان يعتاد
صيام يوم الخميس او الاثنين او بصوم عشرة من آخره او ثلثة او بصوم كل الشهر ثم اختلف العلماء

في يوم الشك هل صومه افضل ام الفطر قالوا ان كان يصوم شعبان او وافق صومًا كان يصومه فصومه افضل
وان لم يكن كذلك قال محمد بن سلمة الفطر افضل احترازًا عن ظاهر النهي وقال نصير بن يحيى الصوم افضل
اقتداءً بعلي وعايشة رضي الله عنهما فانهما كانا يصومانه والمختار ان يصوم المفتي بنفسه احتياطًا عن وقوع
الفطر في رمضان ويُفتي العامة بالتلوم اي بالانتظار الى وقت الزوال ثم بالافطار نفيًا لتهمة الروافض
لانهم قالوا يجب ان يصام يوم الشك ذكر في الفوائد الظهيرية انه لا خلاف بين اهل السنة والجماعة انه
لا يصام يوم الشك عن رمضان وقالت الروافض يجب ان يصام يوم الشك عن رمضان وقيل معناه انه لو افتى
العامة باداء النفل عسى ان يقع عندهم انه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث نهى عن صوم يوم
الشك وهو اطلقه فيفتيهم بالافطار بعد التلوم نفيًا لهذه التهمة وعن هذا قال والا اي وان لم يوافق صومًا
يعتاده فيصوم الخواص ويفطر غيرهم بعد نصف النهار ذكر فخر الاسلام في هذا حكاية ابي يوسف وهي ما
روى اسد بن عمرو رحمه الله انه قال اتيت باب الرشيد فاقبل ابو يوسف القاضي وعليه عمامة سوداء ومدرعة
سوداء وخف اسود وهو راكب فرس اسود وعليه سرج اسود ولبد اسود وما عليه شيء من البياض الا لحيته
البيضاء وهو يوم شك فافتى الناس بالفطر فقلت له امفطر انت قال ادن الي فدنوت فقال في اذني اني لصائم وانما
يفتي بالفطر بعد التلوم زمانًا لما روي عن النبي عم انه قال اصبحوا يوم الشك مفطرين متلومين كذا في النهاية
وكره صومه عن رمضان وعن واجب آخر شروع في وجوه مسئلة صوم يوم الشك التي قلت آنفًا سياتي
تفصيلها يعني كره ان يصوم يوم الشك ناويًا بانه من رمضان او من واجب آخر لما روينا من قوله عم لا يصام
اليوم الذي يشك فيه الحديث وكذا يكره ان نوى ان كان من رمضان ففرضه والا اي وان لم يكن من رمضان
فعن نفل او عن واجب آخر اما الكراهة في صورة ترديده بين رمضان ونفل فلانه ناوٍ للفرض من وجه فيكره للحديث
المذكور واما في صورة ترديده بين رمضان وواجب آخر فلترديده بين امرين مكروهين للحديث المذكور ايضًا
وصح في الكل عن رمضان ان ثبت اما في الصورة الاولى وهي ان ينوي صوم رمضان قطعًا فلانه شهد الشهر
وصامه واما في الصورة الثانية وهي ان ينوي عن واجب آخر قطعًا فلوجود اصل النية وكون الجهة لغوًا
واما في الصورة الثالثة وهي الترديد بين رمضان ونفل فلوجود اصل النية وعدم ترديده فيه واما في
الصورة الرابعة وهي الترديد بين رمضان وواجب آخر فلهذه العلة ايضًا والا اي وان لم يثبت رمضان
فما نوى ان جزم اي في صورة ان ينوي صوم رمضان قطعًا او ينوي واجبًا آخر قطعًا يقول الفقير وقع في
عامة الكتب انه ان نوى عن رمضان قطعًا فان ظهر رمضانيته يجزيه والا كان تطوعًا وان افطر لم يقضه
لانه في معنى المظنون وان نوى عن واجب آخر قطعًا فان ظهر رمضانيته يجزيه ايضًا لوجود اصل النية
والا فقد قيل يكون تطوعًا لانه منهي عنه فلا يتادى به الواجب وقيل يجزيه عن الواجب الآخر الذي نواه
وهو الاصح اذا تقرر هذا فاعلم ان قول المص والا فما نوى ان جزم لا يصح على اطلاقه ويكون مخالفًا لعامة

الكتب

الكتب لعلّها اوقع المصنف في هذه الورطة ان صاحب الوقاية لم يذكر صورة نية صوم رمضان قطعًا بل قال
ولو صامه لواجب كره ويقع عنه في الاصح ان لم يظهر رمضانيته فظن المص ان مراده بالواجب ما يعم صوم
رمضان ولم يتفطن ان المراد منه واجب آخر تدبر ونفل ان ردد اي في صورة ان ينوي ان كان من رمضان
ففرضه والا فمن نفل او عن واجب آخر اما في الصورة الاولى فلان النفل يتادى باصل النية ولو افطر
لا قضاء عليه لانه لم يوجد الالتزام من كل وجه لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه واما في الصورة الثانية
فلعدم اجزائه عن الواجب الذي نواه لان الجهة لم تثبت للتردد فيها واصل النية لا يكفيه لكنه يكون تطوعًا
غير مضمون بالقضاء لشروعه فيه مسقطًا وان قال ان رمضان فانا صائم عنه والا فلا صوم لا يصح لعدم تبتيت
رمضانيته ولا يصير صائمًا لانه لم يقطع عزيمته كما اذا نوى انه ان وجد غداءً غدًا يفطر وان لم يجد يصوم لم يجز
صومه بحال واذا كان بالسماء علة كغيم وغبار قبل في هلال رمضان خبر عدل ولو عبدًا او انثى او محدودًا
في قذف تاب لانه امر ديني وهو وجوب الصوم على الناس فاشبه رواية الاخبار عن النبي عم فيقبل خبره
اذا لم يكذبه الظاهر وكان الشافعي في احد قوليه يشترط المثنى والحجة عليه ما ذكر من انه امر ديني وقد صح ان
النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد في رؤية هلال رمضان قال ابن عباس جاء اعرابي الى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال يعني هلال رمضان فقال اتشهد ان لا اله الا الله فقال نعم فقال
اتشهد ان محمدًا رسول الله قال نعم فقال يا بلال اذن في الناس ليصوموا غدًا وانما اشترط العدالة لان قول
الفاسق في الديانات غير مقبول وقبول خبر المحدود في القذف بعدما تاب ظاهر الرواية لانه خبر وليس بشهادة
وخبره مقبول فان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقبلون اخبار ابي بكرة بعدما اقيم عليه حد القذف
وعن ابي حنيفة ان خبر المحدود في القذف بعدما تاب لا يقبل لانها شهادة من وجه من حيث ان وجوب العمل به انما
كان بعد قضاء القاضي ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة وتقبل شهادة الواحد
على الواحد في هلال رمضان ولا يشترط لفظة الشهادة لانه ليس بشهادة بل هو خبر وقبل في هلال الفطر وهلال
ذي الحجة شهادة حرين او حر وحرتين لانه تعلق به نفع العبد وهو الفطر والتوسع بلحوم الاضاحي فيثبت
بما يثبت به سائر حقوقهم وكون الاضحى كالفطر ظاهر الرواية وروي عن ابي ح انه كهلال رمضان يثبت بخبر الواحد
العدل لانه يتعلق به امر ديني وهو ظهور وقت الحج بشرط العدالة والحرية لما فيهما من الالزام وبشرط لفظ
الشهادة لانه اذا تعلق به نفع العبد وهو الفطر والتوسع بلحوم الاضاحي اشبه سائر الحقوق فيشترط لفظ
الشهادة لا الدعوى لانه كعتق الامة وطلاق الحرة ولا تقبل فيه شهادة محدود في القذف تاب لكونه شهادة
وان لم يكن بالسماء علة فلا بد في الكل اي في هلال رمضان والفطر والاضحى من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم
لان المطالع متحدة والموانع مرتفعة والابصار صحيحة والهمم في طلب الرؤية متقاربة فالتفرد بالرؤية في
مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعًا كثيرًا روي ان رجلًا قال لعمر رض رأيت الهلال

نية

كان صح

فامر عمر رض ان يمسح حاجبيه بالماء ثم قال ارني الهلال فقال فقدته فقال شعرة قامت من حاجبك فحسبتها هلالا
بخلاف ما اذا كان في السماء علة لانه قد ينشق الغيم عن موضع الهلال فيتفق للبعض الرؤية دون البعض
ثم قيل في حد الكثرة اهل المحلة وعن ابي يوسف خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة وعن محمد حتى يتواتر الخبر
من كل جانب والصحيح ان هذا مفوض الى رأي الامام من غير تقدير وفي رواية عن ابي ح يكتفي باثنين
اعتبارا بسائر الحقوق وقال الطحاوي يكتفي بواحد ان جاء من خارج البلد او كان على مكان مرتفع لقلة
الموانع قال صاحب النهاية والعناية لا فرق في عدم القبول اذا لم يكن بالسماء علة بين اهل المصر ومن ورد
من خارج المصر لكن ذكر الطحاوي انه يقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع والى ما ذكره
الطحاوي الاشارة في كتاب الاستحسان ولفظه هذا فان كان الذي شهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل
شهادته ووجه الاشارة ان التقييد في الرواية يدل على نفي ما عداه فكان تخصيصه بالمصر ونفي العلة في
عدم قبول الشهادة دليلا على قبولها اذا كان الشاهد من خارج المصر او كان في السماء علة وذكر في الاستحسان
بعد هذا وهكذا ذكر الطحاوي في كتابه لانه قد يتفق من الرؤية في الصحاري ما لا يتفق في الامصار لما فيها
من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر على مكان مرتفع فقد يتفق له من الرؤية ما لا يتفق لمن دونه في الموقف
انتهى ولو صاموا ثلثين ولم يروه حل الفطر ان صاموا بشهادة اثنين لوجود نصاب الشهادة وان صاموا
بشهادة واحد لا يحل لان الفطر لا يثبت بقول واحد وعن محمد انهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية
بشهادة الواحد وان كان لا يثبت بها ابتداء لما تقرر ان الشيء قد يثبت ضمنا وان لم يثبت ابتداء كبيع الطرف
والشرب يقول الفقير معنى هاتين المسئلتين انه اذا كان بالسماء علة فشهد برؤية هلال رمضان واحد عدل
فصاموا ثلثين يوما ولم يروه لم يحل الفطر وان شهد رجلان فصاموا ثلثين يوما ولم يروه حل لهم الفطر لا مطلقا
لانه اذا لم يكن بالسماء علة يلزم الجمع الكثير ولم يقبل خبر واحد او اثنين اللهم الا ان يقال يمكن الاطلاق على ما روى
الطحاوي انه يكتفي بواحد وباثنين على رواية اخرى عن ابي ح كما ذكر آنفا تدبر ومن رأى هلال رمضان او الفطر
ورد قوله صام اي في الاول والآخر اما الاول فلقوله عم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وقد رآه ظاهرا
واما الثاني فالاحتياط فيه ان يصوم ولا يفطر الا مع الناس لقوله صلى الله عليه وسلم صومكم يوم تصومون
وفطركم يوم تفطرون قال صاحب الاصلاح عبارة الهداية صريحة في وجوب الصوم عليه حيث قال في الاول لان
الوجوب عليه للاحتياط قال في البدائع وجوب الصوم عليه ممنوع فان المحققين من مشايخنا قالوا لا رواية
في وجوب الصوم عليه وانما الرواية انه يصوم وهو محمول على الندب احتياطا انتهى وان افطر قضى فقط
بلا كفارة لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهي تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ
بالشبهات لان جهة العقوبة فيها راجحة ولهذا يجري فيها التداخل قال في التلويح ولو افطر في رمضان مرارا لم
يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ وقال الشافعي عليه الكفارة ان افطر بالوقاع لانه

ق

افطر

افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وهما لوجوب الصوم عليه كذا في الهداية قيد بالوقاع تحقيقا لخلافه لان الكفارة
لا تجب عند الشافعي بغير الوقاع للشافعي ان رمضان متيقن في حقه وشك غيره لا يبطل تيقنه ولنا ان ما رآه
يحتمل ان يكون خيالا لا هلالا فلا يكون متيقنا في حقه مع ان رد القاضي شهادته حكم منه انه ليس من رمضان
وهذه شبهة مانعة عن وجوب الكفارة ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه اي في وجوب
الكفارة والصحيح انه لا يجب الكفارة كذا في فتاوى قاضيخان ويجب على الناس التماس الهلال في التا سع
والعشرين من شعبان يوم من رمضان لان شهر رمضان قد يجيء كسائر الشهور تسعة وعشرين يوما قال عبد الله
بن مسعود رض ما صمنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صمنا ثلثين يوما
وما في الموضعين مصدرية فمعناه صومنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوما
اكثر من صومنا ثلثين يوما وهكذا روي عن عائشة رضي الله عنها كذا في النهاية نقلا عن المبسوط يقول الفقير
وقعت في زماننا وقعة وهي انه كان في سيواس رجل فاضل من اولاد الشيخ مرزبان الوفائي يقال له دلي شيخ
واسمه السيد محمد فقال يوما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صام في عمره الشريف رمضان تسعة وعشرين
يوما مرات فبلغ قوله هذا الى القاضي بسيواس في تاريخه فغضب القاضي عليه وقال كفر هذا بانكاره فرضية
صوم يوم فعزم ان يأتي به ويعزره ويعزله عن جهاته التي في يده فلما سمع هذا غضب القاضي وعزمه حمل نسخة
النهاية التي عنده وجاء الى القاضي والزمه فلما رأى القاضي فضله وعلمه اكرمه غاية الاكرام رحمة الله عليه
وعلى القاضي واذا ثبت رمضان في موضع لزم جميع الناس ولا اعتبار باختلاف المطالع حتى قالوا لو رأى اهل المغرب
هلال رمضان يجب برؤيتهم على اهل المشرق وعليه فتوى الفقيه ابي الليث وهكذا ذكره قاضي خان في فتاواه ٥
وقال وهو ظاهر الرواية ونقله عن شمس الائمة السرخسي وقيل يختلف باختلاف المطالع قال صاحب
الاختيار وذكر في الفتوى الحسامية اذا صام اهل مصر ثلثين يوما برؤية واهل مصر آخر تسعة وعشرين يوما
برؤية فعليهم قضاء يوم ان كان بين المصرين قرب بحيث لا يختلف به المطالع وان كان بعد بحيث يختلف لا يلزم
احد المصرين حكم الآخر وذكر في المنتقى عن ابي يوسف يجب عليهم قضاء يوم من غير تفصيل وعن عائشة رض
فطر كل بلدة يوم يفطر جماعتهم واضحى كل بلدة يوم يضحي جماعتهم انتهى قال صاحب البيانية وقيل لا نأخذ
برواية عدم اختلاف المطالع لما روى الترمذي في جامعه ان رجلا قدم من الشام الى المدينة فسأله ابن عباس رض
عن رؤية الهلال فقال متى رأيتم الهلال قال رأيناه ليلة الجمعة فقال انت رأيته ليلة الجمعة قال رآه الناس وصا موا
وصام معاوية فقال ابن عباس لكن رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلثين يوما او نراه قال الرجل
الا يكتفي برؤية معاوية وصيامه قال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم والعمل على هذا الحديث عند اهل
العلم ان لكل بلد رؤيتهم ثم اعلم انه لا يعتبر في هلال رمضان قول المنجمين ومن قال يرجع فيه الى قولهم فقد خالف
الشرع لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اتى كاهنا او منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما انزل على

محمد انتهى ما في البيانية

باب موجب الفساد

لما فرغ من بيان انواع الصوم وتفسيره شرع في بيان ما يجب عند ابطاله لانه امر عارض على الصوم فناسب ان يذكر مؤخرا اعلم ان الافعال الصادرة من الصائم فيما يتعلق بهذا الباب ثلثة اقسام الاول ما يتوهم انه مفسد له وليس بمفسد والثاني ما يفسد ولا يوجب الكفارة والثالث ما يفسد ويوجب الكفارة فبين المص اولا ما يفسد و يوجب الكفارة ولهذا قال يجب القضاء والكفارة ككفارة الظهار وهي اعتاق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا لحديث الاعرابي فانه قال يا رسول الله هلكت واهلكت فقال عم ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا فقال عم اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين فقال وهل جائني ما جائني الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا الحديث فدل على ان كفارته ككفارة الظهار على من جامع او جومع في نهار رمضان عمدا في احد السبيلين اما وجوب القضاء فلاستدراك المصلحة الفائتة فان الحكيم امر باداء العبادة في هذا اليوم وامره لا يخرج عن حكمة ومصلحة فاذا فوته في هذا اليوم يقضيه لتدارك الحكمة والمصلحة ولان القضاء لما وجب على المعذور وهو المريض والمسافر فعلى غير المعذور اولى وقال الاوزاعي لا يجب القضاء واما الكفارة فلتكامل الجناية بايلاج الفرج في الفرج ولا يشترط الانزال في المحلين اعتبارا بالاغتسال وقال سليمان الاعمش لا قضاء عليه ولا كفارة ولا اغتسال ما لم ينزل وعامة العلماء احتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل ولانه وجد الجماع صورة ومعنى وهو ادخال الفرج في الفرج وقضاء الشهوة الا انه عدم الشبع وذلك ليس بشرط كمن اكل لقمة فانه يجب عليه الكفارة ولم يوجد الشبع ولو جامع في الموضع المكروه فعن ابي حنيفة في وجوب الكفارة روايتان في رواية الحسن لا كفارة عليه اعتبارا بالحد عنده فانه لم يجعل هذا الفعل جناية كاملة في ايجاب العقوبة التي تندرئ بالشبهات كالحد وفي رواية ابي يوسف عنه ان عليهما الكفارة وهو الاصح لانها جناية كاملة لقضاء الشهوة وانما يدعي ابو ح النقصان في معنى الزنا من حيث انه لا يحصل به افساد الفراش ولا معتبر به في ايجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة وهو الكفارة او اكل او شرب عمدا غذاء او دواء فانه يجب عليه القضاء والكفارة اما القضاء فلاستدراك المصلحة الفائتة واما الكفارة فلانها تعلقت بجناية الافطار في نهار رمضان على وجه الكمال وهو الافطار صورة بايصال شيء الى الجوف عمدا ومعنى بقضاء الشهوة لما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر ولم يبين السبب المفطر ولما روي ان رجلا قال يا رسول الله افطرت في رمضان فقال عم من غير مرض ولا سفر قال نعم فقال اعتق رقبة ولم يسأله عما افطر به فدل على ان الحكم لا يختلف الا ترى انه سأله عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال والجناية بالافطار على وجه الكمال قد تحققت فتجب الكفارة وقال الشافعي لا كفارة عليه لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة بيانه ان اعرابيا جاء الى رسول الله

صلى الله عليه وسلم تائبا نادما على ما روينا آنفا والتوبة رافعة للذنب بالنص وهو قوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ومع ذلك اوجب النبي صلى الله عليه وسلم عليه الكفارة فعلم انها ثبتت على خلاف القياس وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره قلنا لا نم ان هذه الجناية ترتفع بالتوبة فان الشرع لما اوجب الاعتاق كفارة لهذه الجناية علمنا ان مجرد التوبة غير مكفر لهذه الجناية كجناية السرقة والزنا حيث لا ترتفعان بمجرد التوبة بل بالحد وقوله غذاء او دواء احتراز عن نحو التراب والحجر وكذا لو احتجم او اغتاب فظن انه فطره فاكل عمدا حيث يجب عليه القضاء والكفارة لان الظن ما استند الى دليل شرعي فان الحجامة كالفصد في خروج الدم من العرق والفصد لا يفسده فكذا الحجامة وذلك لان انعدام ركن الصوم اما بوصول شيء الى باطنه او بقضاء الشهوة ولم يوجد منهما شيء لا صورة ولا معنى في الاحتجام والاغتياب وحكم الاستقاء ثابت بالنص بخلاف القياس وكذا افساد الصوم بالحيض والنفاس مخالف للقياس وهذا ليس في معناهما لانهما يوجبان الغسل وهذا الا اذا افتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعي في حقه قال الامام المحبوبي ويشترط ان يكون المفتي ممن يؤخذ الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة ولا معتبر بغيره هكذا روى الحسن عن ابي ح وابن رستم عن محمد وبشر بن الوليد عن ابي يوسف وان بلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم وقوله عم الغيبة تفطر الصائم اي تذهب ثوابه وقوله عم ثلث يفطرن الصائم وينقضن الوضوء ويهدمن العمل الغيبة والنميمة والنظر الى محاسن المرأة واعتمده يسقط عنه القضاء والكفارة ايضا لان قول الرسول لا ينزل عن قول المفتي وعن ابي يوسف خلاف ذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث وان عرف تأويله ومع ذلك اكل يظن انه فطره تجب الكفارة لانتفاء الشبهة ولا كفارة بافساد صوم غير رمضان لانه لم يهتك حرمة الشهر فلا يكون في معنى حديث الاعرابي فلا يلحق به ويجب القضاء فقط لا الكفارة لو افطر خطاء بان كان ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض وسبقه الماء فدخل حلقه فعليه القضاء عندنا خلافا للشافعي فانه يعتبره بالناسي فان الناسي قاصد للشرب دون الخاطئ فاذا كان فعل القاصد معفوا ففعل غير القاصد اولى ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق بخلاف غيره فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلوة فان المقيد اذا صلى قاعدا بعذر القيد قضى بخلاف المريض او مكرها فانه يقضي ايضا فقط لانه ليس من قبل صاحب الحق والنسيان من قبل من له الحق فيفترقان وفيه خلاف الشافعي ايضا او احتقن على البناء للفاعل يعني استعمل الدواء بالحقنة واحتقن على البناء للمفعول غير جائز كذا في المغرب او استعط على البناء للفاعل ايضا اي صب السعوط في انفه وهو الدواء الذي يصب في الانف واستعط على البناء للمفعول غير جائز ايضا كذا في المغرب او اقطر في اذنيه قال صاحب النهاية هنا على بناء المفعول كذا وجدت بخط شيخي فانه يقضي ايضا لقوله عم الفطر مما دخل ولوجود معنى الفطر

وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة لانعدام الصورة وهو الابتلاع ولو اقطر في اذنه الماء ودخل
لا يفسد صومه لانعدام المعنى وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف وانعدام الصورة وهو الابتلاع على ما
سيأتي ان شاء الله بخلاف ما اذا دخله الدهن او داوى جائفة اي جراحة بلغت الجوف او آمة اي جراحة وصلت
الى الدماغ فوصل الدواء الى جوفه او دماغه اعلم ان الدواء اذا كان رطبا ففيه اختلاف بين ابي ح وصاحبيه
واذا كان يابسا لا يفسد صومه بالاجماع هذا هو ظاهر الرواية واكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا
علم ان اليابس وصل الى جوفه فسد الصوم وان علم ان الرطب لم يصل لا يفسد فلا فرق بين الرطب واليابس
اذا وصلا الى الجوف فطر واذا لم يصلا الى الجوف لم يفطر قال صاحب النهاية قال شيخ الاسلام هنا سبع
مسائل الوجور وهو ادخال الدواء في الفم والسعوط والاقطار في الاذن والاقطار في الاحليل والحقنة
والجائفة والآمة اما الوجور والسعوط والاقطار في الاذن فمفسد للصوم لوجود الاكل معنى لانه وصل
المغذي الى الجوف وهو ذكر لصومه قولنا وصل المغذي لان الدواء مصلح للبدن كالطعام وقولنا الى الجوف
اي الى جوف الرأس والتغذي كما يحصل بوصول المغذي الى جوف البطن يحصل بوصول المغذي الى جوف
الرأس لانه ما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن ولهذا ثبت حرمة الرضاع بالسعوط والاقطار في
الاذن وكذا الجواب في الحقنة الا انه لا يثبت بها حرمة الرضاع لان حرمة الرضاع انما تثبت بما يقصد به التغذي قال
صلى الله عليه وسلم انما الرضاع من المجاعة والحقنة مما لا يقصد به التغذي ثم انه لا بأس بالاحتقان حالة الفردة
وهو قول ابراهيم النخعي وقال مجاهد والشعبي يكره انتهى او ابتلع حصاة او حديدا لوجود صورة الفطر دون
الابتلاع ولا كفارة عليه لعدم المعنى وهو اصلاح البدن وقال بعض من لا يعتمد على قوله ابتلاع الحصاة او الحديد
لا يفطر لان حصول الفطر بما يكون به اقتضاء الشهوة وهو غير موجود فيه لكنا نقول ركن الصوم الكف عن ايصال
الشيء الى باطنه وقد انعدم ذلك بتناول الحصاة وقال مالك يجب عليه الكفارة لانه مفطر غير معذور وكل من هو
كذلك تجب الكفارة عليه او استقاء استقاء استفعل من قاء يقاء يقال قاء ما اكل اذا القاه واستقاء
وتقيأ تكلف في القيء ملء فيه وهو ان ينضبط بتكلف حتى انه لو لم يتكلف لخرج وقيل ان يعجم من
الكلام على ما مر في نواقض الوضوء ولزوم القضاء فيه لقوله عم من استقاء عمدا فعليه القضاء والقياس
يقتضي ان لا يفسد صومه به كما اذا ذرعه القيء لانه لم يوجد الاكل صورة ولا معنى مع ان الفطر بالدخول
لا بالخروج حتى لا يفسد بالبول وغيره لكن ترك القياس بهذا الحديث ولا كفارة عليه لعدم الصورة او تسحر
يظنه ليلا والفجر طالع او افطر يظن الغروب ولم تغرب الشمس اما فساد صومه فلانتفاء ركنه بغلط يمكن الاحتراز
عنه في الجملة بخلاف النسيان ويلزمه امساك بقية يومه قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن ونفيا للتهمة فانه
اذا اكل ولا عذر به اتهمه الناس بالفسق والتحرز عن مواضع التهم واجب بالحديث واما القضاء فلانه حق
مضمون بالمثل شرعا فاذا فوته قضاه كالمريض والمسافر واما عدم الكفارة فلان الجناية قاصرة لعدم القصد

ه بعثتك داعيا للاذان واعلام الناس
لا مافظا للاحوال
منه

وبعضده ما روي عن عمر رض انه كان جالسا مع اصحابه في ساحة مسجد الكوفة عند الغروب في شهر رمضان
فاتي بقدح من لبن فشرب منه هو واصحابه فامر المؤذن ان يؤذن فلما رقا المؤذن المأذنة رأى الشمس
لم تغب فقال الشمس يا امير المؤمنين فقال بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا ما تجانفنا الاثم قضاء يوم علينا
يسير وفيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الاثم وان جعلت الموضع موضع بيان ما يجب في مثله دل على عدم
لزوم الكفارة ايضا لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وانما قال عمر رضي الله عنه ولم نبعثك
راعيا لاساءة المؤذن في الادب لان من حقه ان يجيء ويخبر فالنداء من المأذنة كان اساءة منه في الادب
فرد عليه بقوله لم نبعثك راعيا والجنف الميل ومعنى ما تجانفنا الاثم اي لم نمل الى اثم وما تعمدنا في هذا ارتكاب
معصية كذا في النهاية فان قيل ما يدل عليه العبارة هو ما يكون ظانا فما حكم الشك في ذلك فالجواب
انه اذا شك في طلوع الفجر وتسحر لا تجب عليه الكفارة واذا شك في غروب الشمس فافطر كان الفطر على سبيل
التعدي لانه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل واليقين لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر بالعكس او اكل
ناسيا فظن انه افطر فاكل عمدا فانه يقضي ولا يجب عليه الكفارة لان الاشتباه استند الى القياس لان
القياس الصحيح يقتضي ان لا يبقى الصوم بانتفاء ركنه بالاكل ناسيا فاذا اكل بعده عامدا لم يلاق فطره
الصوم فلا يجب عليه الكفارة لتحقق الشبهة المسقطة للكفارة او صب في حلقه ماء نائما فانه يقضي ولا
كفارة عليه وقال زفر والشافعي لا يجب عليه القضاء لان صومه باق لانعدام القصد منه فكان كالناسي
ولنا ان مفسد الصوم وجد فوجب انه يفسد وحكم الناسي ثبت على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره
وانعدام القصد منه اثر في عدم الكفارة فقط او جومعت المرأة نائمة وفيه خلاف زفر والشافعي ايضا لان
صومها باق لانعدام القصد منها ولنا الدليل المذكور او مجنونة بان نوت الصوم ليلا ثم جنت في النهار
وهي صائمة فجامعها رجل فانها تقضي ولا يجب عليها الكفارة قال صاحب الدرر وان لم يأول هذه المسألة
بما قلنا فكيف تكون صائمة وهي مجنونة قال صاحب النهاية والعناية يحكى عن ابي سليمان الجوزجاني رحمه الله
قال لما قرأت على محمد هذه المسألة قلت له كيف تكون صائمة وهي مجنونة فقال لي دع هذا فانه انتشر في الافق
ومن المشايخ من قال كانه كتب في الاصل وهي مجبورة فظن الكاتب انه مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر
في الافق وعن عيسى بن ابان رحمه الله انه قال قلت لمحمد هذه المجنونة قال لا بل هي المجبورة اي المكرهة
قلت الا تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركاب دعوها او لم ينو في رمضان صوما
ولا فطرا قال صاحب النهاية وهذه المسألة من خواص الجامع الصغير ثم لا بد لنا من التأويل في هذه المسألة
لان دلالة حال المسلم كافية لوجود النية كالمغمى عليه في رمضان تجعل صائما يوم اغمي عليه ولم يعرف منه نية
الصوم ولا الفطر لانا حملنا امره على النية لان ظاهر حال المسلم عدم الخلو عن النية فاولوا هذه المسألة
بان يكون مريضا او مسافرا او متهتكا اعتاد الاكل في رمضان فلم يصلح حاله دليلا على نية الصوم قال

صاحب العناية بعد نقل هذا الكلام عن صاحب النهاية واي انها ليست بحاجة الي التأويل لان حال كل مسلم
دليل وان لم يعرف منه كما في المغني عليه والغرض في هذه المسئلة العلم بانه لم ينو شيئا باخباره بذلك والا لانه
انما نعتبر اذا لم يخالفها صريح وقال زفر يكون صائما ولا قضاء عليه لان صوم رمضان يتأدي بدون النية في
حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلي اي وجه اداه يقع عنه كما اذا وهب كل النصاب من الفقير
وهكذا روي عن عطاء وانكر الكرخي ان يكون هذا مذهبا لزفر وقال المذهب عنده ان صوم الشهر يتأدي
بنية واحدة كما هو قول مالك وقال ابو اليسر هذا قول لزفر في صغره ثم رجع عنه وكذا لو اصبح غير ناو للصوم
فاكل فانه يجب القضاء فيه والكفارة عليه عند ابي حنيفة سواء كان قبل الزوال او بعده وقال عليه الكفارة
لانه يتأدي بغير النية عنده فصار كما لو نوي ثم اكل وعندهما تجب الكفارة ايضا يعني قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله اذا اكل قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل اي صار بالاكل قبل الزوال مفوتا
للصوم الذي يحصل بنية قبل الزوال ولابي ح ان الكفارة تعلقت بالافساد وهذا امتناع اذ لا صوم الا
بالنية يقول الفقير بين النص قول الامامين مطلقا حيث قال وعندهما تجب الكفارة وليس المسئلة مطلقة
في الحقيقة عندهما بل مقيدة بما اذا اكل قبل الزوال علي ما صرح به صاحب الهداية وشروحه ولهذا قيدناها به
حيث قلنا قال ابو يوسف ومحمد اذا اكل قبل الزوال تجب الكفارة ولو اكل او شرب او جامع ناسيا لا يفطر
استحسانا والقياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم ووجود مضاد الشيء معدم له لاستحالة
اجتماع الضدين معا فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله صلي الله عليه وسلم للذي اكل وشرب
ناسيا تم علي صومك فانما اطعمك الله وسقاك قيل هذا الحديث معارض للكتاب وهو قوله تعالي ثم اتموا الصيام
الي الليل فان الصيام امساك وقد فات فالآية تدل علي بطلان الصوم لان انتفاء ركن الشيء يستلزم انتفاءه
لا محالة والحديث يدل علي بقائه كما كان فيجب ترك الحديث للآية واجيب بان في الكتاب ما يدل علي ان النسيان
معفو وهو قوله تع ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل به ويحمل قوله تعالي ثم اتموا
الصيام علي حالة العمد لان الاتمام فعل اختياري فيكون ضده المفوت له كذلك ولان فيه عملا بكتاب الله تعالي
فان اعتباره يؤدي الي الحرج قال الله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج فان قيل سلمنا ذلك لكن النص ورد
في الاكل والشرب علي خلاف القياس فكيف تعدي الي الجماع اجيب بانه اذا ثبت هذا في الاكل والشرب
ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية يعني ثبت بالدلالة لا بالقياس لان كلا منهما نظير الآخر في كون الكف
عن كل منهما ركنا في الصوم والقياس علي الكلام ناسيا في الصلوة فاسد لان هيئة الصلوة مذكرة فلا يغلب
النسيان ولا مذكر في الصوم فيغلب ولا فرق بين الفرض والنفل في النسيان وقال ابن ابي ليلي ومحمد بن
مقاتل الرازي في الفرض يقضي وفي النفل لا يقضي وكذا لو نام فاحتلم فانه لا يفطر لقوله عليه السلام
ثلث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام ولانه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه اما الاول فلعدم

ايلاج الفرج واما الثاني فلعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة اعني بمس الرجل المراة او انزل بنظر لما بينا انه لم يوجد
الجماع صورة ولا معني وصار كالمتفكر في امراة حسناء اذا امني وكالمستمني بالكف يعني اذا عالج ذكره بيده حتي
امني لم يفطر علي قول ابي بكر الاسكاف وابي القاسم لعدم الجماع صورة ومعني وعامة المشائخ علي انه يفسد
صومه قال صاحب الهداية في التجنيس الصائم اذا عالج ذكره بيده حتي امني يجب عليه القضاء وهو المختار
ثم قالوا هل يحل له ان يفعل ذلك ان اراد الشهوة لا يحل لقوله عم ناكح اليد ملعون واذا اراد تسكين ما به من
الشهوة ارجو ان لا يكون عليه وبال او ادهن لم يفطر لعدم المنافي او اكتحل وان وجد طعمه في حلقه لانه ليس
بين العين والدماغ منفذ وما وجد في حلقه من طعمه انما هو اثره لا عينه فان قيل لو لم يكن بينهما منفذ لما خرج
الدمع اجيب بان الدمع يترشح كالعرق او قبل بريد به اذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ومعني او اغتاب لعدم
المنافي صورة ومعني وقوله عم الغيبة تفطر الصائم مأول بالاجماع بان المراد به ذهاب الثواب او احتجم لعدم
المنافي ولما روينا آنفا من قوله عم ثلث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام وقوله عم افطر الحاجم والمحجوم
تأويله ان النبي عم مر بهما وهما معقل بن يسار مع حاجمه وهما يغتابان آخر فقال افطر الحاجم والمحجوم اي ذهب
ثواب صومهما الغيبة وقيل الصحيح انه غشي علي المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال عم افطر الحاجم المحجوم
اي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي انه قال افطر الحاجم والمحجوم كذا في النهاية او غلبه القيء لما روينا من قوله
عليه السلام من قاء فلا قضاء عليه ويستوي فيه ملاء الفم وما دونه او تقيأ قليلا اي تكلف في القيء لكن
لم يبلغ ملاء الفم لانه غير خارج حكما حتي لم يجعل حدثا فلم يجعل فطرا وعند محمد عليه القضاء لاطلاق الحديث
وهو قوله عم من استقاء فعليه القضاء من غير فصل بين القليل والكثير او اصبح جنبا لما روت عائشة رض
ان النبي صلي الله عليه وسلم كان يصبح جنبا من غير احتلام وهو صائم ولان الله تع اباح المباشرة في جميع الليل
لقوله تعالي فالآن باشروهن ومن ضرورته وقوع الغسل بعد الصبح او صب في اذنه ماء لانعدام المعني والصورة علي ما
سبق وكذا لو صب في احليله دهن او غيره لا يفسد عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف فكانه وقع عند ابي يوسف
ان بينه وبين الجوف منفذا ولهذا يخرج منه البول ووقع عند ابي حنيفة ان المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه
وقول محمد ههنا مضطرب ذكر قوله في الاصل مع ابي ح وذكر الطحاوي في مختصره مع ابي يوسف وقال ابو سليمان
الجوزجاني في الاصل بعد ما ذكر قول محمد مع ابي ح ثم ان محمدا اشكل في ذلك فوقف وانما توقف محمد لانه شك في وجود
المنفذ من الاحليل الي الجوف كذا في العناية ثم انهم تكلموا في الاقطار في اقبال النساء فقيل علي هذا الاختلاف وقيل
بشبه الحقنة فيفسد الصوم بالاتفاق قيل هو الاصح وان دخل حلقه غبار او دخان او ذباب وهو ذاكر لصومه
لا يفطر وفي القياس يفسد صومه لوصول المفطر الي جوفه وان كان لا يتغذي به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان
انه لا يستطاع الامتناع عنه فان الصائم لا يجد بدا من ان يفتح فمه فيتحدث مع الناس وما لا يمكن التحرز عنه فهو
عفو يقول الفقير يفهم من هذه المسئلة ودليلها انه اذا ادخل حلقه غبارا او دخانا او ذبابا يفطر فعلم من هذا

ان رجلاً اذا شرب دخان التبغة الذي حدث في زماننا وابتلي العامة بشربه في نهار رمضان يفسد صومه لانهم
فرقوا بين الدخول والادخال في مواضع عديدة قال صاحب النهاية اذا دخل الذباب جوفه لا يفسد صومه
لانه لم يوجد ما هو ضد الصوم وهو ادخال الشيء من الخارج الى الباطن تتبع تجده ولو دخل حلقه مطر او ثلج
افطر في الاصح قال صاحب الهداية واختلفوا في المطر والثلج قال صاحب العناية فقال بعضهم المطر
يفسد والثلج لا يفسد وقال بعضهم على العكس وقال عامتهم بافسادهما وهو الصحيح لحصول الفطر بمعنى
ولامكان الاحتراز عنه اذا آواه خيمة او سقف قال مولانا الفاضل سعدي افندي قال ابن العز في تعليله
نظر فانه قد لا يكون عنده خيمة ولا سقف ولو علل بامكان الاحتراز عنه بضم فمه لكان اظهر انتهى فيه تامل انتهى
يقول الفقير وجه التامل الله اعلم امكان الاحتراز عن الغبار والدخان والذباب بضم فمه ايضا وان ادعيت
ان الصائم لا يجد بدًّا من ان يفتح فمه لتحدث الناس نقول فكذلك في المطر والثلج لا يجد بدا من ان يفتح فمه لتحدث
فلا فرق بينهما تدبر ولو وطئ ميتة او بهيمة او في غير السبيلين او قبّل او لمس ان انزل افطر قوله ان انزل
قيد للجميع حتى لو لم ينزل في هذه الصور لم يفطر وعن هذا قال والا اي وان لم ينزل فلا يفطر اما الافطار في
صورة وطئ الميتة او البهيمة او في غير السبيلين بان عالج ذكره بيده او بين الفخذين او بالبطن ان انزل
فلوجود قضاء الشهوة في هذه الصور ولا يجب الكفارة لتمكن النقصان في قضاء الشهوة لان الكمال
في قضاء الشهوة كون المحل مشتهى والميتة والبهيمة ليسا بمحلي الشهوة عند العقلاء فان حصل به قضاء
الشهوة فذلك لغلبة الشبق او لفرط السفه وغير السبيلين ليس بمحل مشتهى على الكمال فيتمام الجنابة
ولهذا لا يجب الكفارة فيها وان لم ينزل فلا يكون قضاء الشهوة اصلا واما في صورة التقبيل واللمس على
تقدير الانزال فلوجود معنى الجماع وهو قضاء الشهوة بالمباشرة ووجود المنافي صورة او معنى يكفي لايجاب
القضاء احتياطا ولا يلزم الكفارة لانها تفتقر الى كمال الجناية لانها بالشبهات كالحدود وان ابتلع ما بين
اسنانه ان كان قدر الحمصة قضى وان كان دونها لا يقضي قالوا واكل لحما بين اسنانه لم يفطر ان كان قليلا وان كان كثيرا
افطر وقال زفر يفطر في الوجهين لان الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة ولنا ان القليل تابع لاسنانه
بمنزلة ريقه ولو ابتلع ريقه لم يفسد فكذا هذا بخلاف الكثير لانه لا يبقى بين الاسنان عادة فيمكن الاحتراز عنه والفاصل
بين القليل والكثير قدر الحمصة فهو كثير وما دونها قليل الا اذا اخرجه ثم اكله فانه يقضيه وان كان دون الحمصة قال صاحب
الهداية وان اخرجه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه
لا يفسد صومه ولو اكلها ابتداء يفسد وعن هذا قال ولو اكل سمسمة من الخارج ان ابتلعها افطر وان مضغها
فلا يفطر لانه يتلاشى في فمه فان الظاهر انه لا يصل الى حلقه بل يبقى بين اسنانه وفيه لقلته الا اذا وجد طعمها في
حلقه لان وجدان الطعم دليل الوصول الى حلقه وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف وعند
زفر عليه الكفارة ايضا لانه طعام متغير فصار كاللحم المنتن ولابي يوسف انه يعافه الطبع اي يكرهه فصار من جنس

ما لا يتغذى به فاشبه التراب والقيء ملاء الفم ان عاد او اعيد يفسد الصوم عند ابي يوسف وان كان قليلا لا يفسد
وعند محمد يفسد باعادة القليل لا بعود الكثير اعلم ان تفصيل مسئلة القيء والاستقاء على ما ذكر في الهداية
ان في صورة القيء لم يفطر ويستوي فيه ملاء الفم وما دونه فلو عاد وكان ملاء الفم فسد عند ابي يوسف لانه خارج
حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل في جوفه فيفسد وعند محمد لا يفسد لانه لم يوجد صورة الفطر وهو الابتلاع
وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة بل يستقذره الطبع ويعاف عنه فصار كما لو دخل الذباب في حلقه وان اعاد فسد
بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر وان كان اقل من ملاء الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير
خارج ولا صنع له في الادخال وان اعاد فكذلك عند ابي يوسف لعدم الخروج وعند محمد يفسد لوجود الصنع منه في
الادخال وفي صورة الاستقاء عمدا اذا كان ملاء فيه فعليه القضاء ولا كفارة عليه وان كان اقل من ملاء الفم فكذلك
عليه القضاء عند محمد لاطلاق الحديث وعند ابي يوسف لا يفسد لعدم الخروج حكما حتى لم يجعل حدثا فلم يجعل فطرا
ثم ان عاد لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج والدخول لا يوجد الا بعد سبق الخروج وان اعاده فعنه انه لا يفسد وعنه انه يفسد
فالحقه بملاء الفم لكثرة الصنع هذا تفصيل ما في الهداية وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر اما جوازه فلعدم الفطر
صورة ومعنى وكراهته لما فيه من تعريض الصوم على الفساد لاحتمال ان يدخل في حلقه وكره مضغ العلك لما علم
ان مضغ العلك لا يفطر الصائم لانه لا يصل الى جوفه وقيل اذا لم يكن ملتئما يفسد لانه يصل اليه بعض اجزائه وقيل
اذا كان اسود يفسد لانه مما يذوب بالمضغ فيصل من عينه شيء الى الجوف بخلاف الابيض لانه مما لا يذوب بالمضغ
فلا يصل من عينه الى الجوف شيء وانما تصل رائحته الا انهم قالوا يكره على كل حال لما فيه من التعريض على الفساد
لانه ربما يصل الى جوفه شيء ولانه يتهم بالافطار يعني ان الناظر اليه من بعيد يظن انه يتناول شيئا فيتهمه
قيل ولا يكره مضغ العلك للمراة اذا لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن ويكره للرجال اذا لم يكن من علة
لما فيه من التشبه بالنساء وهو منهي قال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال
وقيل لا يستحب للنساء قال صاحب النهاية والفرق بين الكراهة وعدم الاستحباب انه يجوز ان يكون الشيء غير
مستحب وغير مكروه كالمباحات من المشي والقيام والقعود فالكراهة تستلزم عدم الاستحباب ولا ينعكس وكره القبلة
ان لم يامن على نفسه لا ان امن لان عينها ليس بفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان امن يعتبر عينها ويباح له وان لم
يامن يعتبر عاقبتها ويكره وروي ان شابا سال رسول الله عن القبلة للصائم فنهاه عنها وسأله شيخ عن ذلك
فاذن له فيها فنظر القوم بعضهم الى بعض فقال قد علمت سبب نظر بعضكم لبعض ان الشيخ يملك نفسه والشاب
لا يملك وقد قال عم ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه ولا يكره الكحل ودهن
الشارب يجوز ان يكون كلاهما بلفظ المصدر بفتح الكاف والدال من كحل عينه كحلا ودهن راسه دهنا وهما من باب
طلب وجاز ان يكون كلاهما بلفظ الاسم بضم الكاف والدال فيكون المعنى على حذف المضاف اي ولا يكره استعمال
الكحل واستعمال دهن الشارب كما ذكر في قوله والسواك كذا في النهاية فان قيل قد ذكر حكم الاكتحال مرة بقوله

او اكتحل فما فائدة ذكره ثانيًا قلت لكلٍ فائدة فانّه استفيد من الاوّل عدم تفطير الاكتحال ولا يلزم منه عدم الكراهة فاستفيد من الثاني عدم الكراهة ثم عدم كراهتهما لانّهما ليسا من محظورات الصوم ثم اعلم انّه لا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانّه يعمل عمل الخضاب وبالخضاب جاءت السنّة لكن لحاجةٍ غير الزينة ولا يفعل الدهن لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة فانّ اللحية عندنا طولها قدر القبضة وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انّه كان يأخذ من اللحية طولها وعرضها اورده ابو عيسى في جامعه وقال من سعادة الرجل خفة لحيته وكان عبد الله بن عمر رض يقبض على لحيته ويقطع ما وراء القبضة ذكره ابو ح في آثاره عن عبد الله بن عمر رض كذا في النهاية ولا يكره السواك ولو عشيًا والمراد منه ما بعد الزوال وقال الشافعي يكره السواك للصائم بالعشي لانّ فيه ازالة الاثر المحمود عند الله وهو الخلوف وقد قال عم لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك وما يكون محمودًا عند الله فسبيله الابقاء كما في دم الشهيد قلنا هو اي الخلوف اثر العبادة فاللائق به الاخفاء فرارًا عن الرياء بخلاف دم الشهيد فانّه اثر الظلم فيحتاج الى الانصاف من خصمه فلا بدّ من الابقاء ولا فرق بين الرطب الاخضر وبين المبلول بالماء قال صاحب العناية والنهاية ذكر محمد في الاصل انّه لا بأس بالصائم ان يستاك بالسواك الرطب ولم يذكر انّ رطوبته بالماء او بالرطوبة الاصلية التي تكون للاشجار ولا ذكر انّه بلّه بريقه او بالماء وذكر في الجامع الصغير لا بأس بالسواك الرطب بالماء للصائم في الفريضة فكان تفسيرًا لما في الاصل ويدل على الرطب بالرطوبة الاصلية بالالحاق ولهذا قال صاحب الهداية ولا فرق بين الرطب الاخضر وبين المبلول بالماء لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك من غير فصلٍ بين الرطبين وبين الغداة والعشي وينتفي به ما قال ابو يوسف انّ الرطب بالماء مكروه لما فيه من ادخال الماء في الفم وذلك لانّ ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة اكثر ممّا يبقى بعد السواك ثم لم يكره للصائم المضمضة فكذا السواك ولا يكره مضغ طعامٍ لا بدّ منه لطفلٍ ويكره اذا كان لها منه بدّ لانّها لا تأمن ان يدخل شيء في حلقها فكانت معرّضة صومها على الفساد وهو مكروه عند عدم الحاجة وامّا عند الحاجة فلا يكره الا يرى انّ لها الفطر اذا خافت على الولد فاولى ان يكون لها المضغ كذا في النهاية ولا الحجامة لما روي انّ النبي عم احتجم وهو صائم ويكره عند الامام الاستنشاق للتبرّد وكذا الاغتسال والتلفّف بثوبٍ لما فيه من التضجّر في اقامة العبوديّة ولا يكره ذلك عند ابي يوسف لما روي انّه عم صبّ الماء على رأسه من شدّة الحرّ وهو صائم وفي هذه الاشياء عون على العبادة ودفع للتضجّر الطبعي وقيل تكره المضمضة لغير عذرٍ لما فيه من توهّم الافطار بقول الفقير وقع في ابن الملك شرح مجمع البحرين وقيل تكره المضمضة لغير وضوءٍ لما فيه من توهّم الافطار ولا وهم في الوضوء لانّه يقيم للسنّة والمصنف غيّر قوله لغير الوضوء الى قوله لغير عذرٍ ليكون علمًا لمن اذا كان مبتليًا باليبوسة بسبب الابتلاء بالكيوف المباحة بحيث لو لم يمضمض لا يقدر على التكلّم ويكره المباشرة والمعانقة والمصافحة في رواية عن الامام لما فيها قرب من ارتكاب المحظور

واما فعل النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاشياء في صومه فلكونه مصونًا من ارتكاب المحظورات قال صاحب الهداية والمباشرة مثل التقبيل في ظاهر الرواية يعني يكره اذا لم يأمن ولا يكره اذا امن وعن محمد انّه كره المباشرة الفاحشة لانّها قلّما تخلو عن الفتنة وهي ان يعانقها متجرّدين ويمسّ ظاهر فرجه ظاهر فرجها ويستحب السحور لقوله عم تسحّروا فانّ في السحور بركة يعني في الكلمة والمراد بالبركة زيادة القوّة على اداء الصوم ويجوز ان يكون المراد نيل زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين والسحور اكل ما يؤكل في ذلك الوقت ويستحب تأخيره فيكون تأخيره مستحبًا في مستحبّ قال عليه السلام ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتأخير السحور والسواك وفي النافع ذكر وضع اليمين على الشمال في الصلوة مكان السواك ثم تعجيل الافطار وتأخير السحور انّما يكون مستحبًا اذا لم يكن في السماء علّة قال صاحب النهاية وسئل الامام بدر الدين التوري شيخي عن هذا الحديث فقال كيف يكون تأخير السحور من اخلاق المرسلين ولم يكن في ملّتهم حلّ اكل السحور كما كان في ابتداء ملّتنا لانّ النبي عم قال فرق ما بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكل السحور فقال شيخي المراد به الاكلة الثانية فانّها كانت تجري مجرى السحور في حقّهم وقال صاحب العناية يجوز ان يقال لا منافاة بينهما لجواز ان يكون انبياؤهم يتسحّرون وان لم يكن لملّتهم تسحّر يقول الفقير والاصوب ما قال صاحب العناية لانّ ما قال صاحب النهاية نقلا عن شيخه لا يحصل له معتدًّا به تدبّر ويستحب تعجيل الفطر لما روينا ولقوله عم لا يزال امّتي بخير ما عجّلوا الفطر صدق رسول الله

فصل لمّا ذكر مسائل الصوم شرع في هذا الفصل ببيان وجوه الاعذار المبيحة للافطار وما يتعلّق بها يباح الفطر لمريضٍ خاف زيادة مرضه بالصوم لقوله تعالى فمن كان منكم مريضًا او على سفرٍ فعدّة من ايام اخر وقال الشافعي لا يباح الفطر لمريضٍ خاف زيادة مرضه وهو يعتبر خوف الهلاك او فوات العضو كما يعتبر في التيمّم ونحن نقول انّ زيادة المرض وامتداده قد يفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه واصله انّ الرخصة لا تتعلّق بنفس المرض لتنوّعه الى ما يزداد بالصوم والى ما يخفّ به وما يخفّ به لا يكون مرخّصًا لا محالة فجعلنا ما يزداد به مرخّصًا لخوف الهلاك لوجود ما هو الاصل في الباب وهو المشقّة ومعرفة ذلك امّا ان يكون باجتهاده بان يعلم من نفسه انّ حمّاه زاد شدّة او عينه وجعًا به وامّا بقول طبيب حاذق مسلم والشافعي اعتبر خوف الهلاك او فوات العضو ويباح الفطر لمسافرٍ وصومه اي صوم المسافر احبّ ان لم يضرّه وقال الشافعي الفطر افضل واستدلّ عليه بقوله عم ليس من البرّ الصيام في السفر روى جابر عن عبد الله بن عمر قال كان رسول الله في سفرٍ فرأى زحامًا ورجلًا قد ظلّل عليه فقال ما هذا فقالوا صائم فقال ليس من البرّ الحديث ولنا انّ رمضان افضل الوقتين لانّ عدّة من ايام اخر كالخلف عن رمضان والخلف لا يساوي الاصل بحالٍ وما رواه محمول على حالة الجهد يعني المشقّة ونحن قائلون بافضليّة الفطر في هذه الحالة لانّه اذا لحقته المشقّة من الصوم كان الافطار افضل بالاتفاق وكلامنا فيما اذا لم يلحقه المشقّة ولا قضاء ان ماتا اي المريض والمسافر على حالهما لانّهما لم يدركا عدّة من ايام أخر والله تعالى اوجب القضاء عليهما فيها ويجب القضاء بقدر ما فاتهما ان صحّ المريض او اقام المسافر بقدره اي بقدر ما فاتهما لوجود ادراك عدّة من ايام اخر والا

اي وان لم يصح او لم يقم بقدر ما فاتته بل صح او اقام مقدارًا انقص من مدة المرض او السفر ثم ماتا فبقدر الصحة
والاقامة اي يلزم القضاء بقدر الصحة والاقامة لوجود الادراك بهذا المقدار وفائدة وجوب القضاء بقدرها
وجوب الفدية عليه بقدرها وعن هذا قال مفرعًا عليه فيطعم عنه وليه لكل يوم كالفطرة فانه اذا فاتت عشرة
ايام مثلا فاقام بعد رمضان خمسة ايام او صح بعد رمضان خمسة ايام ولم يقض ثم مات فعليه فدية خمسة ايام
وكذا الحكم ان صح او اقام بقدر ما فاتتهما ولم يقضيا ثم ماتا يطعم عنه وليه كذلك ويلزم من الثلث ان اوصي والا
اي وان لم يوص فلا لزوم علي الورثة وان تبرع الولي به صح تبرعه ويكون له ثواب ذلك والصلوة كالصوم
باستحسان المشايخ وفدية كل صلوة كصوم يوم هو الصحيح احترازًا عما قاله محمد بن مقاتل اولا يطعم عنه
لصلوة كل يوم نصف صاع علي قياس الصوم ثم رجع وقال كل صلوة فرض علي حدة بمنزلة صوم يوم وهو
الصحيح لانه احوط فعلي مذهب ابي حنيفة يجب اثني عشر منا لكل يوم لان الوتر فرض عنده فيؤدي عن الوتر
نصف صاع ايضا ولا يصوم عنه وليه ولا يصلي وهذا مذهبنا وقال الشافعي يجوز ذلك في قول استدلالا
بما روي عن عايشة رضه عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال من مات وعليه الصيام صام عنه وليه وهو نص في الباب
ولنا حديث عمر رضي الله عنه لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد وتاويل حديث عايشة رضه فعل
ما يقوم مقام الصوم من الاطعام ان اوصي بذلك وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابعه لاطلاق النص
لكن المستحب المتابعة مسارعة الي اسقاط الواجب والصوم المذكور في كتاب الله تعالى ثمانية اربعة منها
متتابعة واربعة صاحبها بالخيار اما التتابع فصوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا واما
غيره فقضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وجزاء الصيد اما صوم رمضان فلا كلام لاحد في وجوب التتابع
فيه واما غيره فقد ضبطه المشايخ بان كل ما شرع فيه العتق كان التتابع فيه واجبًا والا فلا وان اخره اي قضاء
رمضان حتي جاء آخر قدم الاداء لانه في وقته ثم قضاء القضاء بعده لانه وقت القضاء ولا فدية عليه لان وجوب
القضاء علي التراخي يعني غير مقيد بوقت لظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر اذ ليس فيه توقيت بما بين رمضانين خلافًا
للشافعي فانه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين ومذهبه مروي عن ابن عمر رضه ومذهبنا مروي عن علي
وابن مسعود رضي الله عنهما والشيخ الفاني اذا عجز عن الصوم يفطر ويطعم لكل يوم كالفطرة والوصف بالفاني
اما لقربه الي الفناء او لانه فنيت قوته ووجوب الفدية عليه مذهبنا وقال مالك لا تجب عليه الفدية لان الاصل
وهو الصوم لا يجب عليه لعدم قدرته فلا يجب خلفه قلنا السبب وهو شهود الشهر في حقه حتي لو تحمل
المشقة وصام وقع عن فرضه وانما يباح له الافطار لاجل الحرج وعذره ليس بعرض الزوال حتي يصار الي القضاء
فوجب الفدية لكونه عاجزًا وعليه الصوم والاصل فيه قوله تعالى وعلي الذين يطيقونه فدية قال اهل التفسير معناه
لا يطيقونه فهو كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال صاحب العناية فان قيل روي عن الشعبي
انه قال لما نزل قوله تعالى وعلي الذين يطيقونه كان الاغنياء يفطرون ويفدون الفقراء بناء علي ان في بدء الاسلام

كان

كان الرجل مخيرًا بين الصوم والفدية ثم نسخ بعد ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمنسوخ لا يجوز الا الاستدلال
به اجيب بان الآية ان وردت في الشيخ الفاني فظاهر كما ذهب اليه بعض السلف وان وردت في التخيير فكذلك
لان النسخ انما ثبت في حق القادر علي الصوم فبقي الشيخ الفاني علي حاله كما كان انتهي قال المولي الفاضل سعدي
افندي اقول كيف يبقي الشيخ الفاني علي حاله وقوله تعالى وعلي الذين يطيقونه لم يتناوله علي هذا التفسير انتهي
قال ابن الملك في شرح المنار قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
قال العلامة الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العجزة
بل معني الآية وعلي المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرا بعض
وعلي الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا خير لكم معطوفا علي الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام كما
كتب علي الذين من قبلكم وجعل الخير بمعني البر لا بمعني الاخير انتهي وان قدر علي الصوم بعد ذلك اي بعد ما فدي
لزمه القضاء وبطل حكم الفداء فصار كانه لم يفد فان قيل القدرة علي الاصل بعد حصول المقصود بالخلف لا يبطل
الخلف كما لو قدر علي الماء بعد ما صلي بالتيمم وههنا حصل المقصود وهو تفريغ الذمة عما وجب عليه اجيب
بان القدرة علي الاصل ههنا انما هي قبل حصول المقصود لان دوام هذا العجز الي الموت شرط صحة هذا الخلف فان
الشيخ الفاني هو الذي يزداد ضعفه كل وقت الي موته ولم يوجد وحامل او مرضع الحامل هي التي في بطنها ولد
والمرضع هي التي لها لبن ولا يجوز ادخال التاء في آخرهما كما في حائض وطالق لان ذلك من الصفة الثابتة
للاناث وللبصريين في نحو ذلك مذهبان مذهب الخليل انها بمعني النسب كلابن وتامر بمعني ذي لبن وذي
تمر فيكون معناها ذات حمل وذات ارضاع وذات حيض وذات طلاق ومذهب سيبويه انه يأول بانسان او
شيء حامل او حائض وكذا في الباقي واذا اريد الحدوث يجوز ادخال التاء بان يقال حائضة الآن او غدا وعن
الفراء يقال هذه امراة حاملة اذا كان في بطنها ولد كذا في البيانية خافت علي نفسها او ولدها تفطر وتقضي
دفعا للحرج ولا كفارة عليهما لانه افطار بعذر فان قيل نعم هو عذر ولكن لا في نفس الصائم بل لاجل غيره
ومثله لا يعتد به الا يري انه لو اكره علي شرب الخمر بقتل ابنه او ابيه لم يحل له الشرب اجيب بان الحامل والمرضع
مأموران بصيانة الولد مقصودًا وهو لا يتأتي بدون الافطار عند الخوف فكانت مأمورة بالافطار والامر
بالافطار مع الكفارة التي بناؤها علي الوجوب لا يجتمعان بخلاف الاكراه فانه ليس كل واحد مأمورًا قصدًا
بصيانة غيره بل شاء الام هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم يتفاوت بتفاوت الامر قصدًا وضمنًا قال صاحب
الذخيرة المراد بالمرضع ههنا الظئر لان الام لا تفطر اذا كان للولد اب لان الصوم فرض عليها دون الارضاع
قال صاحب العناية قال شيخي شيخ عبد العزيز ينبغي ان يشترط يسار الاب واخذ للولد ضرع غير الام قال
صدر الشريعة قيل حل الافطار يختص بمرضعة آجرت نفسها للارضاع ولا يحل للوالدة اذ لا يجب عليها الارضاع

اقول لو كان حل الافطار بناءً علي وجوب الارضاع فعقد الاجارة لو كان قبل رمضان يحل الافطار لكن لو لم يكن قبل
رمضان بل يوجر نفسها في رمضان ينبغي ان لا يحل لها الافطار اذ لا يجب عليها ايجار نفسها الا اذا دعت
الضرورة اليها واما الوالدة فلا يحل لها الافطار الا اذا تعينت فح يجب عليها الارضاع انتهي قال الفاضل
اخي جلبي فيه بحث وهو ان الاجارة عقد مباح لا يتقيد اباحتها بزمان اصلا فاذا انعقد في شهر رمضان بناءً
علي اباحتها يجب بقاؤها لانها عقد صدر من محله فاذا وجبت بقاؤه يجب عليها الارضاع فيحل لها الافطار
بخلاف ارضاع الوالدة فانه لا يجب ابتداءً فلا بقاءً بلا فدية خلافا للشافعي فيما اذا خافت علي الولد يعني اذا
خافت الحامل او المرضع علي نفسها لا تجب الفدية بالاتفاق وان خافت علي الولد فافطرت وجب القضاء والفدية
علي اصح اقوال الشافعي هو يعتبره بالشيخ الفاني فان الفطر حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة لا علة
فتجب الفدية كفطر الشيخ الفاني ولان فيه منفعة نفسها وولدها فبالنظر الي نفسها يجب القضاء وبالنظر
الي منفعة ولدها يجب الفدية ولنا ان الفدية في الشيخ الفاني ثبت بالنص علي خلاف القياس فلا يصح القياس
والفطر بسبب الولد ليس في معناه لان الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب والولد لا يجب عليه الصوم والفدية اصلا
الا تري انه لو كان له مال لم يجب علي ماله فلا يلحق به دلالة ايضا كذا في العناية ويلزم صوم نفل شرع فيه خلافا
للشافعي لانه تبرع بالمؤدي فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولنا قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم ولان المؤدي قربة وعمل فيجب
صيانته بالمضي عن الابطال الا في الايام المنهية وهي خمسة ايام عيد الفطر وعيد الاضحي مع ثلثة بعده فانه
لا يجب اداءً وقضاءً لان الصوم في هذه الايام منهي يجب نقضه فلا يجب تمامه وقال ابو يوسف يجب القضاء
بشروعه متنفلا اذا افسده لان الشروع ملزم كالنذر ولو نذر يلزم القضاء بالافساد فكذا هذا ولا يباح له الفطر
بلا عذر في رواية لانه ابطال العمل وفي رواية اخري يجوز لان القضاء خلفه ويباح بعذر الضيافة ان تاذي صاحبها
بعدم الاكل وقيل اذا وثق علي نفسه القضاء يفطر وان لم يثق لا يفطر قالوا هذا الحكم يشمل الضيف والمضيف كذا
في الدرر ويلزم القضاء ان افطر لما ذكرنا انه قربة وعمل فيجب صيانته عن الابطال بالمضي واذا وجب المضي
يجب القضاء بتركه ولو نوي المسافر الفطر اي في غير رمضان بدليل قوله بعده ويلزم ذلك ان كان في رمضان
ثم اقام ونوي الصوم في وقتها صح لان المسافر اهل للصوم والسفر لا ينافي صحة الشروع ويلزم ذلك ان كان
في رمضان لزوال المرخص في وقت النية لان فرض المسئلة فيما اذا قدم قبل انتصاف النهار كما يلزم ذلك مقيما
سافر في يوم منه اي من رمضان يعني لو كان مقيما في اول اليوم ثم سافر لا يباح له الافطار ويجب عليه الاتمام
ترجيحا لجانب الاقامة لكنه لو افطر لا كفارة فيهما اي في قدوم المسافر وسفر المقيم لقيام شبهة المبيح ومن اغمي
عليه اياما قضاها لانه نوع مرض يضعف القوي ولا يزيل الحجي فيصير عذرا في التاخير لا في الاسقاط الا يوما
حدث الاغماء فيه اي في هذا اليوم او حدث في ليلته فانه لا يقضي ذلك اليوم لوجود الصوم فيه اذ الظاهر انه
ينوي حملا لحال المسلم علي الصلاح حتي لو كان متهتكا يعتاد الاكل في رمضان قضي كله لعدم النية ووجود السبب

الابطال

الابطال

ودفع في نسخ الدرر هنا حتي لو كان متهتكا يعتاد الاكل في شعبان قضي رمضان كله يقول الفقير لفظ شعبان
سهو من قلم الناسخ لان من اعتاد الاكل في شعبان لا يصح ان يقال في حقه انه لا ينوي الصوم اذا دخل رمضان
ولانه لا يقال لمن اعتاد الاكل في شعبان انه متهتك تدبر ولو جن كل رمضان لا يقضي لانه يفضي الي الحرج بخلاف
الاغماء لانه لا يستوعب الشهر عادة والجنون يستوعبه كثيرا وان افاق ساعة منه قضي ما مضي سواء بلغ
مجنونا او عرض له بعده في ظاهر الرواية اعلم ان الجنون اذا استغرق شهر رمضان اسقط الصوم وان لم يستغرق
لا بل يجب القضاء ولا فرق في هذا بين ما اذا بلغ مجنونا او بلغ عاقلا ثم جن وعند محمد انه اذا بلغ مجنونا لا يجب
عليه الصوم مع انه لا يكون مستغرقا فان الجنون اذا اتصل بالصبي لم يجب الصوم فهذا الجنون يكون مانعا
يكفي للمنع الجنون الضعيف وغير المستغرق واما اذا جن البالغ فانه رافع للصوم الواجب فلا بد ان يكون جنونا
قويا وهو المستغرق كذا في صدر الشريعة نقل عن الامام حميد الدين اذا افاق في آخر يوم من رمضان قبل نصف
النهار يجب قضاء كل الشهر واذا افاق بعد الزوال لا يجب اصلا كذا في حاشية مولانا اخي جلبي ولو بلغ صبي
او اسلم كافر او اقام مسافر او طهرت حائض في يوم من رمضان لزمه امساك بقية يومه يعني اذا احدث هذه
الامور في نهار رمضان يجب امساك بقية اليوم لحرمة رمضان وللتشبه بالصائم وان لم يقدر حقيقة ولا يلزم
الاولين اي الصبي البالغ والكافر المسلم قضاؤه اي قضاء ذلك اليوم لعدم الاهلية في اول اليوم فلم يجب الاداء
فلا يجب القضاء وان كان البلوغ والاسلام قبل نصف النهار ونويا الصوم ثم اكلا فان قلت ما الفرق بينه
وبين الصلوة حيث يقضيان الصلوة وان ادركا الجزء الاخير من الوقت قلت الفرق ان السبب للصلوة الجزء
المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم السبب هو الجزء الاول من اليوم والاهلية منعدمة عنده
بخلاف الاخيرين اي المسافر الذي اقام والحائض التي طهرت فانهما يقضيان ذلك اليوم ثم انهم اختلفوا
في امساك بقية اليوم انه علي طريق الاستحباب او علي طريق الايجاب ذكر محمد بن شجاع انه علي طريق الاستحباب
لانه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات وقد قال ابو حنيفة في كتاب الصوم ان الحائض اذا طهرت في
بعض النهار لا يحسن لها ان تاكل وتشرب والناس صيام وهذا يدل علي الاستحباب وقال الشيخ الامام الزاهد
الصفار الصحيح ان ذلك علي الايجاب لان محمدا ذكر في كتاب الصوم فليصم بقية يومه والامر علي الايجاب وفي موضع
آخر الحائض اذا طهرت في بعض النهار فليدع الاكل والشرب وهذا امر ايضا والذي قال لا يحسن لها ان تاكل
وتشرب اراد انه يقبح منها ذلك الا تري انه قال في المسافر اذا اقام بعد الزوال اني استقبح ان ياكل ويشرب
والناس صيام ثم قيل الحائض تاكل سرا لا جهرا وقيل تاكل سرا وجهرا والمريض والمسافر الاكل جهرا كذا في النهاية

فصل

لما فرغ من بيان ما اوجبه الله تعالي علي العباد شرع في بيان ما يوجب العبد علي نفسه وهذا فرع
عليه لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تع فكان مرتبا عليه قال صاحب النهاية والاصل في هذا ان النذر لا يصح
الا بشرطين الا اذا قام الدليل علي خلافه احدهما ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا لا و

فلذا لم يصح النذر بعيادة المريض لانعدام الشرط الاول ولم يصح ايضا النذر بالوضوء لانعدام الشرط الثاني
نذر صوم يومي العيد وايام التشريق صح وافطر وقضى عندنا خلافا لزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك
عن ابي حنيفة لانه نذر بمعصية لورود النهي عن صوم هذه الايام قال صلى الله عليه وسلم الا لا تصوموا في
هذه الايام والنذر بالمعصية غير صحيح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية الله تعالى ولنا انه نذر
بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة الله تعالى فيصح نذره لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم
يقضي اسقاطا للواجب وكذا لو نذر صوم السنة يفطر هذه الايام المنهية لان النذر بالسنة نذر بهذه الايام
فتدخل في السنة لكن يفطرها ويقضيها اسقاطا للواجب قال صاحب العناية من نذر صوم سنة لا يخلو اما
ان عينها كان يقول نذرت صوم هذه السنة او اطلقها كان يقول نذرت صوم سنة فان كان الاول لزمه صوم
السنة الا انه افطر هذه الايام الخمسة وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام ولم يجب عليه قضاء
رمضان لان صومه لم يجب بهذا النذر ولو صام الايام الخمسة يجزئه وان كان الثاني فاما ان يشترط التتابع
اولا فان شرطه فحكمه حكم المعينة وان لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الايام ويقضي خمسة وثلثين يوما
خمسة للايام الخمسة وثلثين لرمضان ومبنى جواز هذه الايام وعدم جوازه ان ما وجب متكاملا لا يتادى ناقصا
وما وجب ناقصا جاز ان يتادى ناقصا انتهى يقول الفقير فيكون مراد المص بقوله وكذا لو نذر صوم السنة يعني
السنة المعينة او غير المعينة بشرط التتابع كما شرح مولانا الفاضل يعقوب باشا قول تاج الشريعة او بصوم
السنة بقوله يعني السنة المعينة او غير المعينة بشرط التتابع تدبر والعهدة لو صامها يعني لو نذر صوم هذه
الايام المنهية او صوم السنة كما قلنا وصامها يجزيه لانه ادى نذره كما التزمه وقد قلنا آنفا ان ما وجب ناقصا
جاز ان يتادى ناقصا قال صاحب البيانية ويكره صوم عرفة بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يعجزه عن اداء
افعال الحج اما اذا كان لا يعجزه ولا يخاف الضعف او كان غير حاج فصومهما مستحب وصوم السبت منفردا مكروه
لما فيه من التشبه باليهود وكذا صوم يوم عاشوراء منفردا للتشبه باليهود ايضا وصوم الصمت مكروه ايضا
وهو ان يمسك عن الكلام لان ذلك من فعل المجوس ويكره صوم النيروز والمهرجان اذا تعمده فان وافق صومه فلا
بأس لان افراد هذه الايام بالصوم تعظيم لها وقد نهينا عن تعظيمها وصوم الوصال مكروه ايضا قال ابو يوسف
بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن صوم الوصال ومعنى ذلك ان يصوم اياما لا يفطر فيها وروي
انه عليه الصلوة والسلام كان يواصل وينهى عن الوصال ويقول لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني
ولا بأس بصوم يوم الجمعة في قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما وقال ابو يوسف جاء حديث في كراهيته الا ان
يصوم قبله يوما وبعده يوما ويستحب صيام ايام البيض وليس بواجب وكان بعضهم يصوم يوم الاثنين والخميس
وكره بعضهم توقيت الصوم في يوم ومن صام يوما وافطر يوما فحسن قيل انه صوم داود وهو افضل من صوم
الدهر لانه يألف النفس على الصوم في صوم الدهر فلا يكون على النفس زيادة مشقة وفضل الصوم بحسب المشقة

صوم صح

ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صام من صام الدهر ولا افطر ووجهه مبين في شروح الاحاديث ثم ان نوى
بقوله لله علي صوم هذه الايام او السنة النذر فقط او نواه اي النذر ونوى ان لا يكون يمينا او لم ينو شيئا
كان نذرا فقط لانه نذر بصيغته وقد قرره بعزيمته في الاوليين واما في الاخيرة فاللفظ موضوع له فلا يحتاج
الى النية وان نوى اليمين وان لا يكون نذرا كان يمينا فحسب لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره فيجب
بالفطر حينئذ كفارة اليمين لا القضاء لان حكم اليمين هذا وان نواهما اي النذر واليمين او نوى اليمين فقط
اي بلا نفي النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد فيجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا ان افطر
وعند ابي يوسف نذر في الاول اي فيما نواهما ويمين في الثاني اي فيما نوى اليمين فقط لان النذر فيه حقيقة
واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني عليها فلا ينتظمهما فاذا تم المجاز يتعين بنيته وعند
نيتهما تترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب لان احديهما انشاء من النذر
لانه يقتضيه لعينه والاخرى من اليمين لانه يقتضيه لغيره وكل من المنشأين دليل شرعي يجب العمل به اذا
امكن والعمل بهما ممكن لعدم التنافي بينهما فجمعنا بينهما عملا بالدليلين ولا يكره اتباع الفطر بصوم ستة من شوال
لان الكراهة انما كانت لانه لا يؤمن ان يعد ذلك من رمضان فيكون تشبها بالنصارى في زيادتهم على المفروض
والآن زال هذا المعنى كذا في التجنيس وفي البدايع والاتباع المكروه هو ان يصوم الفطر ويصوم بعده خمسة
ايام واما اذا افطر يوم العيد ثم صام بعده ستة ايام فليس بمكروه بل مستحب اوسنة كذا في الاصلاح والايضاح
ونفرتهما بالبعد عن الكراهة والتشبه بالنصارى ولفظ بعد اشارة الى حصول البعد بفاصلة افطار يوم الفطر
والاصل فيه قوله عم من صام رمضان فاتبعه ستا من شوال كان كمن صام سنة فتوهم بعضهم من فاء فاتبعه
لزوم تعقيب الست بصوم رمضان وفساده ظاهر لاستلزامه صوم يوم العيد ان حمل على التعقيب
الحقيقي بل المراد ان صوم مجموع الستة فيه سواء كان متصلا بيوم العيد متتابعا او منفصلا عنه متفرقا مستعقب
بصوم شهر رمضان يعني انتفاء الفاصلة المعتبرة بينهما قال مولانا اخي چلبي ولمية كون اتباع صوم هذا
بصوم رمضان مثل صوم السنة ان قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها تقتضي ان يكون صوم شهر رمضان
كصوم ثلثمائة يوم وصوم الست المذكور كصوم ستين يوما وهذا المجموع هو السنة الكاملة يقول الفقير
هذا ضعيف لان لمية لو كان هذا لما كان لتخصيصه برمضان والست بعده وجه لانه يحصل صوم السنة
على مقتضى هذه الاية اذا صام ستة وثلثين يوما من اي شهر كان وايضا ورد في الحديث القدسي ما ينافيه
وهو قوله كل حسنة يعملها ابن آدم يضاعف من عشر الى سبعمائة ضعف الا الصوم فانه لي وانا اجزي به
تدبر فالوجه فيه انه تفوض الى الشارع لا يعلم لميته الا هو على ما قيل في مثله

باب الاعتكاف

وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم الوضوء على الصلوة قال صاحب النهاية وهو في اللغة افتعال
من عكف وهو متعد فمصدره العكف ولازم ومصدره العكوف فالمتعدي بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى

بل مستعقب الست

والهدي معكوفا ومنه الاعتكاف في المسجد واما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تع على
قوم يعكفون على اصنام لهم وقال صاحب العناية وتفسيره لغة الاحتباس لانه من العكوف وهو الحبس ومنه
قوله تعالى والهدي معكوفا انتهى يقول الفقير ما في كتب اللغة مخالف له وموافق لما في النهاية قال الجوهري
في الصحاح عكفه عكفا اي حبسه ومنه قوله تع والهدي معكوفا ومنه الاعتكاف في المسجد وهو الاحتباس
وعكف على الشيء عكوفا اقبل عليه مواظبا قال الله تع يعكفون على اصنام لهم وقال صاحب القاموس
عكفه يعكفه بالضم ويعكفه بالكسر عكفا حبسه وعكف عليه عكوفا اقبل عليه مواظبا انتهى ليت شعري لم
قال صاحب العناية قولا يخالف كتب ائمة اللغة لان مخالفته ظاهرة الا ان لا يكون نسخة العناية التي عندنا
صحيحة هو اي الاعتكاف سنة مؤكدة في العشر الاخير من رمضان لانه صلى الله عليه وسلم كان يعتكف في العشر
الاخير من رمضان منذ قدم المدينة الى ان قبضه الله تع وقال الزهري عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف
ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل الشيء ويتركه وما ترك الاعتكاف حتى قبض ثم فيه تفريغ القلب عن
امور الدنيا وتسليم النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم وقال عطاء مثل المعتكف
كمثل رجل له حاجة عظيمة عند عظيم فيجلس على بابه ويقول لا ابرح حتى تقضي حاجتي فالمعتكف يجلس في بيت
الله تعالى ويقول لا ابرح حتى تغفر لي فهو اشرف الاعمال اذا كان عن اخلاص كذا في النهاية فان قيل المواظبة
من غير ترك دليل الوجوب فيلزم ان يكون واجبا قلت من دأب النبي عم في الواجب مواظبته وان يأمر بفعله
وينكر على تاركه ولم يفعل ذلك فيه فكان المواظبة بلا ترك معارضا بترك الانكار وقال بعضهم انه مستحب يقول
الفقير والحق انه على ثلثة اقسام واجب وهو المنذور وسنة مؤكدة وهو اعتكاف العشر الاخير من رمضان
ومستحب وهو في غيره من الايام ولقد احسن صاحب الدرر رضا حيث قسمه الى هذه الاقسام الثلثة كما
قلنا ويجب الاعتكاف بالنذر وهو اي الاعتكاف اللبث في مسجد جماعة وهو الذي يكون له امام ومؤذن
يؤدي فيه الصلوات الخمس اولا القول حذيفة لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وروي عن الامام انه لا يصح الا في
مسجد يصلون فيه الصلوات الخمس لانه عبادة انتظار الصلوة فيختص بمكان تؤدى فيه وقال الاسبيجابي في شرح
الطحاوي افضل الاعتكاف ان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله ثم في بيت المقدس
وهو المسجد الاقصى ثم في المساجد العظام التي كثر اهلها وفي المنتقى عن ابي يوسف ان الاعتكاف الواجب
لا يجوز اداؤه في غير مسجد الجماعة واما النفل فيجوز اداؤه في جميع المساجد وكان سعيد بن المسيب يقول لا اعتكاف
الا في مسجدين مسجد المدينة والمسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتكاف الا في ثلثة مساجد وضموا الى هذين
المسجدين المسجد الاقصى والصواب انه يجوز في مسجد الجماعة اي مسجد كان لقوله تع وانتم عاكفون في المساجد
فعم المساجد في الذكر كذا في النهاية والعناية مع النية لانه لا عبادة الا بالنية واقله اي اقل الاعتكاف يوم
عند الامام وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة واكثره اي اكثر اليوم عند ابي يوسف لان اكثر الشيء بمنزلة كله

وساعة عند محمد لانها اقل ما يتصور فيه اللبث فلا اعتبار بما دون الساعة والصوم شرط في الاعتكاف الواجب
رواية واحدة فاقله مقدر باليوم اتفاقا وكذا في النفل في رواية عن الامام فعلى هذه الرواية لا يكون اقله الا
يوما وليس بشرط فيه في ظاهر الرواية وهو مختار محمد رحمه الله ولهذا قال اقله ساعة لان مبنى النفل على
المساهلة قال صاحب الكافي وفي ظاهر الرواية الصوم ليس بشرط في النفل وهو قول ابي يوسف ومحمد
فيكون اقله ساعة بلا صوم حتى اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج لان مبنى
النفل على المسامحة يقول الفقير يفهم من تقريره وتفريع كون اقله ساعة على عدم كون الصوم شرطا على قول
ابي يوسف ومحمد ان ابا يوسف مع محمد في هذه المسئلة وما ذكره المص من كون اقله اكثر يوم عند ابي يوسف
رواية عنه فالاولى للمص ان لا يقول عند ابي يوسف بل يقول وعن ابي يوسف اقله اكثر يوم والفرق بينهما ظاهر
على ما نقرر من دأب صاحب الهداية رحمه الله تدبر والمرأة تعتكف في مسجد بيتها لانه هو الموضع لصلوتها
فيتحقق انتظارها فيه وقال الشافعي لا اعتكاف للرجال والنساء الا في مسجد جماعة لان المقصود من الا
تعظيم البقعة فيختص ببقعة معظمة شرعا وهي لا توجد في مساجد البيوت ولا يخرج المعتكف من المسجد الا
لحاجة الانسان كالبول والغائط لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها او الجمعة لانها اهم حاجاته فيباح له
الخروج لاجلها فخرج في وقت يدركها مع سنتها قالوا فان كان منزله قريبا من الجامع يخرج بحيث لا يفوته
الخطبة وان كان بعيدا منه يخرج في وقت يمكنه ادراكها ويصلي قبل الجمعة اربعا وفي رواية ستا الاربع سنة
والركعتان تحية المسجد ويجوز ان يصلي بعدها في الجامع اربعا او ستا على حسب الاختلاف في سنة الجمعة
لان سننها توابع لها فالحقت بها ولا يلبث في الجامع اكثر من ذلك وان لبث اكثر من ذلك فلا فساد لانه ايضا
موضع اعتكاف الا انه يستحب ان لا يلبث اكثر من ذلك لانه التزم اداؤه في مسجد واحد فلا يتمه في مسجدين
من غير ضرورة واما اذا كان عن ضرورة كانهدام المسجد الاول يجوز ان يتمه في مسجد آخر لانه يضطر الى الخروج
فان خرج من المسجد ساعة اي قليلا كذا فسره صاحب التسهيل بلا عذر فسد اعتكافه عند ابي حنيفة لوجود
المنافي ولو قليلا وهو القياس لان الخروج ينافي اللبث وما ينافي الشيء يستوي فيه قليله وكثيره وعندهما
لا يفسد ما لم يكن اكثر اليوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة بيانه ان المعتكف اذا خرج لحاجة الانسان
لا يؤمر بان يسرع المشي وله ان يمشي على التؤدة فظهر ان القليل من الخروج عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا
الحد الفاصل اكثر يوم او ليلة كما قلنا في نية الصوم في رمضان اذا وجدت في اكثر اليوم جعلت كوجودها في
جميع اليوم لما ان الاقل تابع للاكثر وابو حنيفة يقول ركن الاعتكاف هو المقام في المسجد والخروج ضده
فيكون مفوتا ركن العبادة والقليل والكثير في هذا سواء واكله وشربه ونومه فيه يعني يفعل المعتكف
هذه الافعال في المسجد دون غيره لانه يمكن قضاء هذه الحوائج في المسجد فلا ضرورة الى الخروج ويجوز له
ان يبيع ويبتاع اي يشتري فيه اي في المسجد بلا احضار السلعة لانه قد يحتاج الى البيع والابتياع بان لا
يجد

من يقوم بحاجته الا انهم قالوا يكره احضار السلعة للبيع والشري لان المسجد محرز عن حقوق العباد وفي احضار
السلعة شغل المسجد بحقوق العباد ولا يجوز لغيره يعني لا يجوز لغير المعتكف ان يبيع ويبتاع في المسجد لقوله
عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم قال الفاضل سعدي افندي اقول فكيف
خص المعتكف من هذا العموم انتهى يقول الفقير خص للضرورة والضرورات تبيح المحظورات ويحرم عليه الوطئ
ودواعيه لقوله تع ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ودواعيه من القبلة والمس وغيرها مؤدية اليه
كما حرمت في الاحرام والظهار والاستبراء فان قلت لم لم يحرم الدواعي في الصوم وحالة الحيض كما حرم الوطئ
قلت لان الصوم والحيض يكثر وجودها فلو حرم الدواعي فيهما يلزم الحرج وذلك مدفوع شرعا قيل مسئلة
حرمة الوطئ على المعتكف تحتاج الى تاويل لان المعتكف انما يكون في المسجد فلا يتهيا له الوطئ فاولوه
بانه جاز له الخروج للحاجة الانسانية فعند ذلك يحرم الوطئ لان اسم المعتكف لا يزول عنه بذلك الخروج وذكر
في شرح التاويلات انهم كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون ويرجعون الى معتكفهم
فنزل قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد كذا في العناية ويفسد الاعتكاف بوطئه ولو ناسيا
لان حالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان او في الليل لانه محل الاعتكاف بخلاف الصوم ويفسد باللمس
والقبلة والوطئ في غير فرج ايضا ان انزل لانه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم والا اي وان لم ينزل
فلا يفسد وان كان محرما لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم فان قيل هلا جعلت
نفس المباشرة مفسدة من غير انزال بظاهر قوله تع ولا تباشروهن وانتم عاكفون والمباشرة تتحقق في الجماع
فيما دون الفرج اجيب بان المجاز وهو الجماع لما كان مرادا من المباشرة بطل ان يكون الحقيقة مرادة ويكره له
اي للمعتكف الصمت لان صوم الصمت ليس بقربة في شريعتنا فانه روي عن ابي حنيفة عن عدي بن ثابت عن
ابي حازم عن ابي هريرة رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت فقال
الراوي وهو زكريا بن ابي زائدة قلت لابي حنيفة ما صوم الصمت فقال ان يصوم ولا يتكلم احدا في يوم
الصوم كذا في العناية ويكره الكلام الا بخير لانه في عبادة انتظار الصلوة فلا يخلطها بكلام الا بخير ومن نذر
اعتكاف ايام لزمته اي لزمت الايام بلياليها لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال
ما رايتك منذ ايام والمراد بلياليها وان نذر اعتكاف يومين لزماه بليلتيهما لان في المثنى معنى الجمع لاجتماع
فرد وفرد فيه فيلحق به احتياطا في امر العبادة خلافا لابي يوسف في الليلة الاولى منهما لان المثنى غير الجمع
وفي الليلة المتوسطة ضرورة الاتصال بيانه ان المثنى لما كان غير الجمع كان لفظ المثنى ولفظ الفرد سواء فلو قال
على ان اعتكف يوما لم يدخل ليلته بالاتفاق فكذا في التثنية الا ان الليلة الوسطى تدخل البتة لضرورة اتصال
بعض الاجزاء بالبعض وهذه الضرورة لم توجد في الليلة الاولى فان قيل لما كان المثنى غير المجموع وجب ان
لا يكتفى في الجمعة بالاثنين سوى الامام وقد اكتفي كما تقدم في باب الجمعة اجيب بان الاصل ما ذكر هنا لان

ليس صح

فيه العمل بما ضاع الوحدان والجمع الا انه وجد في الجمعة معنى لم يوجد في غيرها وهو انها سميت جمعة لمعنى الاجتماع
وفي الجماعة والتثنية ذلك فكانت التثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجمع فاكتفي بها في الجمعة وان نوى
النهر جمع نهار يعني ان نوى النهر في نذره اعتكاف ايام خاصة صحت نيته لانه نوى الحقيقة بخلاف ما اذا
نذر ان يعتكف شهرا ونوى النهر خاصة لا تصح لان الشهر اسم لعدد ثلثين يوما وثلثين ليلة او تسعة وعشرين
يوما وليلة فلا يحتمل ما دونه واعترض على قولهم لانه نوى الحقيقة ان الحقيقة منصرف اللفظ بدون قرينة
والنية فما وجه قولهم لانه نوى الحقيقة واجيب بانه اختيار ما ذهب اليه بعض المشايخ من ان اليوم مشترك
بين بياض النهار ومطلق الوقت واحد معنيي المشترك يحتاج الى القرينة والنية لتعيين الدلالة لا لنفس
الدلالة وعلى تقدير ان يكون مجازا في مطلق الوقت فجوابه ان ذكر الايام على سبيل الجمع صارف له عن الحقيقة
فيحتاج الى النية دفعا للصارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها كذا في العناية ويلزم التتابع في الاعتكاف
وان لم يلتزمه المعتكف لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها صالحة قابلة له بخلاف الصوم
لان مبناه على التفرق لان الليالي غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع ويلزم الاعتكاف
بالشروع يعني اذا شرع في الاعتكاف فقطعه قبل تمام يوم فعليه القضاء الا عند محمد فان اقله ساعة عنده

كتاب الحج

وقد وصلت في الصوم بالحج لان كلا منهما عبادة هجران عن المالوف لكن في الصوم
هجران عن المالوف النفساني وهو داخل في الصائم وفي الحج هجران عن الوطن وهو شيء خارج فكان ان
يقدم ما هو اكثر لصوقا به اولى او لان النفس عدو الله تعالى وكان في الصوم طاعة الله تعالى وقهر عدوه وفي الحج
طاعة مجردة فكان تقديم الشيء الذي هو مشتمل على خصلتين محمودتين اولى من تقديم شيء هو مشتمل على خصلة
فذة واما تقديم الحج على النكاح وغيره فظاهر لما ان الحج من الاركان الخمسة في الدين والحج في اللغة القصد وفي
الشريعة هو زيارة مكان مخصوص هو بيت الله تع في زمان مخصوص وهو اشهر الحج بفعل مخصوص
سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى فرض الحج في العمرة على الفور اما فرضيته فثابتة بالكتاب والسنة واجماع
الامة اما الكتاب فقوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال صاحب الكشاف في هذا
الكلام انواع من التاكيد والتشديد منها قوله ولله على الناس حج البيت يعني انه حق واجب لله في رقاب
الناس لا ينفكون عن ادائه والخروج عن عهدته ومنها انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من استطاع اليه سبيلا
وفيه ضربان من التاكيد احدهما ان الابدال تثنية للمراد وتكرير له والثاني ان الايضاح بعد الابهام والتفصيل
بعد الاجمال ايراد له في صورتين مختلفتين ومنها قوله ومن كفر مكان قوله ومن لم يحج تغليظا على تارك الحج ولذلك
قال عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا ومنها ذكر الاستغناء عنه فانه مما يدل على
المقت والسخط والخذلان ومنها قوله عن العالمين بدل عنه وفيه من الدلالة على الاستغناء عنه ببرهان ما
لا يخفى لانه اذا استغنى عن العالمين تناوله الاستغناء لا محالة ولانه يدل على الاستغناء الكامل فكان ادل

ع

ف

علي عظم السخط واما السنة فهي قوله عليه السلام بني الاسلام علي خمس من جملتها الحج والاجماع منعقد علي
فرضيته من غير نكير واما كونه في العمر مرة فلان سببه البيت الشريف لانه يضاف اليه والاحكام تضاف الي سببها
والبيت لا يتكرر فلهذا فرض في العمر مرة ثم انه واجب علي الفور عند ابي يوسف حتي يأثم بالتاخير عنده رواه
عنه بشر والمعلي وعن ابي حنيفة ما يدل عليه اي علي وجوبه علي الفور وهو ما ذكره ابن شجاع عن ابي حنيفة
قال سئل ابو ح عمن له مال ايحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فذلك دليل علي ان الوجوب عنده علي الفور لان بالتزوج
يحصل تحصن النفس والتحصن واجب في كل الاحوال وبالاشتغال بالحج يفوت التحصن الواجب فلو لم
يكن وجوبه علي الفور لما كان للامر باشتغال الحج الذي يفوت به التحصن وجه مع ان الاشتغال بالتزوج لا يؤدي
الي تفويت الحج بل هو اداء في كل وقت يؤديه ومن الجائز ان يجد مالا آخر يحج به لان المال غاد ورائح فثبت بامره
بالحج ان عنده الوجوب علي الفور والا لما امر الواجب الذي يجب عليه في جميع الاحوال بواجب غير معجل
خلافا لمحمد والشافعي فان وجوبه عندهما علي التراخي لانه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت للصلوة فكما
انها في آخر وقتها تجوز كذلك الحج يجوز في آخر العمر ولانه صلي الله عليه وسلم اخر الحج بعد نزول فرضيته فانها
نزلت في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله صلي الله عليه وسلم في سنة عشر من الهجرة وابو ح وابو يوسف
استدلا بقوله عليه السلام من وجد زادا وراحلة يبلغانه الي بيت الله ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا
او نصرانيا وقال عمر رض لقد هممت ان انظر الي من ملك الزاد والراحلة ولم يحج فاحرق عليهم بيوتهم والله
ما اراهم مسلمين قالهما ثلثا واما تأخير النبي صلي الله عليه وسلم فقد منع ذلك بعض مشايخنا وقالوا فرضية الحج
بقوله تعالي ولله علي الناس حج البيت وانه نزل في سنة عشر واما النازل في سنة ست فقوله تعالي واتموا
الحج والعمرة لله وهذا امر بالاتمام لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتداء الفرضية مع ان التاخير انما لا يحل لما فيه من
التعريض للفوت ورسول الله صلي الله عليه وسلم كان يأمن ذلك لانه مبعوث لبيان الاحكام للناس والحج من
اركان الدين فامن ان يموت قبل ان يبينه للناس بفعله ولان تاخيره كان بعذر وذلك لان المشركين كانوا
يطوفون بالبيت عراة ويلبون تلبية فيها شرك وما كان التغيير ممكنا للعهد فلما تمت المدة بعث عليا رض
حتي قرا عليهم سورة برآءة من الله ورسوله ونادي في الناس الا لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام
مشرك ولا عريان ثم حج في السنة القابلة بنفسه التقية ومن جملة اعذاره انه كان لا يستطيع الخروج وحده
بل يحتاج الي اصحابه يكونون معه ولم يكن متمكنا من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه فلهذا اخر ثم
ثمرة اختلافهم في ان الوجوب علي الفور او علي التراخي انما تظهر في حق الاثم لا غير لا في حق القضاء والاداء
ولا في حق نفي مشروعية التطوع قال فخر الاسلام قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه الحج كالتنفل ممن عليه
الظهر بشرط الاسلام فلا يجب علي الكافر وحرية فلا يجب علي العبد لقول النبي صلي الله عليه وسلم ايما عبد حج
عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وعقل فلا يجب علي المجنون لان العقل شرط صحة جميع التكاليف وكذا

صحة الجوارح شرط لان العجز دونها لازم وبلوغ فلا يجب علي الصبي لقوله عم ايما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه
حجة الاسلام ولانه عبادة والعبادات باسرها موضوعة عن الصبيان وصحة فلا يجب علي المريض لانه لا يستطيع
وقدرة زاد وراحلة يعني به القدرة بطريق الملك او الاستيجار بان يقدر علي ما يكتري به شق محمل بفتح الميم
الاول وكسر الثاني اي جانب هودج لان المحمل جانبين ويكفي للراكب احد جانبيه او يكتري رأس زاملة
والزاملة البعير الذي يحمل المسافر متاعه وطعامه من زمل الشيء حمله ان امكنه ان يكتري عقبة اي ما يتعاقبان
في الركوب فرسخا فرسخا او منزلا منزلا فلا حج عليه لعدم الراحلة في جميع السفر وان لم يقدر عليهما بطريق
الملك او الاستيجار لكن ابيح له الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج كذا في الخلاصة ونفقة ذهابه وايابه قال
مولانا الفاضل يعقوب باشا في شرح قول تاج الشريعة له زاد وراحلة يعني ذهابا وايابا فلا حاجة الي ذكر
قدر نفقة ذهابه وايابه بعد ذكر الزاد والراحلة كما وقع في المجمع انتهي وقال صاحب العناية بعد قول صاحب
الهداية وقدر النفقة ذاهبا وجائيا يعني بعد الراحلة نفقة وسط بغير اسراف وتقتير انتهي يقول الفقير
تفسير صاحب العناية بقوله يعني بعد الراحلة يدفع اغناء قولهم وراحلة عن قولهم ونفقة ذهابه وايابه فقط
لا اغناء قولهم له زاد عنه لان نفقة الذهاب والاياب لتحصيل الزاد فضلت عن حوائجه الاصلية اي مسكنه
وما لا بد منه كالخادم واثاث البيت وثيابه وقال محمد بن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه
وما اشبه ذلك يجب عليه ان يبيعه ويحج به وقوله فضلت لا يمكن ان يكون صفة لما قبله وهو ظاهر فيكون حالا
بتقدير قد علي طريقة قوله تعالي او جاؤكم حصرت صدورهم وعن نفقة عياله الي حين عوده ووصوله اليهم لان
النفقة حق مستحق للعيال وحق العبد مقدم علي حق الشرع قال الله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
ذكر الامام التمرتاشي في باب الرجل يدرك الفريضة من الجامع الصغير ان المراة اذا كانت تفور قدرها وهي
في الصلوة جاز لها القطع وكذا المسافر اذا ندت دابته وكذا الوخاف الراعي علي غنمه من الذئب او رأي اعمي علي
رأس بئر وسعه قطع الصلوة وفي هذا كله تقديم لحق العبد علي حق الشرع لغنا الله تعالي وافتقار العبد كذا
في النهاية وروي عن ابي يوسف انه لا بد في وجوب الحج من كون النفقة فاضلة عن نفقة شهر بعد عوده الي
وطنه مع امن الطريق لانه لا يقدر علي الوصول الي المقصود دونه ثم اختلف المشايخ فيه انه شرط الوجوب
او وجوب الاداء فمنهم من ذهب الي الاول لما انه لا استطاعة الا به وهو مروي عن ابي حنيفة ومنهم من
ذهب الي الثاني لانه صلي الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير وثمرة الخلاف تظهر في وجوب
الايصاء علي من مات قبل الحج ولم يكن الطريق امنا فعند الاولين لا يلزمه الوصية وعند الاخرين يلزمه ثم انهم
قالوا فان كان بينه وبين مكة بحر فهو عذر بمنزلة خوف الطريق والفرات والدجلة والجيحون انهار وليست
ببحار فلا تمنع الاستطاعة قال ابو الليث رحمه الله ان كان الغالب في الطريق السلامة فهو امن يجب الحج والا
فلا وعليه الاعتماد قال ابو بكر الجصاص ببغداد ان الحج ساقط الآن لان البادية دار حرب قال شارح التحفة

الزاملة بالزاي المعجمة ... كذا في القاموس
العقبة بوزن الغرفة النوبة

تم

مطلب

وقدامن طريقه في زماننا بحماية السلطان يقول الفقير والآن بحمد الله كما ذكره الغالب فيه السلامة لان سلطان
زماننا بذل جل همته الشريفة الي حراسة الحجاج فشكرا للملك القدير ان وفق العبد الضعيف الي اداء هذا
النسك في سنة الف من هجرة من له العز والشرف مع امن وسلامة ببركة همة ابينا المرحوم وبكرامة مرافقة
شيخنا السابق في مضمار الجبروت الفايق في ارباب اللاهوت الشيخ شمس الدين السيواسي قدس
الله بسره العزيز او زوج او محرم للمراة ان كان بينها وبين مكة مسافة سفر ولا تحج بلا احدهما وقال الشافعي
يجوز اذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقة ولنا قوله صلي الله عليه وسلم لا تحجن امراة
الا ومعها محرم ولانها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها فلا يفيد كون النساء
الثقات معها يقول الفقير هذا الحديث لا يثبت المدعي من وجهين الاول ان المدعي جواز حج المراة اذا
كان معها زوج او محرم والحديث يدل علي المحرم فقط الا ان يقال يعلم جوازه مع الزوج بالدلالة والثاني ان المدعي
شرطية كون الزوج او المحرم معها اذا كان بينها وبين مكة مسافة سفر والحديث يدل علي شرطيته مطلقا كما
تري تدبر واما اذا كان بينها وبين مكة اقل من مدة السفر فيباح لها الخروج الي الحج بدون الزوج والمحرم
ثم ان الاختلاف المار في امن الطريق من كونه شرط الوجوب او وجوب الاداء ثابت في محرم المراة ايضا والمراد
بالمحرم من لا يجوز لها مناكحتها علي التابيد بقرابة او رضاع او صهارة وعدم جواز الحج للمراة اذا لم يكن معها
احدهما غير مخصوص بالشابة بل يتناولها والعجوزة واذا لم يكن لها احدهما لا يجب عليها التزوج للحج كما لا يجب
علي الفقير اكتساب المال لاجله وشرط كون المحرم عاقلا بالغا غير مجوسي ولا فاسق انما شرط هذه الاوصاف
لان الصبي والمجنون عاجزان عن صيانتها والمجوسي يستحل نكاحها والفاسق غير امين ونفقته اي
نفقة المحرم عليها اي علي المراة لانها تتوسل به الي اداء الحج فصار كشراء الراحلة وعلف الدواب وتحج
المراة معه اي مع المحرم حجة الاسلام بغير اذن زوجها وقال الشافعي له ان يمنعها لان في الخروج تفويت حقه
ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض والحج منها حتي لو كان نفلا له ان يمنعها قال مولانا الفاضل سعدي
افندي هذا الدليل انما يصلح اذا كان الوجوب علي الفور ولعل هذا الخلاف بنائي لا ابتدائي انتهي يقول
الفقير مراده من هذا الكلام انه لا يلزم عليها الوصية بالحج اذا لم تحج بمنع الزوج اياها عن الحج عند الشافعي
وتلزم عليها الوصية عند من يقول بوجوبها علي التراخي وهو محمد من علمائنا والا فلا وجه لخلاف الشافعي
في هذه المسئلة ابتداء لانه قائل بالتراخي كمحمد ولما ذكر شرائط الوجوب علي الاجمال فرع علي بعضها بقوله
فلو احرم صبي او عبد فبلغ الصبي او عتق العبد فمضي في افعال الحج لا يجوز عن فرضه لان احرامهما انعقد لاداء
النفل لعدم الخطاب وعدم شرط الوجوب في حقهما فلا ينقلب لاداء الفرض فان جدد الصبي احرامه للفرض
قبل الوقوف بعرفة صح بخلاف العبد لان احرام الصبي غير لازم لعدم الاهلية ولهذا لو تناول محظورا لا يلزمه
شي فاذا كان كذلك جاز الفسخ والشروع في غيره واما احرام العبد فلازم لكونه من اهل اللزوم بالعقل

والبلوغ فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره وانما طريق خروجه من ذلك الاحرام اداء الافعال فسواء جدد التلبية
او لم يجددها هو باق علي ذلك الاحرام فلا يجزيه عن حجة الاسلام وفرضه اي فرض الحج الاحرام وهو شرط
وعند الشافعي ركن وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا احرم قبل اشهر الحج جاز عندنا لا عنده والوقوف بعرفة وطواف
الزيارة وهما ركنان اتفاقا فان فات واحد منهما بطل الحج ووجب القضاء في العام القابل وواجبه الوقوف
بمزدلفة ويسمي جمعا ايضا سمي بها لان آدم عليه السلام اجتمع فيه مع حوا وازدلف اليها اي دنا وقال
الشافعي انه ركن لقوله تعالي فاذكروا الله عند المشعر الحرام وبمثله يثبت الركنية ولنا ما روي ان النبي صلي الله
عليه وسلم قدم ضعفة اهله بالليل ولو كان ركنا لما فعل ذلك والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالاجماع وانما
عرفنا الوجوب بقوله صلي الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم
حجه علق به تمام الحج وهذا يصلح امارة الوجوب لانه تعلق به تمام الحج لا نفسه غير انه اذا تركه بعذر بان يكون به
ضعف او علة او كانت امراة تخاف الزحام لا شي عليه واذا تركه بغير عذر يلزمه الدم كذا في الهداية قال صاحب
النهاية ونسبة ركنيته الي الشافعي سهو من الكاتب لانه ذكر في كتبهم ان الوقوف بمزدلفة سنة وذكر
في المبسوط الليث بن سعد مكان الشافعي هنا وذكر في الاسرار علقمة مكان الشافعي وذكر في فتاوي قاضي
خان مالك مكان الشافعي وذكر في التحفة والايضاح وغيرها الوجوب من غير ذكر خلاف احد انتهي قال
صاحب العناية بعد ما نقل هذا عن صاحب النهاية ويجوز ان يكون المص قد اطلع علي نقل من مذهبه وقال
صاحب البناية وقد ذكر في وجيزهم ان وقوف المزدلفة سنة فلعل صاحب الهداية وجد نقلا صحيحا عن
الشافعي انه ركن انتهي يقول الفقير وعندي من كتبهم الكتاب المسمي بالنافع وقد وجدت فيه ركنيته حيث
قال الوقوف بالمشعر ركن فمن لم يقف به ليلا ولا بعد الفجر عامدا بطل حجه ولا يبطل لو كان ناسيا ولو فاته الموقفان
بطل ولو كان ناسيا انتهي فيلزم ان يكون للشافعي فيه قولان احدهما سنيته كما ذكر في الوجيز والثاني وجوبه
كما ذكر في النافع ولعل صاحب الهداية اطلع عليه ونقله والسعي بين الصفا والمروة وقال الشافعي انه ركن
لقوله عم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا ولنا قوله تع فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثله يستعمل للاباحة
كما في قوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وما استعمل للاباحة ينفي الركنية والايجاب الا انا
عدلنا عن ظاهر الآية في الايجاب اي تركنا العمل بظاهر الآية في نفي الايجاب عملا بما رواه لانه خبر واحد يوجب الايجاب
او باول الآية وهو قوله تعالي ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر جمع شعيرة وهي العلامة ومثل
ذلك يكون فرضا فاول الآية دل علي الفرضية وآخرها علي الاباحة فعملنا بهما وقلنا بالوجوب كذا في العناية
ورمي الجمار لان النبي صلي الله عليه وسلم لما اتي مني لم يشتغل بشي حتي رمي جمرة العقبة وقال عليكم بحصي الخذف
لا يوذي بعضكم بعضا واصل المقصود منه اتباع سنة الخليل عليه السلام لانه لما امر بذبح الولد جاء الشيطان
يوسوسه وكان ابراهيم عم يرمي اليه الاحجار طردا له فكان نسكا لنا وطواف الصدر اي الوداع للآفاقي

خلافًا للشافعيّ فانّه عنده سنّة لانّه بمنزلة طواف القدوم الا ترى انّ كلّ واحد منهما يأتي به الآفاقيّ دون المكّي وما هو من واجبات الحجّ فالآفاقيّ والمكّي فيه سواء ولنا قوله عليه الصلوة والسلام من حجّ هذا البيت فليكن آخر عهده الطواف والامر على الوجوب وانّه رخّص تركه للنساء الحيّض وذلك ايضا دليل الوجوب والّا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيّض فائدة وقوله والمكّي والآفاقيّ في واجبات الحجّ سواء قلنا انّه فيما اذا كانت العلّة مشتركة وههنا ليست كذلك لانّ علّة هذا الطواف التوديع وهو ليس بموجود في حقّ المكّي ولا في حقّ من هو في المواقيت ولا من دونها والحلق او التقصير لانّه عم امر محرمًا ليس على رأسه شعر لكونه اقرع بامرار الموسى عليه والامر للوجوب فيدلّ على الوجوب اذا كان على رأسه شعر بالطريق الاولى قال ابن الملك ووجوب الحلق مشروط بكونه ممكنًا حتّى لو كان على رأسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا تقصيره فقد حلّ بلا حلق وقيل انّه سنّة فيحمل الامر على الاستحباب والحلق افضل على ما سيأتي وكلّ ما يجب بتركه الدم سيأتي تفصيل الكلّ عن قريب وغيرها سنن وآداب سيأتي تفصيلها ايضا عن قريب واشهره اي اشهر الحجّ شوّال وذو القعدة والعشر الاول من ذي الحجّة كذا روي عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن زبير والعبادلة الثلثة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عبّاس وليس عبد الله بن زبير منهم في عرف الفقهاء ولهذا فصل عنهم وامّا في عرف المحدّثين فالعبادلة عبد الله بن عبّاس وعبد الله بن عمر لا عبد الله بن مسعود منهم كذا في العناية ولانّ الحجّ يفوت بمضيّ عشر ذي الحجّة ومع بقاء الوقت لا يتحقّق الفوات فعلم من هذا انّ المراد من قوله تعالى الحجّ اشهر معلومات شهران وبعض الثالث لا كلّه كذا في الهداية قال مولانا الفاضل سعدي چلبي فيه بحث لانّ طواف الافاضة يجوز في الحادي عشر والثاني عشر انتهى وقال مالك اشهر الحجّ من اوّل شوّال الى آخر ذي الحجّة ووجهه قوله تعالى الحجّ اشهر معلومات والشهر يقع على الكامل حقيقة لا على الناقص ويكره الاحرام له اي للحجّ قبلها اي قبل اشهر الحجّ ولكن يجوز وينعقد حجًّا خلافًا للشافعيّ فانّه عنده يصير محرمًا بالعمرة لانّه ركن عنده فلا يتحقّق قبل اوانه وشرط عندنا فاشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت فان قيل لو كان شرطًا لما كره قبلها كما لا تكره الطهارة قبل الوقت اجيب بانّ الكراهة ليست للتقديم على الوقت بل لئلّا يقع في المحظور بطول الزمان ولانّ الاحرام تحريم اشياء كقتل الصيد ولبس المخيط وحلق الرأس ونحو ذلك وايجاب اشياء كالرمي والسعي وامثالهما وذلك يصحّ في كلّ زمان فصار كالتقديم على المكان لا يقال هذا كلّه تعليل في مقابلة النصّ وهو ما روي انّه صلّى الله عليه وسلّم قال المهلّ بالحجّ في غير اشهر الحجّ مهلّ بالعمرة لانّ في ذلك دلالة على انّه ليس بشرط حيث لم يصحّ تقديمه لانّا نقول هذا الحديث شاذّ جدًّا فلا يعتمد على مثله كذا في العناية والعمرة سنّة مؤكّدة وقال الشافعيّ فريضة لقوله عم العمرة فريضة كفريضة الحجّ ولنا قوله عم الحجّ فريضة والعمرة تطوّع ولانّها غير موقّتة بوقت وتتأدّى بنيّة غيرها امّا عند الخصم فلانّ المحرم بالحجّ قبل اشهر الحجّ يكون محرمًا بالعمرة وامّا بالاجماع فلانّ فائت الحجّ يتحلّل بافعال العمرة والفرض انّما يباين النفل وتأويل ما رواه انّها مقدّرة باعمال الحجّ او لا تثبت الفرضيّة مع التعارض في الآثار كذا في النهاية

وعبد الله بن زبير وليس
صح

وههنا

وههنا استشكال ذكره صاحب العناية مع جوابه اطلب منه وللمواقيت اي المواقيت التي لا يجوز ان يتجاوزها الانسان الّا محرمًا وهي جمع ميقات وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك الولاية اعلم انّ البيت لمّا كان معظّمًا مشرّفًا جعل له حصن وهو مكّة وحمى وهو الحرم وللحرم حرم وهو المواقيت حتّى لا يجوز لمن دونه ان يتجاوزه الّا بالاحرام تعظيمًا للبيت ثمّ اعلم انّ قدر المسافة من هذه المواقيت الخمسة الى مكّة كم هو فمن ذات عرق الى بستان بني عامر اثنان وعشرون ميلًا ومن البستان الى مكّة اربعة وعشرون ميلًا ومن ذي الحليفة الى الجحفة التي هي ميقات اهل الشام مائة وسبعة وخمسون ميلا ومنها الى مكّة مائة ميل ومن المدينة الى ذي الحليفة ستّة اميال ومن يلملم الى مكّة مرحلتان ومن قرن الى مكّة مرحلتان وكلّ ثلثة اميال فرسخ وكلّ ميل الفان وثلثمائة وثلث وثلثون خطوة ويكون الفرسخ على هذا القول سبعة آلاف وكلّ اربعة فراسخ بريد ومن بغداد الى مكّة على طريق المدينة تسعمائة وثمانية وخمسون ميلًا ثمّ اعلم انّ البيت الشريف في وسط المسجد الحرام والمسجد في وسط مكّة والصفا والمروة خارج المسجد من الجانب الشرقي والصفا في الجنوب والمروة في الشمال ومنى خارج مكّة من الجانب الشرقي يميل الى الجنوب قليلًا ومزدلفة فوق منى من الجانب الشرقي ايضا وعرفات فوق مزدلفة من الجانب الشرقي ايضا يميل الى الجنوب بحيث لو صلّى رجل في موضع من هذه يتوجّه الى المغرب الشمالي كذا في النهاية للمدنيين ذو الحليفة بضمّ الحاء المهملة وفتح اللام وسكون الياء وبالفاء اسم ماء من مياه جشم على ستّة اميال او سبع من المدينة وللشاميين جحفة بضمّ الجيم وسكون الحاء المهملة وبالفاء اسم ها في الاصل مهيعة سمّيت بها لانّ السيل جحف اهلها اي استأصلها وللعراقيين ذات عرق بكسر العين وسكون الراء المهملتين وللنجديين قرن قال الجوهري ونجد من بلاد العرب وهو خلاف الغور والغور تهامة وكلّ ما ارتفع عن تهامة الى ارض العراق فهو نجد وقرن بفتح القاف وسكون الراء جبل مشرف على عرفات قال صاحب القاموس والقرن بسكون الراء جبل وميقات لاهل نجد وغلط الجوهري في تحريكه وفي نسبة اويس القرني اليه لانّه منسوب الى قرن بن ردمان بن ناجية بن مراد احد اجداده انتهى ولليمنيين يلملم بفتحات الياء المثناة التحتانيّة واللامين مع سكون الميم جبل من جبال تهامة على ليلتين من مكّة قال صاحب القاموس ويلملم والملم ويرمرم ميقات اليمن على مرحلتين من مكّة وفي بعض نسخ القاموس والملم لاهلها ولمن مرّ بها من خارجها هكذا وقّت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم هذه المواقيت لهؤلاء فان قيل كيف كان التوقيت لاهل العراق والشام ولم يكونوا مسلمين اجيب بانّه صلّى الله عليه وسلّم علم بطريق الوحي ايمانهم فوقّت لهم ذلك ويحرم تأخير الاحرام عنها لمن قصد دخول مكّة وهو فائدة التوقيت لانّه يجوز التقديم عليها بالاتّفاق وعن هذا قال وجاز التقديم اي تقديم الاحرام على المواقيت لما روي انّ ابن مسعود احرم من الشام وابن عمر من بيت المقدس وهو افضل اذا ملك على نفسه من الوقوع في المحظور قال صاحب الاختيار وهو افضل لقوله تعالى واتمّوا الحجّ والعمرة لله قال علي وابن مسعود اتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهله ولانّه اشقّ على النفس فكان

وزها

قبت

افضل قال ابو حنيفة الاحرام من مصره افضل اذا ملك نفسه في احرامه ويحل لمن هو داخلها اي داخل المواقيت
دخول مكة غير محرم لانه يكثر دخوله مكة لحوائجه فيحرج في ذلك فصار كالمكي اذا خرج ثم دخل بخلاف ما اذا
دخل للحج لانه لا يتكرر فانه لا يكون في السنة الا مرة فلا يحرج وكذا لاداء العمرة لانه التزمها بنفسه ووقته
اي وقت من هو داخلها الحل الذي بين المواقيت والحرم لانه يجوز احرامه من دويرة اهله فلما جاز هذا
جاز ان يحرم من اي موضع شاء من الحل لان ما وراء الميقات الى الحرم مكان واحد والحل بالكسر ما جاوز
الحرم كذا في القاموس والوقت للمكي في الحج الحرم وفي العمرة الحل لانه صلى الله عليه وسلم امر اصحابه رضي الله عنهم
بان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر اخا عائشة رضي الله عنها ان يعمرها في اداء العمرة من التنعيم وهو في الحل
قال صاحب القاموس التنعيم موضع على ثلثة اميال او اربعة من مكة اقرب اطراف الحل الى البيت سمي به
لان على يمينه جبل نعيم وعلى يساره جبل ناعم والوادي اسمه نعمان انتهى ثم ان صاحب النهاية ذكر في
هذا المحل بعض فضائل الحج والحجر فلا علينا ان نذكره تبركا حيث قال ثم اعلم ان الاحاديث التي وردت
في فضائل الحج اوردها الثقات في كتبهم منها ما ذكره الامام العالم جمال الدين رحمه الله في مناسكه قال النبي
صلى الله عليه وسلم اعظم الناس ذنبا من وقف بعرفة فظن ان الله تع لم يغفر له وقال عم ان الحجر ياقوتة من
يواقيت الجنة وانه يبعث يوم القيمة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ويشهد لمن استلمه بحق وصدق
وكان يصلي الله عليه وسلم يقبله كثيرا وقال عليه الصلوة والسلام حجة مبرورة خير من الدنيا وما فيها والحجة
المبرورة ليس لها جزاء الا الجنة وقال صلى الله عليه وسلم الحجة المبرورة كفارة سبعين سنة وورد في الخبر النظر
الى الكعبة بغير طواف وبغير صلوة افضل عند الله من عبادة سنة بصيام نهارها وقيام ليلها وروي عن الحسن
البصري رحمه الله ان صوم يوم في مكة يعدل بمائة الف يوم في غيرها وتصدق درهم بمائة الف درهم وكذا كل
حسنة تعدل بمائة الف **فصل** لما فرغ من ذكر المواقيت شرع في ذكر كيفية الاحرام الذي يفعل في ذلك
المواقيت والاحرام لغة مصدر احرم اذا دخل في الحرم كاشتى اذا دخل في الشتاء وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات
على نفسه لاداء هذه العبادة فان من العبادة ما لها تحريم وتحليل كالصلوة والحج ومنها ما ليس له ذلك كالصوم
والزكوة واذا اراد الاحرام ندب ان يقلم اظفاره ويقص شاربه ويحلق عانته هو المتوارث ولانه انظف للبدن
فكان احسن ثم يتوضأ او يغتسل وهو اي الاغتسال افضل لانه عم اغتسل ولان المراد منه التنظيف وهو
ابلغ ولو اكتفى بالوضوء جاز كما في الجمعة ويغتسل الحائض والنفساء ايضا لما ذكرنا انه للتنظيف وروي ان
ابا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله ان اسماء نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم
بالحج ومعلوم ان الاغتسال الواجب لا يتأدى مع وجود الحيض فكان لمعنى النظافة ويلبس ازارا ورداء جديدين
ابيضين لانه صلى الله عليه وسلم اتزر وارتدى عند احرامه ولانه ممنوع عن لبس المخيط وفيه نفي لقول من يقول
بكراهة الجديد عند الاحرام والازار من الحقو الى الخصر والرداء من الكتف لانه صلى الله عليه وسلم اتزر وارتدى

اي لبس

اي لبس الازار والرداء ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقي كتفه الايمن مكشوفا ولا يزره
ولا يعقده ولا يخلله فان فعل ذلك كره ولا شيء عليه وهو اي كونهما جديدين ابيضين افضل لانه اقرب
الى النظافة قال صلى الله عليه وسلم خير ثيابكم البيض ولو كانا غسيلين او لبس ثوبا واحدا يستر عورته جاز
لحصول المقصود وتطيب ان وجد قالت عائشة رض كنت اطيب رسول الله لاحرامه قبل ان يحرم ويجوز
اي طيب كان في ظاهر الرواية وروى المعلى عن محمد انه يكره اذا تطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام كالمسك
والغالية قال محمد كنت لا ارى به بأسا بذلك حتى رأيت قوما احضروا طيبا كثيرا فرأيته امرا شنيعا وكرهته
واستدل عليه بما روي عن النبي عليه السلام انه رأى اعرابيا عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلوق
وهو قول مالك والشافعي ايضا لانه يكون منتفعا بالطيب بعد الاحرام في الموضع الثاني ووجه المشهور
ما روينا عن عائشة آنفا وهو مطلق يشمل جميع الطيب اي طيب كان ولان الممنوع عن المحرم التطيب بعد
الاحرام والباقي كالتابع له لاتصاله ببدنه ولا حكم للتبع فيكون بمنزلة العدم ويصلي ركعتين لما روى جابر ان
النبي صلى الله عليه وسلم صلى بذي الحليفة ركعتين عند احرامه وروي انه قال اتاني آت من ربي بالعقيق فقال
صل في هذا الوادي المبارك وقل لبيك بحجة وعمرة ويقرأ فيهما ما شاء وان قرأ في الاولى بفاتحة الكتاب
وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية بفاتحة الكتاب وقل هو الله احد تبركا بفعله صلى الله عليه وسلم كان افضل
فان كان مفردا على صيغة اسم الفاعل من الافراد بالحج يقول عقبهما اي عقب الركعتين اللهم اني اريد
الحج فيسره لي وتقبله مني لان اداء الاركان في ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يعرى عن المشقة
عادة فيسأل التيسير وفي الصلوة لم يذكر هذا الدعاء لان مدتها يسيرة واداؤها عادة متيسر وان
نوى بقلبه ولم يقل بلسانه اجزأه لحصول المقصود والاول اولى والاخرس يحرك لسانه ولو نوى مطلق الحج
يقع عن الفرض ترجيحا لحاجته وهو الظاهر من حاله لان العاقل لا يتحمل المشاق العظيمة واخراج الاموال
الكثيرة الا لاسقاط الفرض اذا كان عليه وان نوى التطوع وقع تطوعا اذ لا دلالة مع التصريح والوقت
ليس بمعيار بل مشكل يشبه والظرف ثم يلبي اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ابن عباس في دبر صلوته وقال ابن عمر لبى حين استوى على راحلته وروي عن سعيد بن جبير قلت
لابن عباس كيف اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وما حج الا مرة واحدة فقال
لبى صلى الله عليه وسلم في دبر صلوته فسمع قوم ذلك فنقلوا وكان القوم يأتونه فوجا فوجا فلبى حين استوى
على راحلته فسمع قوم فظنوها اول تلبية فنقلوا ذلك ثم لبى حين علا البيداء فسمع قوم آخرون فظنوها
اول تلبية فنقلوا ذلك وايم الله ما وجبها الا في مصلاه فقلنا بان الاتيان بقول ابن عباس افضل لانه
اكد روايته باليمين والاتيان بقول ابن عمر جائز فيقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة
لك والملك لا شريك لك والتلبية قيل مشتقة من قولهم الب الرجل اذا اقام في مكان فاصل قول القائل لبيك

اي في الاولى

البّ لك اللبابين اي اقيم بخدمتك وطاعتك وامتثال امرك ولا ابرح عن مكاني اقامة كثيرة متتالية لان التثنية
للتكرير والتكثير كما في قوله تع فارجع البصر كرتين اي رجعا مكررا كثيرا فحذف البّ لدلالة المصدر عليه واقيم
هو مقامه ورد الي الثلاثي بحذف زوائده ثم حذف حرف الجر من المفعول واضيف المصدر اليه فصار لبيك
ويجوز ان يكون من لبّ بالمكان بمعني البّ فلا يكون محذوف الزوائد وقيل هو مشتق من داري تلبّ داري
اي تواجهها فمعني قوله لبيك اتجاهي لك وقيل هي مشتق من قولهم امراة لبّة اي محبة لزوجها فمعناه
محبتي لك يا رب يقول الفقير والاخيران محل تامل تامل ثم انه لا اختلاف في ان التلبية جواب الدعاء فقيل
الداعي هو الله تع كما قال الله تع فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم وقيل الداعي رسول الله كما قال
عليه الصلوة والسلام ان سيدا بني دارا واتخذ فيها مادبة وبعث داعيا واراد بالداعي نفسه الكريمة
والاظهر ان الداعي هو الخليل عليه وعلي نبينا الصلوة والسلام علي ما روي انه لما فرغ من بناء البيت امر بان
يدعو الناس الي الحج فصعد بابي قبيس وقال الا ان الله تع امر ببناء بيت له فبني الا فحجوا فبلغ الله صوته
الناس في اصلاب آبائهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومرتين واكثر من ذلك وعلي حسب جوابهم
يحجون وبيان هذا في قوله تع واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلي كل ضامر الآية فالتلبية اجابة
لدعاء الخليل عليه وعلي نبينا صلوات الله وسلامه كذا في النهاية نقلا عن المبسوط والفوائد الظهيرية قال
مولانا الفاضل سعدي افندي كيف يجاب الخليل عليه السلام بلبيك اللهم فانه لا يجاب غير الله تع والجواب
ان المراد الاجابة لدعوة الله الصادرة عن لسان الخليل عليه صلوات الله وسلامه تامل وقوله ان الحمد بكسر
الالف هكذا روي ابن عمر وابن مسعود تلبية رسول الله صلي الله عليه وسلم لا بفتحها لان ان بكسر الالف
يكون ابتداء بالثناء وبفتح الالف يكون وصفا لما تقدم وبناء علي ما قبله فيكون معناه لان الحمد او بان الحمد
وابتداء الثناء اولي ثم ظاهر المذهب عندنا ان غير هذا اللفظ من الثناء والتسبيح يقوم مقامه في حق
من يحسن التلبية او لا يحسن وكذلك لو اتي بها بالفارسية فهي والعربية سواء اما علي قول ابي حنيفة
فظاهر لان لفظ الفارسية والعربية في تكبيرة الافتتاح عنده سواء ومحمد يفرق بينهما حيث يجوز ههنا
لان غير الذكر ههنا يقوم مقام الذكر وهو تقليد الهدي فكذلك غير العربية يقوم مقام العربية بخلاف الصلوة
وبهذا فرق ابو يوسف ايضا بين الصلوة والتلبية ولكن العربية افضل ولا ينقص منها قال الامام ابو بكر
محمد بن الفضل لو قال اللهم ولم يزد عليه كان علي الاختلاف الذي ذكرنا في الشروع في الصلوة فمن قال يصير
شارعا في الصلوة قال يصير به محرما ومن قال لا فلا وتجوز الزيادة خلافا للشافعي في رواية الربيع عنه
وهو اعتبره بالاذان والتشهد من حيث انه ذكر منظوم ولنا ان اجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر
وابي هريرة رضي الله عنهم زادوا علي المأثور وقال عبد الله بن مسعود اجهل الناس ام طال بهم العهد
لبيك عدد التراب لبيك واراد بالعهد عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم وزادوا في رواية لبيك حقا حقا تعبدا

١٥٤

لبيك مرهوبا

ورقا لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك اله الخلق لبيك ولبيك والرغباء اليك لبيك من عبد آبق
اليك وعن عمر رضي الله عنه انه كان يقول لبيك ذا النعماء والفضل الحسن لبيك مرغوبا ومرهوبا اليك وعن
ابن عمر رضي الله عنهما قال لبيك وسعديك والخير كله في يديك اله الخلق غفار الذنوب لبيك ستار العيوب
لبيك كشاف الكروب لبيك واما الجواب عن التشهد فانه روي في تعليم التشهد زيادة التاكيد قال ابن مسعود
ان رسول الله صلي الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا سورة من القرآن ولان شرعية التلبية علي سبيل الشعار
والزيادة عليه مقرونا بالتلبية لا يفوت معني الشعار فلا يكره بخلاف التشهد فانها تكره الزيادة بعدما
ادي حق النظم المنقول لان فيه اخلالا بنظم الصلوة كما يكره تكرار التشهد حتي اذا كان في آخر الصلوة لا يكره
الزيادة لانه فرغ عن افعال الصلوة وكذلك في الاذان لانه للاعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يبقي
اعلاما بغيرها واذا لبي ناويا للحج فقد احرم اي صار محرما ولا يصير شارعا في الاحرام بمجرد النية ما لم يأت
بالتلبية ولا يصير شارعا فيه بالتلبية ما لم ينو اما الاول فلانه عقد علي اداء عبادة تشتمل علي اركان مخصوصة
وكلما كان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كانت تلبية او غيرها عربية او غيرها في
المشهور كما ذكرنا او ما يقوم مقامه كتقليد الهدي فانه يقوم مقامها في حصول المقصود وهو اظهار الاجابة
للدعوة وقال الشافعي في اصح قوليه يصير شارعا بمجرد النية لانه التزم الكف عن ارتكاب المحظورات وكلما كان
كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد النية كالصوم والجواب انا لا نسلم انه في الاحرام التزم الكف بل التزم اداء الافعال
والكف ضمني لانه من محظورات الحج بخلاف الصوم فان الكف فيه ركن فكان التزامه قصديا واما الثاني فلان
العبادة لا تتادي الا بالنية فليتق الرفث وهو الجماع او الكلام الفاحش او ذكر الجماع بحضرة النساء
ثم روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لما انشد قوله وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك
لميسا قيل له ارفث وانت محرم فقال انما الرفث ما خوطب به النساء والضمير في هن يرجع الي الابل والهميس
صوت نعل اخفافها واللميس اسم جاريته والمعني نفعل بها ما نريد ان صدق الفال والفسوق هي المعاصي
والجدال وهو ان يجادل رفيقه وجماله وخدامه وقيل مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتاخيره والاصل فيه
قوله تعالي فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهذا نهي بصيغة النفي وقتل صيد البر لقوله تع ولا تقتلوا الصيد
وانتم حرم وقيد البر احتراز عن البحر فان صيده جائز علي ما سيأتي ان شاء الله والاشارة اليه والدلالة عليه لان الاشارة
تقتضي الحضرة والدلالة الغيبة لحديث ابي قتادة انه اصاب حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون فسالوا
النبي صلي الله عليه وسلم عن لحمه فقال عم لاصحابه هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال عم اذا فكلوا
ولان ازالة الامن عن الصيد لانه آمن بتوحشه وبعده عن الاعين وقتل القملة لانه ازالة الشعث فيكون
ارتفاقا ويجوز له قتل البراغيث والبق والذباب والحية والعقرب والفارة والذئب والغراب والحداة وسائر
السباع اذا صالت عليه لما سيأتي والتطيب لقوله عم الحاج الشعث التفل الشعث بالكسر نعت وبالفتح

مصدر وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة التعهد والتفل بكسر الفاء فعله تَفِل كفرح من التفل بفتح الفاء وهو ترك
التطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة وقلم الظفر وهو بالقم وبضمتين وبالكسر شاذ كذا في القاموس وحلق
شعر رأسه وبدنه وقص لحيته لما فيها من ازالة الشعث وقضاء التفث وقد قال الله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم
وهو بعبارته نهي عن حلق الرأس وبدلالته عن حلق شعر البدن لان الشعر له حيوة نامية فينمو ويزداد
فاذا نهي عن حلق الرأس استحق شعر رأسه الامن عن الازالة فيشاركه في ذلك ما هو بمعناه وشعر البدن
في معناه فيلحق به في حق استحقاق الامن عن الازالة والتفث جاء في التفسير واهل اللغة لا يعرفونه
قالوا التفث الاخذ من الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة والاخذ من الشعر وقيل التفث
الوسخ وقيل هو قشف الاحرام اي قذر الجلد ورثاثة الهيئة بسبب المكث في الاحرام وقد قال الله تعالى ثم
ليقضوا تفثهم وقضاؤه بحلق الرأس والاغتسال فلا يجوز ما دام في الاحرام وستر رأسه ووجهه وقال
الشافعي يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه السلام احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها ولنا
قوله عليه السلام لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه يبعث يوم القيمة ملبيا قاله في محرم توفي ولان المرأة لا تغطي
وجهها اجماعا مع ما ان في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الاولى وفائدة ما رواه الفرق في تغطية الرأس
يعني فائدة الحديث الذي رواه الشافعي الفرق بين الرجل والمرأة في تغطية الرأس يعني يجوز لها تغطية
الرأس لان احرامها في وجهها لا في رأسها ولا يجوز له لان احرامه في رأسه لا ان يغطي الرجل وجهه
في الاحرام وفي العناية استشكال في الحديث الذي استدل للشافعي مع جوابه فاطلب منه وغسل رأسه ولحيته
بالخطمي لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الارض قيل بوجود هذين المعنيين تتكامل الجناية فيجب الدم عند
ابي حنيفة اذا غسل رأسه بالخطمي على ان له رائحة وان لم تكن شريفة وفي قول ابي يوسف عليه صدقة لانه
ليس بطيب بل هو كالاشنان يغسل به الرأس ولكنه يقتل الهوام ولبس قميص وسراويل وقباء وعمامة
وقلنسوة وخفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما من اسفل الكعبين لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى ان
يلبس المحرم هذه الاشياء وقال في آخره ولا الخفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين فان لم
يجد ازارا اشق سراويله واتزر به وان لم يجد رداء شق قميصه وارتدى به وكذا الخفان ان لم يجد نعلين لان هذه
الاشياء تخرج عن كونها مخيطا بما ذكرنا وهو الذي يقدر عليه والتكليف بحسب الوسع وان القى على كتفيه
قباء جاز ما لم يدخل يديه في كميه لانه حامل لا لابس كذا في الاختيار والمراد بالكعب ههنا المفصل الذي في وسط
القدم عند معقد الشراك دون الناتي وعلى هذا قال المتاخرون من مشايخنا لا بأس للمحرم بان يلبس التمشك
لانه لا يستر الكعب فهو بمنزلة النعلين والتمشك لغة بغدادية بضم الاول والثاني وسكون الثالث بالفارسية
كفش كذا في النهاية ولبس ثوب صبغ بزعفران او ورس او عصفر لقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم
ثوبا مسه زعفران ولا ورس والورس صبغ اصفر وفي القانون الورس شيء احمر قاني يشبه سحيق الزعفران

وهو

وهو مجلوب من اليمن الا ما غسل حتى لا ينفض لان المنع للطيب لا للون وقال الشافعي لا بأس بلبس المعصفر
لانه لون لا طيب له فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث وهو الورس والزعفران ليلحق به قلنا حديث
الورس دليل في المعصفر بالاولوية لانه فوق الورس في طيب الرائحة وهو مذهب عائشة رض قال صاحب
العناية واعترض على المروي من القدوري وهو ينفض على بناء الفاعل لانهم يقولون نفضت الثوب
انفضه نفضا اذا حركته ليسقط ما عليه والثوب ليس بنافض بل منفوض وقيل بل هي على بناء المفعول
ولئن كانت على بناء الفاعل كان اسناده مجازيا بان يسند الفعل الى الثوب وان كان في الحقيقة لصاحب الثوب
فيكون المعنى الا ان يكون غسيلا لا ينفض الثوب صبغه قال مولانا الفاضل سعدي افندي يكون كقولك
اذ مني بلدك حتى لي على فلان على ما حقق في كتب البلاغة ويجوز له اي للمحرم الاغتسال لان عمر رض اغتسل
وهو محرم ودخول الحمام لان الصحابة كانوا لا ينهون عنه والاستظلال بالبيت والمحمل لان الحرام اللبس
ولم يوجد وقال مالك يكره ان يستظل بالفسطاط وما اشبه ذلك لانه يشبه تغطية الرأس ولنا ان عثمان رض
كان يضرب له فسطاط في احرامه ولانه لا يمس بدنه الا يرى انه يجوز له دخول المسجد وروي انه رفع ثوب
للنبي صلى الله عليه وسلم على عود فاستظل به من الحر وشد الهميان في وسطه الهميان بكسر الهاء ما يوضع
فيه الدراهم والدنانير وقال مالك يكره اذا كان فيه نفقة غيره لانه لا ضرورة ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط
فاستوت فيه الحالتان وكذا لا بأس بالمنطقة ولبس الخاتم وعن ابي يوسف انه كره المنطقة اذا كان ابريسما
وقتاله عدوه لانه لما اذن في قتل الخمس الفواسق لاحتمال الاذى فلان يؤذن في قتل ما تحقق منه كان
اولى كذا في الاختيار ويكثر التلبية رافعا بها صوته عقب الصلوات وكلما علا شرفا اي مكانا مرتفعا
والشرف بفتحتين المكان المرتفع او هبط واديا او لقي ركبا وبالاسحار معطوف على قوله عقب الصلوات
لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يلبون في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام على مثال التكبير
في الصلوة فيؤتى بها عند الانتقال من حال الى حال على ما ذكرنا في باب صفة الصلوة وزاد الاعمش
سادسا وهو ما اذا استعطف الرجل راحلته ويرفع صوته بها لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الحج العج والثج
العج رفع الصوت بالتلبية والثج اراقة الدماء والمستحب عندنا في الدعاء والاذكار الاخفاء الا اذا تعلق
باعلانه مقصود كالاذان والخطبة وغيرهما والتلبية للاعلام بالشروع فيما هو من اعلام الدين فكان رفع
الصوت بها مستحبا **فصل** فاذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
كما دخل مكة دخل المسجد ولان المقصود زيارة البيت وهو في المسجد فيدخل ملبيا من باب بني شيبة ولا يضره
ليلا دخلها او نهارا لان دخول بلدة يستوي فيه الليل والنهار وانما دخل النبي صلى الله عليه وسلم نهارا لمخافة
السرقة والالتباس على الناس اين ينزل وكيف ينزل كذا في البيانية وما روي ان عمر رض كان ينهى الناس
عن دخول مكة ليلا فانه كان لمخافة السراق ايضا وعن السبطين رضي الله عنهما انهما دخلا مكة ليلا ويستحب

المعصفر بالقصر ... كذا في القاموس منه

متصل باول الكلام ولا تظن انه من متعلق قوله وزاد الاعمش منه

ان يقول عند دخولها اللهم هذا حرمك وامنك قلت وقولك الحق ومن دخله كان آمنا اللهم فحرم لحمي ودمي
على النار وقني عذابك يوم تبعث عبادك ويدخل المسجد حافيا الا ان يتضرر ويقول عند دخوله بسم الله
وعلى ملة رسول الله الحمد لله الذي بلغني بيتك الحرام اللهم افتح لي ابواب رحمتك ومغفرتك وادخلني فيها
واغلق عني ابواب معاصيك وجنبني العمل بها فاذا عاين المناسب واذا بالواو وتدبر البيت كبر وهلل
ويستحب ان يقول الله اكبر الله اكبر اللهم انت السلام ومنك السلام حينا ربنا بالسلام وادخلنا دار السلام
اللهم زد بيتك هذا تشريفا ومهابة وتعظيما اللهم تقبل توبتي واقل عثرتي واغفر خطيئتي يا حنان يا منان
ومعنى التكبير حين عاين البيت ان يقول الله اكبر من هذه الكعبة المعظمة ومعنى التهليل ان يتبرى عن
كل شيء اليه تعو ويشير الى قطع شركة الغير في الالوهية وكمال العظمة والجلال كانه يقول لا تظنوا من تعظيمي
هذه البقعة الشريفة وشد الرحال اليها مع ارتكاب مشقات السفر اني اعبدها كلا لا اعبد الا ربها
وتعظيمي اياها بهذه المرتبة تعبدي لا اعظمها الا بامر صاحبها قال صاحب النهاية وكان ابن عمر رض
يقول اذا لقي البيت بسم الله والله اكبر ومحمد رحمه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات
لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن وعن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يقول اذا لقي البيت اعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر وابتداء بالحجر الاسود
فاستقبله وكبر وهلل لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد فابتداء بالحجر الاسود واستقبله
وكبر وهلل ولا يبداء بغيره الا ان يكون القوم في الصلوة فيدخل معهم رافعا يديه كالصلوة لقوله عليه السلام
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر وقال ابو يوسف في الاملاء يستقبل بباطن كفيه
القبلة عند افتتاح الصلوة واستلام الحجر وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين ويستقبل بباطن كفيه الى السماء عند
رفع الايدي على الصفا والمروة وبعرفات وعند الجمرتين ويقبله اي الحجر ان استطاع من غير ايذاء باحد قال ابن
الهمام يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهليل يقبله وكيفيته ان يضع يديه على الحجر ويقبله ثم هذا التقبيل
لا يكون لصوت وهل يستحب السجود على الحجر عقب التقبيل فعن ابن عباس رض انه كان يقبله ويسجد
عليه بجبهته وقال رأيت عمر رض قبله وسجد عليه ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلته
رواه ابن المنذر والحاكم في صحيحه الا ان الشيخ قوام الدين الكاكي قال وعندنا الاولى ان لا يسجد لعدم
الرواية من المشاهير ونقل السجود عن اصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه انتهى وشرط التقبيل عدم
ايذاء احد لما روي انه عليه الصلوة والسلام قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وبكى طويلا ثم نظر
فاذا هو بعمر رض فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات وقال انك رجل ايد اي قوي تؤذي الضعيف فلا تزاحم
الناس على الحجر ولكن اذا وجدت فرجة فاستلمه والا فاستقبله وهلل وكبر ولان الاستلام سنة والتحرز
عن اذى المسلم واجب وعن هذا قال او يستلمه ان لم يقدر على التقبيل يقال استلم الحجر تناوله باليد او

بالقبلة والمراد هنا تناوله باليد لانه عطف على يقبله والمعطوف يجب ان يكون غير المعطوف عليه او يمسه
اي الحجر شيئا كائنا في يديه ويقبله اي ذلك الشيء ان لم يقدر على تناوله باليد لما روي انه صلى الله عليه وسلم
طاف على راحلته واستلم الحجر بمحجنه وهو عود معوج الراس يقال له جوكان او يشير اليه اي الى الحجر
مستقبلا ان لم يستطع شيئا مما ذكر قبل مكبرا مهللا حامدا لله تعالى مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم قيل
الحكمة في استلام الحجر ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى لما اخذ الذرية من ظهر آدم
وقررهم بقوله الست بربكم قالوا بلى كتبه في رق واودعه في الحجر فمن يستلم الحجر فهو كانه يجدد عهده
السابق والحجر يشهد له في يوم القيمة روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خلافته اتى الحجر الاسود ووقف
ثم قال اما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك
فبلغ مقالته عليا كرم الله وجهه فقال لا ان الحجر ينفع فقال له عمر ما منفعته يا ختن رسول الله فقال سمعت
رسول الله يقول ان الله تعالى لما اخذ الذرية الى آخره وسبيل المشهود له ان يكرم الشاهد وعن ابن عباس رض
انه قال الحجر الاسود يمين الله في الارض يصافح بها عباده ثم قال هذا تمثيل واصله ان الملك اذا صافح رجلا
قبل الرجل يده وكان الحجر لله بمنزلة اليمين للملك تستلم ان امكن وان لم يكن تمس الحجر شيئا في يدك ان امكن
والا اشير اليه مستقبلا به ثم انه اذا استقبل الحجر يقول عند اوله بسم الله والله اكبر اللهم ايمانا بك وتصديقا
بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك اللهم هذا البيت بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن امنك
وهذا مقام العائذ بك من النار ويطوف بعد الاستلام آخذا اي شارعا عن يمينه اي جانب يمينه اي يمين
نفسه وهو يمين الطائف مما يلي الباب اي باب الكعبة فيكون ابتداء الطواف من الحجر الاسود الى جانب
الباب قال صاحب النهاية والعناية ولنا لو افتتح الطواف من غير الحجر الاسود لم يذكر محمد هذا الفصل في
الاصل وقد اختلف فيه المتأخرون بعضهم قالوا لا يجوز وهكذا ذكر في الرقيات ووجهه ان الامر بالطواف
مجمل في حق البداية فالتحق فعل النبي عم بيانا له فيفترض البداية به وبعضهم قالوا يجوز لان الامر بالطواف
مطلق لكن السنة البداية من الحجر وانما قيد بقوله آخذا عن يمينه فانه لو اخذ عن يساره فهو الطواف المنكوس
انتهى ما فيهما وقد اضطبع رداءه قال صاحب المغرب والضوء وقد اضطبع بردائه بان جعله اي الرداء
تحت ابطه الايمن والقى طرفيه اي طرفي الرداء على كتفه الايسر وهو سنة وقد نقل ذلك عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم وفي الجوهري وانما سمي هذا اضطباعا لابداء الضبعين يقول الفقير المناسب لابداء احد
الضبعين كذا قال صاحب القاموس والواقع في الطائف ابداء احدهما لا ابداؤهما كما ترى ويجعل طوافه
وراء الحطيم حتى لو طاف مما بينه وبين البيت لا يجوز وهو اسم لموضع فيه الميزاب سمي به لانه حطم من البيت
وسمي ايضا حجرا ايضا بكسر الحاء لانه حجر منه اي منع فيكون الحطيم فعيلا بمعنى مفعول ويمكن ان يكون بمعنى
فاعل لما ورد في الحديث من دعا على من ظلمه فيحطمه الله فيكون حاطما وانما يجعل الطواف وراء الحطيم

لانه من البيت لما روي عن عايشة رضـ انها نذرت ان فتح الله مكة علي رسول الله صلي الله عليه وسلم ان تصلي
في البيت ركعتين فلما يسر الله الفتح اخذ رسول الله صلي الله عليه وسلم بيدها وادخلها في الحطيم وقال صلي
هنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان قومك بالجاهلية
لنقضت بناء البيت واظهرت قواعد الخليل عم وادخلت الحطيم فيه والصقت العتبة بالارض وجعلت
لها بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الي قابل لافعلن ذلك فلم يعش ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء
الراشدين حتي كان زمن عبد الله بن الزبير وكان سمع الحديث فيها ففعل ذلك واظهر قواعد الخليل وبني
البيت علي قواعده بحضر من الناس وادخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج بناء الكعبة علي ما فعله
ابن الزبير فنقض بناؤه واعاده علي ما كان عليه في الجاهلية واذا كان الحطيم من البيت فلا بد من دخوله
في الطواف قال الزيلعي ليس كله من البيت لقوله عم ستة اذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من
البيت لا يقال لو استقبل الحطيم في الصلوة لا يجوز صلوته ولو كان من البيت لجازت لانا نقول ان كون
الحطيم من البيت انما يثبت بخبر الواحد وفرضية استقبال الكعبة ثبتت بالنص فلا يتادي بما ثبت بخبر
الواحد والحاصل انه يحتاط في الطواف والصلوة جميعا واذا بلغ الطائف مقابل الباب يقول اللهم بيتك
عظيم ووجهك كريم وانت ارحم الراحمين واعذني من النار ومن الشيطان الرجيم وحرم لحمي ودمي علي النار
وآمنّي من اهوال يوم القيمة واكفني مؤنة الدنيا والآخرة واذا بلغ الركن العراقي يقول اللهم اني اعوذ
بك من الشرك والشك والنفاق والشقاق وسوء الاخلاق وسوء المنظر في الاهل والمال والولد واذا
بلغ الميزاب يقول اللهم اظلني تحت عرشك يوم لا ظل الا ظلك ولا اله غيرك يا ارحم الراحمين اللهم اسقني
بكاس محمد عليه الصلوة والسلام شربة لا اظماء بعدها ابدا واذا بلغ الركن الشامي يقول اللهم اجعله
حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور يا عزيز يا غفور رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك
انت الاعز الاكرم واذا بلغ الركن اليماني يقول اللهم اعوذ بك من الكفر واعوذ بك من الفقر ومن عذاب القبر
ومن فتنة المحيا والممات واعوذ بك من الخزي في الدنيا والآخرة ويقول فيما بين الركن اليماني والحجر اللهم ربنا
آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار ويقول ايضا عند الحجر اذا بلغه
اللهم اغفر لي برحمتك واعوذ برب هذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر وهذا الذي ذكر
شوط واحد وفي المغرب الشوط جري مرة الي الغاية سبعة اشواط مفعول يطوف من قوله ويطوف
آخذا ويرمل الرمل ان يهز اي يحرك في مشيه الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين في الثلثة الاول منها
اي من الاشواط السبعة اعلم ان الرمل في الاشواط الثلثة الاول سنة وقال ابن عباس رضـ لا رمل في
الطواف وانما فعله رسول الله صلي الله عليه وسلم في عمرة القضاء وبيانه ان النبي صلي الله عليه وسلم لما قدم
مكة للعمرة عام الحديبية صده المشركون عن البيت فصالحهم علي ان ينصرف ثم يرجع في العام الثاني

ويدخل

ويدخل مكة بغير سلاح فيقيم ويخرج فلما قدم في العام الثاني اخلوا له البيت ثلثة ايام فاضطبع رسول الله
صلي الله عليه وسلم ورمل وقال لاصحابه رحم الله امرأ اري من نفسه قوة لان المشركين قالوا ان حمي يثرب
قد اوهنتهم فسمع رسول الله هذا القول منهم فاضطبع هو ورمل وقال لاصحابه ذلك فاذا كان ذلك
لاظهار الجلادة يومئذ للمشركين وقد انعدم ذلك المعني فلا معني للرمل قلنا ما ذكره ابن عباس رضـ سببه
ولكنه صار سنة بذلك السبب ابدا وبقي بعد زواله كرمي الجمار سببه رمي الخليل عم الشيطان ثم بقي ابدا
وكقصر الصلوة في الرباعية في السفر سببه المشقة ثم يقصر حيث لا مشقة وتفصيل اصله في الاصول وروي
جابر وابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلي الله عليه وسلم طاف يوم النحر في حجة الوداع ورمل في الثلث الاول
ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع وروي ان عمر رضـ لما اراد الرمل في طوافه قال علام اهز كتفي وليس
ههنا احد اراييه ولكني رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يفعله فافعله اتباعا له والرمل من الحجر الي الحجر
وهذا عندنا وقال سعيد بن جبير لا رمل بين الركن اليماني والحجر وروي في بعض الآثار ان النبي صلي الله
عليه وسلم كان يرمل من الحجر الي الركن اليماني لان المشركين كانوا يطلعون عليه فاذا تحول الي الجانب الآخر حال
البيت بينه وبينهم فكان لا يرمل لكنا ناخذ بحديث جابر وابن عمر انه عليه السلام رمل في الثلثة الاول
من الحجر الي الحجر فان زحمه الناس في الرمل قام اي وقف ولا يطوف بدون الرمل في تلك الثلث فاذا وجد
مسلكا رمل لانه لا بدل له فيقف حتي يقيمه علي وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدله كذا في
النهاية ويمشي في الباقي علي هينته اي علي السكينة والوقار علي ذلك اتفق رواة نسك رسول الله
صلي الله عليه وسلم ويستلم الحجر علي الوجه الذي مر كلما مر به لان اشواط الطواف كركعات الصلوة وكما يفتتح
كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر ويختم طوافه بالاستلام لانه صلي الله عليه وسلم فعل كذلك
واستلام الركن اليماني كلما مر به حسن والنمن خلاف الشام لانه بلاد علي يمين الكعبة والنسبة يمني بالتشديد
ويماني بالتخفيف علي تعويض الالف من احدي يائي النسبة وقوله حسن يعني مستحب في ظاهر الرواية
وان تركه لم يضر في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعن محمد انه سنة ولا يستلم غيرها فان النبي عم كان يستلم هذين
الركنين ولا يستلم غيرهما ولان القياس ينفي الاستلام لان شرف المكان لا يقتضي الاستلام كسائر البقاع
الا ان القياس ترك بالحديث في هذين الركنين فبقي الحكم في غيرها علي اصل القياس وروي عن جابر رضـ
انه قال كنا نستلم الاركان كلها وكان معاوية يستلم الاركان كلها ولكن هذا ضعيف كذا في البنايه ثم
يصلي ركعتين عند المقام اي مقام ابراهيم وهو الحجر الذي فيه اثر قدميه او حيث تيسر من المسجد لان
الصلوة لا تختص بمكان دون مكان يقرأ في الاولي قل يا ايها الكافرون وفي الثانية قل هو الله احد وان قرأ
غير ذلك جاز ويصلي هاتين الركعتين في وقت يباح فيه التطوع والاصح لقول من قال باباحة الصلوة
للطواف في جميع الاوقات لان النهي عن صوم يوم الفطر ويوم النحر استوي فيه مكة وغيرها من البلدان

فكذا النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة يستوي فيه مكة وسائر البلدان وهما واجبتان بعد كل اسبوع
اي بعد كل سبعة اشواط وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله صلي الله عليه وسلم وليصل الطائف
لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب واعترض بوجهين احدهما ان هذا الحديث لا اصل له في كتب الحديث
والثاني ان حديث الاعرابي وهو انه عم حين علم الاعرابي الصلوات الخمس قال الاعرابي هل علي غيرهن
قال لا الا ان تطوع يعارضه وهو اقوي منه فكيف يفيد الوجوب واجيب عن الاول بان الراوي اذا كان
عدلا فذلك لا يوجب القدح فيه وعن الثاني بان حديث الاعرابي متروك الظاهر فانا اجمعنا علي ان صلوة
الجنازة وصلوة العيد واجبتان وليس في هذا الحديث بيانهما ويحتمل ان يكون حديث الاعرابي قبل هذا
الحديث وقال مالك رحمه الله هما فرضان لقوله تع واتخذوا من مقام ابراهيم مصلي قلنا ان هذه الآية مأولة
بانه قد قيل مقام ابراهيم هو الموضع الذي جعل فيه المسجد الحرام فامرنا باتخاذ ذلك مسجدا كذا في الكافي
وهذا طواف القدوم وهو سنة لغير المقيم بمكة وقال مالك هو واجب لقوله صلي الله عليه وسلم من اتي البيت فليحيه
بالطواف ولنا ان الله تع امر بالطواف مطلقا والامر المطلق لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع
وفيما رواه سماه تحية وهو دليل الاستحباب ثم اعلم ان الطواف في الحج ثلثة الاول طواف القدوم وله ثلثة
اسام سواه طواف التحية وطواف اللقاء وطواف اول العهد وهو سنة لغير المقيم بمكة والثاني طواف الزيارة
وله اسمان غيره طواف الافاضة وطواف يوم النحر وهو فرض والثالث طواف الوداع وله اسم واحد غيره وهو
طواف الصدر وهو واجب علي الافاقي واما المكي فلم يشرع في حقه الا طواف الزيارة لانعدام القدوم والصدر
في حقه كما سياتي ان شاء الله تع ثم يعود من المقام الي الحجر بعد ما صلي ركعتي الطواف ويستلم الحجر لما روي
انه عليه السلام لما صلي ركعتين عاد الي الحجر واستلمه والاصل فيه ان كل طواف بعده سعي يعود الي الحجر لان
الطواف كما يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به بخلاف ما اذا لم يكن بعده سعي فانه لا يعود الي استلام الحجر فيه
بعد الصلوة ويخرج الي الصفا من اي باب شاء وقال عطاء ان النبي صلي الله عليه وسلم خرج الي الصفا من باب
بني مخزوم وهو الذي يسمي باب الصفا وليس ذلك بسنة عندنا وانما خرج النبي صلي الله عليه وسلم من ذلك الباب
لقربه الي الصفا لا لكونه سنة فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي علي النبي صلي الله عليه وسلم
قال في التحفة تاخير السعي بين الصفا والمروة الي طواف الزيارة اولي لان السعي واجب فجعله تابعا للفرض
اولي لكن العلماء رخصوا في الاتيان بالسعي عقب طواف القدوم لان يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة
يوم شغل من الذبح ورمي الجمار ونحو ذلك فكان في جعله تابعا للسنة وهو طواف القدوم تخفيف علي الناس
رافعا يديه للدعاء لقوله عم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن من جملتها الصفا ويدعو بما شاء لما روي
انه صلي الله عليه وسلم صعد الصفا حتي اذا نظر الي البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله تعالي وروي ان النبي
صلي الله عليه وسلم لما صعد الصفا قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو علي كل

شيء قدير لا اله الا الله وحده لا شريك له انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم قرأ بمقدار خمس وعشرين
آية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة وعن هذا قال ثم ينحط نحو المروة ويمشي علي هيئته اي علي
هينة فاذا بلغ بطن الوادي بين الميلين الاخضرين سعي سعيا السعي العدو والهرولة حتي يجاوزهما لما روي
جابر عنه صلي الله عليه وسلم انه لما نزل عن الصفا جعل يمشي نحو المروة فلما بلغ بطن الوادي سعي حتي التوي ازاره
بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم قال صاحب النهاية ولم يبق اليوم
بطن الوادي لان السيول البسته وتسمية الميلين بالاخضرين علي طريق التغليب فان احد الميلين اخضر والآخر
احمر ذكر في المغرب والصحاح الميل في كلام العرب مقدار مدي البصر واما الميلان الاخضران فهما شيئان علي
شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في ممر
بطن الوادي بين الصفا والمروة قيل اصل هذا السعي وسنة الهرولة ان ابراهيم عليه السلام لما هاجر بهاجر
وابنه اسمعيل الي واد غير ذي زرع فتركهما عند الكعبة ثم رجع الي وطنه فعطشت ام اسمعيل هاجر وصعدت الصفا
لتري الماء فلم تر فنزلت تمشي علي هينتها تنظر الي ولدها فلما بلغت بطن الوادي سعت فلما خرجت منه
مشت الي المروة فعلت هكذا سبعا فلما ايست من الماء جاءت الي ولدها فرأت ماء قد نبع تحت رجل ولدها
فحمدت الله وخافت الضياع فجعلت تضع حولها احجارا وفي ذلك قال صلي الله عليه وسلم لولا ام اسمعيل لكان
زمزم معينا الي يوم القيمة يقول الفقير وفي رواية قال عم يرحم الله ام اسمعيل لو تركت زمزم وجوابه لو محذوف
وهو لكان ماء معينا ويحتمل ان يكون لو للتمني فلا يحتاج الي جواب ثم قال صاحب النهاية فصار ذلك سنة ومن
شعائر الحج ليبقي لهما ذكر الي يوم القيمة وفي المبسوط وللناس في اصل السعي في بطن الوادي كلام وهو ما
ذكرنا آنفا من انه كلما صارت الجبل حائلا بينها وبين النظر الي ولدها كانت تسعي حتي تنظر الي ولدها شفقة
منها علي الولد فصار ذلك سنة الي يوم القيمة والاصح ان يقال فعله رسول الله في نسكه وامر اصحابه ان يفعلوا
ذلك فنفعله اتباعا له ولا نشتغل بطلب المعني فيه كما لا نشتغل بطلب المعني في تقدير الطواف والسعي بسبعة
اشواط انتهي ما في النهاية ويفعل علي المروة كفعله علي الصفا من استقبال البيت والتكبير والتهليل والصلوة
علي النبي صلي الله عليه وسلم ورفع اليدين للدعاء والدعاء بما شاء وهذا شوط واحد فيسعي بينهما اي بين الصفا
والمروة سبعة اشواط كما بينا في الاول منها يبداء بالصفا ويختم بالمروة ويسعي في بطن الوادي في كل شوط
وانما يبداء بالصفا لقوله عم ابدأوا بما بداء الله تعالي به يعني قال الله تعالي ان الصفا والمروة الآية فقدم الله تع
الصفا علي المروة فلا جرم يبداء الطائف الساعي به ايضا ثم فيه اشارة الي نفي قول الطحاوي انه يطوف بينهما
سبعة اشواط من الصفا الي الصفا وهو لا يعتبر رجوعه ولا يجعل ذلك شوطا والاصح ما ذكر في المشهور ورواة
نسك رسول الله صلي الله عليه وسلم اتفقوا علي انه طاف بينهما سبعة اشواط وعلي ما قاله الطحاوي يصير اربعة
عشر شوطا قال صاحب البناية وعندي لما قاله الطحاوي وجه لان النبي صلي الله عليه وسلم لما رقا علي الصفا

للدي كالنفي النهاية ومدي البصر منتهاه
والانتهاء حتي البصر كذا في القاموس منه

قال نبدأ بما بدأ الله به واراد به قوله تعالي ان الصفا والمروة من شعائر الله فيفهم منه ان يبدأ من الصفا في كل مرة لان الحديث مطلق يشمل بذاته كل شوط فاذا كانت البداية في كل شوط من الصفا يكون المضي من الصفا الي المروة والعود من المروة الي الصفا شوطا واحدا الا انه علي انا نقول ان اهل الحديث اوردوا في عامة كتبهم ان النبي صلي الله عليه وسلم سعي بين الصفا والمروة سبعا ولم يذكروا ان البداية من الصفا شوط والعود من المروة شوط ويحتمل ان يكون سعي النبي عليه السلام علي ما قاله الطحاوي ويحتمل ان يكون علي ما قاله سائر الفقهاء فعلي ما قاله الطحاوي يحصل الخروج عن العهدة بيقين فيكون الاخذ بذلك اولي او نقول ان المفعول في قوله عليه الصلوة والسلام نبدأ محذوف والمفعول اذا كان محذوفا يقدر اعم الاشياء لا اخصها لعدم الاولوية وح يكون تقدير الكلام نبدأ كل شوط من الاشواط بما بدأ الله به اي بالصفا فيكون الامر علي ما قاله الطحاوي فافهم انتهي يقول الفقير لو كان الامر كما قاله لروي احد من رواة نسك رسول الله صلعم ما قاله وقد اتفقوا باجمعهم علي ما قاله القدماء فلم يكن لما قاله وجه علي ان صاحب النهاية والعناية قالا فان قيل الواجب في الطواف ان يبدأ كل شوط من موضع واحد وهو اول ما بدئ به وهو الحجر الاسود فينبغي ان يكون السعي كذلك قلنا الواجب هنا طواف البيت وهو الدوران حول البيت والدور حوله انما يكون لو عاد الي ما بدئ به فيكون المبتدأ والمنتهي واحدا بالضرورة وههنا الواجب السعي وهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي كون عوده علي بدئه ولعل صاحب البيانية لم يتفطن علي الفرق بينهما فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ثم يقيم بمكة محرما لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله وهذا لم يأت بها ويطوف بالبيت نفلا ما اراد لانه يشبه الصلوة قال النبي عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر فكذا الطواف لكن قيل ان طواف التطوع افضل للغرباء وصلوة التطوع افضل لاهل مكة لان الغرباء يفوتهم الطواف ولا يفوتهم الصلوة واهل مكة لا يفوتهم الامران فعند الاجتماع الصلوة افضل فان كان اليوم السابع من ذي الحجة خطب الامام خطبة بعد صلوة الظهر يعلم الناس فيها المناسك وكذا يخطب في اليوم التاسع من ذي الحجة بعرفات قبل الظهر وكذلك يخطب في اليوم الحادي عشر بمني فيفصل بين كل خطبتين بيوم وقال زفر رحمه الله يخطب في ثلثة ايام متواليات اولها يوم التروية لانها يوم الموسم ومجتمع الحاج والثاني يوم عرفة والثالث يوم النحر بمني ولنا ان المقصود منها التعليم ويوم التروية ويوم النحر يوما اشتغال فكان ما ذكرنا انفع وفي القلوب انجع اي اكثر تأثيرا فاذا صلي الفجر يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة قيل انما سمي بذلك لان ابراهيم سيدنا عم رأي ليلة التروية كان قائلا يقول ان الله يأمرك بذبح ابنك هذا فلما اصبح يروي اي يتفكر في ذلك من الصباح الي الرواح أمن الله هذا الحكم فمن ثمة سمي يوم التروية فلما امسي رأي مثل ذلك فعرف انه من الله فمن ثمة سمي اليوم التاسع يوم عرفة ثم رأي مثله في الليلة الثالثة فهم بنحره فسمي اليوم

يوم النحر وقيل انما سمي يوم التروية بذلك الاسم لان الناس يروون بالماء من العطش في هذا اليوم ويحملون الماء بالروايا الي عرفة ومني وانما سمي يوم عرفة به لان جبرئيل عم علم ابراهيم عم المناسك كلها فقال اعرفت في اي موضع تطوف وفي اي موضع تسعي وفي اي موضع تقف وفي اي موضع تنحر وترمي فقال عرفت فسمي يوم عرفة ويسمي العاشر يوم الاضحي لان الناس يضحون فيه بقرابينهم وقيل انما سمي عرفة لان آدم عليه السلام لما اهبط الي الارض وقع بالهند وامرأته حوا بالسند فلم يلتقيا الا عشية عرفة فسمي يوم عرفة لمعرفة كل منهما الآخر خرج الي مني قيل انما سمي مني لان جبرئيل عليه السلام لما اراد ان يفارق آدم عم فقال ماذا تتمني فقال آدم الجنة فسمي ذلك الموضع مني فيقيم بها الي صلوة فجر يوم عرفة لما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الي مني فصلي بمني الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الي عرفات وعن هذا قال ثم يتوجه من مني بعد صلوة الفجر يوم عرفة الي عرفات فيقيم بها لما روينا انه عم راح الي عرفات فاذا زالت الشمس خطب الامام خطبتين كالجمعة يعني يجلس بينهما كالجمعة وعلم فيهما المناسك يعني الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمي الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة وصلي بعد الخطبة بالناس وقال مالك يخطب بعد الصلوة لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما في الجمعة وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام من الفسطاط فاذا فرغ المؤذن خرج الامام وعنه انه يؤذن بعد الخطبة الظهر والعصر باذان واقامتين في وقت الظهر انما نفس الجمع بين الصلوتين فلورود النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما واما كونه باذان واقامتين فلما روي جابر رض انه صلي الله عليه وسلم صلاهما باذان واقامتين ولا يتطوع بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر علي وقته فلو انه فعل فعل مكروها فان صلي بغير خطبة اجزأه لان هذه الخطبة ليست بفرض وشرط الجمع صلوتهما مع الامام فلو صلي الظهر في رحله اي في منزله وحده صلي العصر في وقته خلافا لهما فالمنفرد وغيره سيان في جواز الجمع بينهما عندهما ومبني الاختلاف علي ان تقديم العصر علي وقته لاجل محافظة الجماعة او لامتداد الوقوف فعنده للاول وعندهما للثاني لابي حنيفة رحمه الله ان المحافظة علي الوقت فرض بالنصوص قال الله تعالي حافظوا علي الصلوات والصلوة الوسطي وقال ان الصلوة كانت علي المؤمنين كتابا موقوتا وكل ما هو كذلك لا يجوز تركه الا بدليل قطعي وذلك فيما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من الجمع بين الصلوتين بالجماعة مع الامام فلا يجوز الجمع الا بتلك الصفة ولهما ان جواز الجمع للحاجة الي امتداد الوقوف بدليل انه لا جمع علي من ليس له الوقوف وان الحاج يحتاج الي الدعاء في وقت الوقوف فشرع الجمع لئلا يشتغل عن الدعاء والمنفرد وغيره في هذه الحاجة سواء فيستويان في جواز الجمع ثم انه عند ابي حنيفة الامام شرط في الصلوتين جميعا وقال زفر في العصر خاصة لانه هو المغير عن وقته يعني ان الامام انما صار شرطا لاسقاط فرض وقت العصر لا للظهر لان الظهر

مفعول في وقته فجاز له ان يصلي العصر قبل وقته مع الامام وان صلى الظهر في منزله منفردا ولابي ح رحمه الله
ان التقديم على خلاف القياس عرفنا شرعيته فيما اذا كانت صلوة العصر مرتبة على ظهر مؤدى مع الامام
فيقتصر عليه فلا يجوز اداء العصر مع الامام قبل وقته اذا صلى الظهر وحده وشرط كونه محرما فيهما اي في
الظهر والعصر يعني قال ابو حنيفة الاحرام شرط فيهما جميعا وكذا عندهما وقال زفر هو شرط في صلوة العصر
فقط وثمرة الخلاف تظهر في حلال صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه والمحرم بالعمرة صلى
الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه لم يجزه العصر الا في وقتها وعند زفر يجزيه مطلقا ثم يقف
راكبا مع الامام بوضوء او غسل وهو السنة وليس الغسل بواجب فلو اكتفى بالوضوء جاز كما في
الجمعة والعيدين وعند الامام قرب جبل الرحمة وانما سمي جبل الرحمة لانه منزل الرحمة على الحجاج فقد
روي بمغفرة جميع الواقفين في هذا الجبل في يوم عرفة خصوصا اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة قال
مولانا الفاضل سعدي افندي وقع في غاية السروجي عن طلحة بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال افضل الايام يوم عرفة وافق يوم جمعة وهو افضل من سبعين حجة في غير جمعة خرجه رزين بن معاوية
في تجريد الصحاح بعلامة الموطأ وفي مناسك النووي قيل اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل اهل
الموقف انتهى قال ابن جماعة في منسكه الكبير وسأل بعض الطلبة والدي رحمه الله فقال قد جاء ان
الله تع يغفر لجميع اهل الموقف مطلقا فما وجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في هذا الحديث فاجابه بانه يحتمل
ان الله تعالى يغفر لجميع اهل الموقف في يوم الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة يهب قوما لقوم والله
اعلم انتهى وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة لقوله صلى الله عليه وسلم عرفة كلها موقف وارتفعوا عن
بطن عرنة وبطن عرنة واد بحذاء عرفات رأى النبي صلى الله عليه وسلم فيه الشيطان فلذا امرهم باجتنابه
وقيل ان بعضهم كانوا يتكبرون وينزلون معتزلين عن الناس في بطن عرنة فامر الشارع بنفي الفتهم
ردا عليهم ويستقبل الامام القبلة لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف كذلك وقال خير المواقف ما استقبلت
به القبلة رافعا يديه بسطا اي رفع بسط لما روي انه عم بسط يديه مادا اياهما كالمستطعم المسكين
حامدا مكبرا مهللا ملبيا مصليا على النبي عليه الصلوة والسلام داعيا بحاجته بجهد لانه صلى الله عليه
وسلم اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لامته فاستجيب له الا في الدماء والمظالم اي الا في حق الدماء
التي وجبت لبعضهم على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه وفي حق المظالم التي وجبت لبعضهم
على بعض وعجزوا عن الانصاف وقيل قد استجيب له في ذلك ايضا في المزدلفة وروي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال افضل دعائي ودعاء الانبياء من قبلي بعرفات لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله
الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي
نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري وزاد الامام الاسبيجابي بعد هذا اللهم اني

مطلب اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة

اعوذ بك

اعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الامر وعذاب القبر اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما يلج
في النهار وشر ما يهب به الرياح وشر بوائق الدهر اللهم اني اعوذ بك من تحول عافيتك وفجاءة نقمتك
وجميع سخطك واعطني الغنية افضل ما تؤتي احدا من خلقك وحجاج بيتك يا ارحم الراحمين يا رفيع الدرجات
ومنزل البركات ويا فاطر الارضين والسموات ضجت اليك الاصوات بصنوف اللغات نسألك الحاجات وكل دعاء يعلمه
ويدعو به وكل حاجة في صدره يسأل الله اياها وفي مبسوط شيخ الاسلام سأل عمر وعلي رضي الله عنهما
النبي صلى الله عليه وسلم ما ندعو في هذا اليوم فقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الى آخره فقيل لسفيان
بن عيينة هذا ثناء فلم سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاء فقال الثناء على الكريم دعاء وعن جابر رض
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من مسلم يقف عشية عرفة في الموقف مستقبل القبلة ثم يقول لا اله الا
الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد كله وهو على كل شيء قدير ويقرأ بفاتحة الكتاب مائة مرة ثم يقول اشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد
وبارك على محمد وعلى آل محمد كما صليت وباركت ورحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد الا قال الله
تعالى يا ملائكتي ما جزاء عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني ومجدني وعرفني واثنى علي وصلى على نبيي
اشهدوا اني قد شفعته في نفسه وغفرت له ولاهل الموقف معه كذا في النهاية ويقف الناس وراء
الامام بقربه لانه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا مستقبلين بالقبلة ولهذا يقفون وراءه سامعين لقوله
للتعلم بما يعلمه ثم يفيضون معه بعد الغروب لان النبي صلى الله عليه وسلم دفع بعد غروب الشمس ولان فيه
اظهار مخالفة المشركين حيث يرجعون قبل الغروب وقال صلى الله عليه وسلم حين خطب عشية عرفة ايها
الناس ان اهل الجاهلية والاوثان كانوا يرجعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا تعممت بها رؤوس
الجبال كعمائم الرجال في وجوههم وان هدينا ليس كهديهم فادفعوا بعد غروب الشمس فقد باشر ذلك عم
وامر به اظهارا لمخالفة المشركين فليس لاحد ان يخالف ذلك الى مزدلفة وسميت بمزدلفة لاجتماع الناس
بها ومنه قوله تعالى وازلفنا ثم الآخرين اي جمعناهم وقيل هو من الازدلاف بمعنى التقرب ومنه قوله تعالى
وازلفت الجنة اي قربت وسميت بها لاقتراب الناس الى منى بعد الافاضة من عرفات وقيل لان حوا ازدلفت
الى آدم فيها وذكرنا هذا الوجه الاخير فيما سبق وينزل بقرب جبل قزح وهو الجبل الذي عليه الميقدة وهو
موضع كان اهل الجاهلية يوقدون عليه النار وقيل انها كانون آدم عم لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف
عند هذا الجبل وكذا عمر رضي الله عنه ويتحرز في النزول عن الطريق كيلا يضر بالمارة فينزل عن يمينه او يساره
ويستحب ان يقول اذا نزل بها اللهم هذه مزدلفة وجمع اسألك ان ترزقني جوامع الخير واجعلني ممن
سألك فاعطيته ودعوك فاجبته وتوكل عليك فكفيته وبك آمن فهديته ويصلي المغرب والعشاء باذان
واقامة واحدة وقال زفر باذانين واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ولنا رواية جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم

جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يقع الحاجة الى افراد الاقامة اعلاما فاذا فرغ من
الصلوتين يقول اللهم حرم لحمي وشعري ودمي وعظمي وجميع جوارحي على النار يا ارحم الراحمين ويسال
ارضاء الخصوم فان الله وعد ذلك لمن طلبه في هذه الليلة ومن صلى المغرب في الطريق او بعرفات فعليه
اعادتها ما لم يطلع الفجر خلافا لابي يوسف فلا يلزم عليه الاعادة عنده لكنه يسيء لانه اداها في وقتها
فلا يجب اعادتها كما بعد طلوع الفجر يعني لا يجب عليه اعادة المغرب بعد طلوع الفجر اتفاقا لانه اداها في
وقتها فكذا لا يجب عليه الاعادة بالمزدلفة قبل طلوع الفجر لهذا المعنى الا ان التاخير من السنة فيصير مسيئا
بتركه ولهما ما روي ان النبي عليه السلام قال لاسامة في طريق المزدلفة الصلوة امامك معناه وقت الصلوة
امامك لان الصلوة فعل المصلي فلا يتصور ان يكون امامه لكنها تذكر ويراد بها الوقت كما في قوله تع فخلف
من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة وفسر بعضهم بان معناه مكان الصلوة امامك وهو مزدلفة فيكون من
باب ذكر الحال وارادة المحل وهذا اشارة الى ان التاخير واجب لانه لو لم يكن كذلك كان معناه القضاء بعد
خروج الوقت وتفويت الصلوة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلا عنه عم واعترض عليه بان هذا الحديث
من الاحاد فكيف يجوز ان يبطل به قوله تع ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا قال صاحب العناية
واجاب شيخي العلامة بانه من المشاهير تلقته الامة بالقبول في الصدر الاول وعملوا به فجاز ان يزاد به
على كتاب الله تع واقول قوله تع ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ونحوه ليس فيه دلالة قاطعة
على تعيين الاوقات وانما دلالتها على ان للصلوة اوقاتا وتعيينها ثبت اما بحديث جبرئيل او بفعله من الاحاد
او بفعله عم ومثل ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بفعله عم وهو انه جمع بينهما
بالمزدلفة ولا يجوز ان يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته واعترض ايضا بان صلوة المغرب التي صلاها
في الطريق اما ان وقعت صحيحة اولا فان كان الاول لا يجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني
وجبت فيه وبعده لانها وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت واجيب بان الفساد موقوف يظهر
اثره في ثاني الحال كما مر في مسئلة الترتيب ويبيت بمزدلفة فاذا طلع الفجر صلى بغلس وهو ظلمة آخر الليل
ليحصل امتداد الوقوف ووقف بالمشعر الحرام لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف في هذا الموقف يدعو حتى روي
في حديث ابن عباس فاستجيب له دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم بان يرضي الخصوم بالازدياد في
مثوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم في الدماء والمظالم فاستوجب المغفرة من عليه الدماء والمظالم وصنع
كما في عرفة من استقبال القبلة ورفع اليد بسطا وحمد وثناء وتكبير وتهليل والصلوة على نبيه والدعاء
بحاجته بجهده ويستحب ان يقول اللهم انت خير مطلوب وخير مرغوب اليه الهي لكل ضيف قرى فاجعل
قراي في هذا المقام ان تتقبل توبتي وتتجاوز عن خطيئتي وتجمع على الهدى امري وتجعل اليقين من الدنيا
همي اللهم ارحمني واجرني من النار ووسع على الرزق الحلال اللهم لا تجعله آخر العهد بهذا الموقف وارزقني

ابدا

ابدا ما احييتني برحمتك يا ارحم الراحمين ومزدلفة كلها موقف الا وادي محسر لقوله عم والمزدلفة كلها موقف
وارتفعوا عن وادي محسر المحسر بكسر السين وتشديدها موضع معلوم عن يسار المزدلفة فاذا اسفر نفر
قبل طلوع الشمس الى منى لان النبي صلى الله عليه وسلم دفع قبل طلوع الشمس فيبتدئ فيها برمي جمرة
العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات كحصى الخذف والخذف رمي الحصى بالاصابع لانه قال عم عليكم
بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم بعضا ولو رمى باكبر منه جاز لحصول المقصود غير انه لا يرمي بالكبار من الاحجار
كي لا يتاذى به غيره ولو رماها من فوق العقبة اجزأه والافضل ان يكون من بطن الوادي يكبر مع كل حصاة
كذا روى ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما ولو سبح مكان التكبير اجزأه لحصول الذكر والتكبير من آداب
الرمي ولهذا لو سبح مكانه ولم يكبر لا يضر ويقطع التلبية باولها لما روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم
قطع التلبية عند اول حصاة رمى بها جمرة العقبة ولا يقف عندها اي عند جمرة العقبة لان النبي صلى الله
عليه وسلم لم يقف عندها قال صاحب النهاية الكلام في الرمي في اثني عشر موضعا احدها في وقته اتفق
العلماء على ان وقت الرمي يوم النحر وثلثة ايام بعده والثاني فيما يرمى به فانه يجوز بكل ما كان من جنس الارض
نحو الحصاة والمدر والثالث في مقدار ما يرمى به فيرمى بالصغار مثل حصى الخذف والرابع في بيان صفة المرمي
يجب ان تكون الحصاة مغسولة وينبغي ان تكون ماخوذة من قوارع الطريق لا من موضع الرمي والخامس
في كيفية الرمي وقد اختلف المشايخ قال بعضهم ياخذ الحصى بطرف ابهامه وسبابته كانه عاقد ثلثين
ويرميها وقال بعضهم يحلق سبابته ويضعها على مفصل ابهامه كانه عاقد عشرة فيرميها والاول اصح
والسادس في صفة الرامي قال اصحابنا يجوز الرمي راكبا وماشيا على ما سياتي والسابع في محل الرمي الكبه
محل الرمي الجمار الثلث مسجد الخيف والوسطى والاخرة وهي جمرة العقبة والثامن في اي موضع يرمي
يرمي من بطن الوادي يعني من اسفله الى اعلاه والتاسع وقوع الحصاة فينبغي ان تقع الحصاة عند الجمرة
او قريبا منها حتى لو وقعت بعيدا منها لم يجزه والعاشر في عدد الحصاة فيرمي كل جمرة بسبع حصيات
والحادي عشر يكبر مع كل حصاة فيقول بسم الله والله اكبر رغما للشيطان وحزبه اللهم اجعل حجي مبرورا وسعيي
مشكورا وذنبي مغفورا والثاني عشر انه في اليوم الاول يرمي جمرة العقبة وفي بقية الايام يرمي الجمار كلها
قال صاحب المغرب الجمار هي الصغار من الاحجار جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جمارا وجمرات لما بينها
من الملابسة وفي مبسوط شيخ الاسلام انما سمي جمرة لان ابراهيم عم لما امر بذبح ولده جاء الشيطان يوسوسه
وكان ابراهيم عم يرمي اليه الاحجار طردا له وكان يجمر بين يديه اي يسرع في المشي والاجمار الاسراع في المشي
ثم يذبح اي بعد رمي جمرة العقبة يذبح ان احب ثم يحلق لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان
اول نسكنا في هذا اليوم ان نرمي ثم نذبح ثم نحلق ولان الحلق من اسباب التحلل وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر
فيقدم الرمي عليهما ثم الحلق من محظورات الاحرام فيقدم عليه الذبح وانما علق الذبح بالمحبة لان الكلام في المفرد

والدم التي ياتي بها المفرد تطوع وان لم يحلق الحلق لانه او التقصير على المحرم واجب سوآء كان مفردا او قارنا او متمتعا وهو اي الحلق افضل من التقصير لقوله صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين فقيل والمقصرين فقال رحم الله المحلقين فقيل والمقصرين فقال رحم الله المحلقين حتى قال في المرة الرابعة والمقصرين فقد دعا ثلث مرات للمحلقين فدل على ان الحلق افضل ولانه تعالى بدأ به في قوله محلقين رؤسكم ومقصرين ويكتفي في الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم او يقصر والتقصير ان ياخذ من رؤس شعره مقدار الانملة وقد حل له غير النساء وقال مالك وغير الطيب ايضا لانه من دواعي الجماع بعضده ان المعتدة يحرم عليها الطيب لهذا المعنى والجماع بدواعيه لا يحل حتى يطوف كالقبلة والمس بشهوة ولنا ما روت عائشة رضه اذا حلق الحاج حل له كل شيء الا النساء وقالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه ولاحلاله قبل ان يطوف بالبيت ثم يذهب من يومه او الغد او بعده الى مكة فيطوف للزيارة سبعة اشواط لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر فيه بلا رمل ولا سعي ان كان قدمهما في طواف القدوم والا اي وان لم يقدمهما في طواف القدوم رمل فيه اي في طواف الزيارة ويسعى بعده اي بعد الطواف لان السعي لم يشرع الا مرة والرمل ما شرع الا مرة في طواف بعده سعي وقد حل له النساء بعد هذا الطواف وهذا الطواف هو المفروض في الحج وهو ركن فيه اذ هو المامور به في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق كما ذكرنا في اول الكتاب ووقته اي وقت طواف الزيارة بعد طلوع فجر النحر وقال الشافعي اذا انتصف الليل من ليلة النحر لنا ان النصف الثاني من ليلة النحر وقت للوقوف بعرفات فلا يجوز ان يكون وقتا للطواف كالنصف الاول اولانه وقت لركن في الحج فلا يجوز ان يكون وقتا لركن آخر في الحج غير تابع له كيوم النحر وهو اي الطواف فيه اي في يوم النحر افضل لما ورد في الحديث افضلها اولها وكره تاخيره عن ايام النحر لما بينا انه موقت بها فان اخره منها لزمه دم عند ابي ح وسنبينه في باب الجنايات ان شاء الله ثم يعود اي بعد ما طاف طواف الزيارة يعود الى منى فيقيم بها لان النبي صلى الله عليه وسلم رجع اليها بعد ما طاف للزيارة ولانه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى فيرمي الجمار الثلث في اليوم الثاني بعد الزوال يبدأ بالتي تلي المسجد اي مسجد الخيف والخيف ما انحدر من غلظ الجبل وارتفع عن مسيل الماء ومنه سمي مسجد الخيف والخيف خيفان خيف منى وخيف بني كنانة فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ويدعو ثم بالتي تليها كذلك اي بسبع حصيات ويقف عندها ويدعو ثم بجمرة العقبة كذلك اي بسبع حصيات ويكبر مع كل حصاة ويدعو الا انه لا يقف عندها هكذا روى جابر فيما روى من نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يفعل في اليوم الثالث كذلك اي يرمي الجمار الثلث على الكيفية المذكورة في اليوم الثاني بعد الزوال ثم بعده ان شاء النفر نفر الى مكة في اليوم الثالث من ايام النحر بعد رمي الجمار وله اي للحاج ذلك اي النفر قبل طلوع فجر اليوم الرابع لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى والمراد من اليومين الحادي

عشر والثاني عشر من ذي الحجة يعني من نفر بعد ما رمى الجمار الثلث في اليوم الثاني من ايام التشريق وهو اليوم الثالث من ايام النحر فلا اثم عليه وهذا هو النفر الاول والنفر الثاني في اليوم الثالث وهو آخر ايام التشريق والحاصل انه لا اثم عليه في التعجل والتاخر لانه مخير فيهما قيل ان اهل الجاهلية كانوا فريقين منهم من جعل التعجل اثما ومنهم من جعل التاخر اثما فورد القرآن الكريم بنفي الماثم عنهما كذا في البيانية لا بعده اي ليس له النفر بعد طلوع فجر اليوم الرابع حتى يرمي لدخول وقت الرمي وفيه خلاف الشافعي فان عنده اذا غربت الشمس من اليوم الثالث لا يحل له النفر حتى يرمي الجمار الثلث في اليوم الرابع لان المنصوص عليه الخيار في اليوم وهو الى غروب الشمس ولنا ان الليل ليس بوقت الرمي فيكون خياره في النفر ثابتا فيه كما قبل غروب الشمس بخلاف ما بعد طلوع الفجر من اليوم الرابع لانه وقت الرمي فلا يبقى خياره بعده وان شاء اقام فرمى كما تقدم في اليومين الاولين وهو احب لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صبر حتى رمى الجمار الثلث في اليوم الرابع وقد يقع التخيير بين الفاضل والمفضول كالمسافر خير بين الصوم والفطر مع ان صومه افضل وان رمى فيه اي في اليوم الرابع قبل الزوال جاز وهذا استحسان خلافا لهما اعتبارا بسائر الايام كذا في الهداية قال صاحب العناية اراد بالايام اليومين اعني الثاني والثالث لان رمي جمرة العقبة في يوم النحر قبل الزوال جائز بلا خلاف ومذهب ابي ح مروي عن ابن عباس لانه لما ظهر اثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك اصلا فلان يظهر في جوازه في الاوقات كلها اولى بخلاف اليوم الثاني والثالث حيث لا يجوز الرمي فيهما الا بعد الزوال لانه لا يجوز تركه فيهما فبقي على الاصل فلم يجز قبل الزوال ثم اعلم ان جملة الرمي في هذه الايام كان بسبعين حصاة ففي اليوم الاول وهو يوم النحر بسبع حصيات بعد طلوع الشمس عند جمرة العقبة وفي اليوم الثاني احد وعشرون بعد الزوال سبع عند الجمرة الاولى التي تلي المسجد وسبع عند الجمرة الوسطى وسبع عند جمرة العقبة وكذا في اليوم الثالث والرابع فيكون جملة الحصاة سبعين وجاز الرمي راكبا لحصول اصل الرمي وغير راكب افضل في غير جمرة العقبة وحاصله ان كل رمي بعده رمي فالافضل ان يرميه ماشيا والا فيرميه راكبا لان الاول بعده وقوف ودعاء فيرمي ماشيا ليكون اقرب الى التضرع وبيان ان الافضل مروي عن ابي يوسف يعني به ما حكي عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي يوسف في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا فقلت ماشيا فقال اخطأت ثم قلت راكبا فقال اخطأت ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي فيه ماشيا افضل وما ليس بعده وقوف فالرمي فيه راكبا افضل فقمت من عنده فما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة والذي روى جابر انه صلى الله عليه وسلم رمى الجمار كلها راكبا فانما فعله ليكون اشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدونه منه ويبيت ليالي الرمي بمنى قالوا ويكره له ان يبيت في غير منى في ايام منى واذا بات بمكة فقد اساء ولا شيء عليه وقال الشافعي ان بات ليلة فعليه مد وان بات ليلتين فعليه مدان وان بات ثلث

ليال فعليه دم فقاس ترك البيتوتة في وجوب الدم بترك الرمي ولنا ان البيتوتة ليست بمقصودة في نفسها
وانما تفعل لما يقع في الغد من النسك فلم يجب بتركها جابر كالبيتوتة بمنى ليلة العيد كذا في العناية وكره تقديم
ثقله بفتحتين متاع المسافر وحشمه والجمع اثقال الى مكة قبل نفره لما روي ان عمر رض كان يمنع منه ويؤدب
عليه ولانه يوجب شغل قلبه فصار كانه خرج بنفسه فاذا نفر الى مكة نزل بالمحصب ولو ساعة والمحصب
الابطح وهو اسم موضع بين مكة ومنى قد نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نزوله قصدا حتى يكون
النزول فيه سنة على ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه انا نازلون غدا الخيف خيف بني كنانة حيث
تقاسم المشركون فيه على شركهم يشير الى عهدهم على هجران بني هاشم فعرفنا انه نزل فيه اراءة للمشركين
لطيف صنع الله به فصار ذلك سنة كالرمل وقال ابن عباس ان النزول فيه ليس بسنة لكنه موضع نزل فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفاقا والاصح الاول كذا في الهداية وشروحه ثم اعلم انهم قالوا فيقيم بمكة
ويكثر فيها من افعال الخير كالطواف والصلوة والصدقة والتلاوة وذكر الله تعالى والدعاء ويجتنب عن الشر
وحديث الفحش وما لا يعنيه وفي الحديث النبوي ان الحسنة فيها تضاعف الى مائة الف وكذلك السيئة
ولهذا كره ابو حنيفة المجاورة خوفا من الوقوع فيما لا يجوز فيتضاعف عليه العقاب بتضاعف السيئات في
لو كان ممن يثق بنفسه ويملكها عما لا ينبغي من الافعال والاقوال فالمجاورة افضل بالاجماع كذا في الاختيار
فاذا اراد الطعن بالطاء المهملة الذهاب وبالظاء المعجمة السير كذا في القاموس والصحاح فيكون كلاهما
صحيحا هنا يعني اذا اراد الذهاب منها او السير منها والاول اولى ترتيبا طاف للصدر اي ليصدر عن البيت
ويودعه سبعة اشواط بلا رمل ولا سعي وهو واجب على الآفاقي الآتي للقيم بمكة خلافا للشافعي
فانه عنده سنة على الآفاقي لانه بمنزلة طواف القدوم الا يرى ان كل واحد منهما يأتي به الآفاقي دون
المكي وتفصيله سبق في اول الكتاب ثم يستقي من زمزم ويشرب من مائه لما روي انه صلى الله عليه وسلم
استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم افرغ باقي الدلو في البئر وينبغي ان يصب ماؤه على جسده بعد شرب بعضه
ويقول اللهم اني اسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء ثم انهم قالوا ويجوز ان يحمل من مائه
الى وطنه للتبرك به والعطية للاصدقاء واذا حمله ولم يجد ماء في الطريق غيره لا يجوز التيمم مع وجوده
وما يذكر من الحيلة انه يهبه ثم يستودعه اياه فليس بشيء لانه قادر على استعماله بالرجوع من الهبة
ولقائل ان يقول على تقدير تسليم عدم امكان الرجوع قدرة فلم لا يجوز ان يوجد بينهما شيء من موانع الرجوع
كالولادة واعطاء الموهوب له العوض كذا في حاشية مولانا اخي چلبي في باب التيمم ثم يأتي الباب اي
باب الكعبة ويقبل العتبة ويضع صدره وبطنه وخده الايمن على الملتزم بين الباب والحجر الاسود
قال صاحب البيانية قال بعضهم اتيان زمزم وشرب مائها بعد اتيان الملتزم والتشبث بالاستار
وفيه نظر لان الرواية بخلاف ذلك الا يرى الى ما قال ابو ح رضي الله عنه ينبغي للانسان اذا نفر ان يطوف

طواف الصدر فيأتي البيت ويستلم الحجر فيطوف به سبعا ثم يأتي المقام فيصلي عنده ركعتين ثم يأتي زمزم فيشرب
من مائها ويصب على وجهه وراسه ثم يأتي الملتزم وهو بين الحجر والباب فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث
بالاستار ساعة كالمتعلق بطرف ثوب مولاه يستغيث في امر عظيم ويدعو مجتهدا فانه موضع
اجابة الدعاء جاء به الاثر ويبكي او يتباكى لان البكاء من علامات قبول الدعاء والتباكي ذكره صاحب الاختيار
وليس فيه دعاء مخصوص ويرجع القهقرى مفعول مطلق نوعي اي يرجع رجوعا الى خلفه حتى يخرج من
المسجد ليكون نظره الى الكعبة ويستحب ان يقول فيه اللهم هذا بيتك الذي جعلته مباركا وهدى للعالمين
فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله اللهم فكما هديتنا لذلك فتقبله منا ولا تجعله آخر العهد من بيتك الحرام وارزقني العود اليه حتى ترضى
عني برحمتك يا ارحم الراحمين فصل لما فرغ من بيان افعال الحج على الترتيب واتمها الحق بها
مسائل شتى من افعال الحج في فصل على حدة ان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفة ووقف بها على ما بينا
من احكام الوقوف سقط عنه طواف القدوم لانه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الافعال
فلا يكون الاتيان به على غير ذلك الوجه سنة ولا شيء عليه لتركه لانه سنة وبترك السنة لا يجب الجابر ومن
وقف او اجتاز اي سلك ومر قال صاحب القاموس والمجتاز السالك بعرفة متعلق بوقف او اجتاز على سبيل
التنازع ساعة ما بين زوال الشمس من يوم عرفة وطلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج ولو نائما او مغمى عليه
او لم يعلم انها عرفة لان ما هو الركن وهو الوقوف قد وجد ولا يمتنع ذلك بالاغماء والنوم كركن الصوم وهو
الامساك يتأدى منهما بعد النية وكذا اذا لم يعلم انها عرفة لان ما هو الركن وهو الوقوف قد حصل ثم اعلم
ان اول وقت الوقوف من زوال الشمس من يوم عرفة وآخر وقته قبل طلوع الفجر من يوم النحر اما الاول وقته
فلما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف بعد ما زاغت الشمس من يوم عرفة فيكون ذلك بيانا لاول وقته
لان الكتاب مجمل في حق الوقت فعل النبي صلى الله عليه وسلم بيانا به كما في الصلوة واما آخر وقته فلما روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال من شهد معنا هذه الصلوة صلوة الفجر بالمزدلفة وقد كان وقف بعرفة قبل ذلك ليلا
او نهارا فقد تم حجه فعلم بذلك ان الوقوف بعرفات يبقى ما بقي الليل من يوم النحر ولا يبقى بعد الليل فصح
قولنا ان آخر وقت الوقوف قبل طلوع الفجر من يوم النحر وروي ايضا انه عليه الصلوة والسلام قال ومن
فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل وروي ايضا انه قال الحج عرفة فمن وقف بعرفة
ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه ومالك يقول ان اول وقته بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس من يوم عرفة
فيحتج عليه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال ويقول مالك ايضا لا يجزيه الوقوف اذا لم يقع وقوفه في
اليوم وجزء من الليل فيحتج عليه بالحديث الاول لانه روي بكلمة او وهي للتخيير فيجزيه الوقوف اذا حصل
في يوم او ليلة فان قلت مقتضى قوله عم فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه ان يجوز الوقوف

الاسود صح

اذا احصل في جزء من النّهار من يوم عرفة وان كان قبل الزّوال بعد طلوع الفجر لانّه من النّهار قلت انّما لم يجز قبل
الزّوال لانّ فعل النّبي صلّي الله عليه وسلّم بعد الزّوال لمّا كان بيانًا للمجمل صار بعد البيان كالمحكم فحمل المحتمل عليه
لانّه كان يحتمل ان يراد بالنّهار ما قبل الزّوال وما بعده فحمل علي ما بعد الزّوال لانّه من النّهار ايضا كذا في
البيانيّة ومن فاته ذلك اي الوقوف بعرفة علي الوجه المذكور فقد فات الحجّ لما روينا آنفًا من قوله عم ومن فا
عرفة فقد فاته الحجّ فليحلّ بعمرة وعن هذا قال فيطوف ويسعي ويتحلّل ويقضي من قابل ولا دم عليه لانّ الاحرام
بعد ما انعقد صحيحًا لا طريق للخروج عنه الّا باداء النّسكين كما في الاحرام المبهم وهنا عجز عن الحجّ فيتعيّن عليه
العمرة ولا دم عليه لانّ التحلّل وقع بافعال العمرة فكانت في حقّ فائت الحجّ بمنزلة الدّم في حقّ المحصر فلا يجمع
بينهما ولو امر رفيقه ان يحرم عنه عند اغمائه ففعل الرّفيق صحّ الاحرام عنه اجماعًا حتّي اذا افاق او استيقظ
النّائم واتي بافعال الحجّ جاز وكذا يصحّ ان فعل الرّفيق بلا امر خلافا لهما اتّفق علماؤنا علي انّ الاحرام
يقبل النّيابة حتّي لو امر انسانًا ان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام صحّ عندهم لانّه شرط بمنزلة الوضوء وستر
العورة وليس بنسك فاستقام النّيابة بعد وجود نيّة العبادة منه وهو خروجه لحجّ البيت لكن اختلفوا
في انّ عقد الرّفقة استنابة كالاذن به وقالا ليس باستنابة وصورة ذلك ان يحرم عنه الرّفقاء نيابة مع
انّهم احرموا عن انفسهم ايضًا فيصير الرّفيق محرمًا عن نفسه بطريق الاصالة ومحرمًا عنه بطريق النّيابة
كالاب يحرم عن ابن صغير معه وكان المحرم حكمًا في احرام النّيابة هو المنوب لا النّائب وعبارة النّائب فيه
كعبارة المنوب حتّي لو اصاب النّائب صيدًا كان عليه الجزاء من قبل احلاله عن نفسه وليس عليه من جهة احلاله
عن المغمي عليه شيء وفيه بحث من وجهين احدهما انّ الرّفيق اذا كان محرمًا عن نفسه فباحرامه عن غيره يلزم
تداخل الاحرامين والثّاني انّهم شبّهوا الاحرام بالوضوء في قبول النّيابة وليس مثله لانّ الانسان اذا
توضّأ لا يكون غيره متوضّئًا به وان نوي التوضّي عنه وهنا يصير غيره محرمًا باحرامه والجواب عن الاوّل
انّ التداخل انّما يلزم ان لو كان المحرم هو النّائب في الاحرامين من كلّ وجه وليس كذلك بل المحرم في احرام النّيا
هو المغمي عليه لا النّائب علي ما ذكرنا وعن الثّاني انّ التّشبيه بالوضوء في انّ كلّ واحد منهما شرط يحتمل
النّيابة ولكن النّيابة في الوضوء بالتّوضئة بان يجري الماء علي اعضاء المنوب فيصحّ له ان يصلّي بذلك وفي
هذا يتولّي النّائب الاحرام بنفسه ثمّ فائدة ذلك انّه اذا افاق او استيقظ واتي بافعال الحجّ جاز عنده
كالوامر به لهما انّه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره وكلّ من كان كذلك ليس بمحرم لا محالة امّا انّه لم يحرم بنفسه فظاهر
وامّا انّه لم ياذن لغيره فلانّ الاذن امّا ان يكون صريحًا او دلالة وهو لم يصرّح بالاذن اذ هو المفروض وما
ثمّة دلالة لانّها تتوقّف علي العلم بجواز الاذن بالاحرام لانّه اذا لم يعلم بجوازه لا يُقدم عليه وجواز الاذن
به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوامّ بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحًا ولابي حنيفة انّ الاذن
ثابت دلالة لانّه لمّا عاقدهم عقد الرّفقة فقد استعان بكلّ واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه وقد عجز

عن مباشرة ما هو المقصود بهذا السّفر وهو الاحرام فكان مستعينًا بهم علي تحصيله والاستعانة اذن
بالاعانة لا محالة فكان الاذن ثابتًا دلالة ثمّ انّهم قالوا هل لتقييد الاهلال بالرّفقة فائدة اختلف فيه
قال الشّيخ ابو عبد الله الجرجاني كان يقول الجصّاص لا يجوز احرام غير الرّفقاء ثمّ رجع وقال الرّفقاء
وغيرهم في الجواز سواء لانّ هذا ليس من باب الولاية بل هو من باب الاعانة وقد قال الله تع تعاونوا علي
البرّ والتّقوي والرّفقاء وغيرهم سواء في ذلك والمرأة في جميع ذلك من الابتداء الي هنا كالرّجل لانّ الخطاب
بقوله تع ولله علي النّاس حجّ البيت من استطاع يتناول الرّجال والنّساء فتفعل مثل ما يفعل الرّجال الّا
اشياء ذكرها بقوله الّا انّها تكشف وجهها لا راسها لانّ راسها عورة وقد قال النّبي صلّي الله عليه وسلّم احرام
المرأة في وجهها فعلم انّها لا تغطّي وجهها ولو سدلت اي ارسلت علي وجهها شيئًا وجافته عن
وجهها جاز هكذا روي عن عائشة رض ولانّه بمنزلة الاستظلال بالمحمل ولا تجهر بالتلبية لما فيه من الفتنة لانّ
صوتها عورة ولا ترمل ولا تسعي بين الميلين لانّه مخلّ بستر العورة ولا تحلق بل تقصّر لما روي عن رسول الله
صلّي الله عليه وسلّم انّه نهي النّساء عن الحلق وامرهنّ بالتقصير ولانّ حلق الشّعر في حقّها مثلة كحلق اللحية في
حقّ الرّجل والمثلة حرام وتلبس المخيط لانّ في لبس غير المخيط كشف العورة ولا تقرب الحجر اذا كان عنده رجال
لانّها ممنوعة عن مماسّة الرّجال الّا ان تجد الموضع خاليًا فتقرب وتستلم ولو حاضت عند الاحرام اغتسلت واتت
بجميع المناسك الّا الطواف لحديث عائشة رض حين حاضت بسرف وهو ما روي انّ النّبي صلّي الله عليه وسلّم
دخل عليها وهي تبكي فقال ما يبكيك لعلّك حضت فقالت نعم فقال هذا شيء كتبه الله علي بنات آدم دعي عنك
العمرة او قال ارفضي عمرتك وانقضي رأسك وامتشطي واصنعي كما يصنع الحاجّ غير انّك لا تطوفي بالبيت قال
صاحب العناية والاستدلال انّما هو بقوله واصنعي جميع ما يصنعه الحاجّ وليس فيه ما يدلّ علي الاغتسال
ولكن فيما روي ابو داود في السّنن باسناده الي عائشة رض قالت نفست اسماء بنت عميس بمحمّد بن ابي
بكر رض فامر النّبيّ ابا بكر ان تغتسل وتهلّ دليل علي ذلك فان قيل لا فائدة في هذا الاغتسال لانّها لا تطهر به
مع قيام الحيض اجيب بانّ هذا الاغتسال للاحرام لا للصّلوة فيكون مفيدًا للنّظافة انتهي بقول الفقير
اذا كان الاغتسال للاحرام يكون في قوله واصنعي كما يصنع الحاجّ دلالة علي الاغتسال لانّه من جملة ما يصنعه
الحاجّ فقول صاحب العناية وليس فيه ما يدلّ علي الاغتسال محلّ كلام ولانّ الطواف في المسجد والحائض
منهيّة عن دخوله والوقوف في المفازة وليست بمنهيّة عنها وان حاضت بعد طواف الزّيارة سقط عنها
طواف الصّدر ولا شيء عليها بالترك لانّه عم رخّص للنّساء الحيّض في ترك طواف الصّدر روت عائشة رض انّ
صفيّة بنت حييّ حاضت فقال النّبيّ صلّي الله عليه وسلّم عقري حلقي انّك لحابستنا اما كنت طفت يوم النّحر
قالت بلي قال فلا باس انفري فلمّا ثبت الرّخصة للحائض والنّفساء في ترك طواف الصّدر لم يجب بتركه شيء
لانّ الاصل انّ كلّ نسك جاز تركه بعذر لا يجب بتركه كفّارة وقوله عقري وحلقي فعلي عند المحدّثين ومعناه عقر

كما يصنعه الحاجّ

معطوف علي قوله لحديث عائشة رض

جسدها واصابها في حلقها وجع وقال صاحب المفاتيح هذا دعاء لا يراد وقوعه في كلام العرب بل عادة العرب التكلم بمثل هذا على سبيل التلطف كما يسقط طواف الصدر عمن اقام بمكة لانه على من يصدر من مكة ولو بعد النفر بسكون الفاء الرجوع عند ابي يوسف وعند محمد لا يسقط طواف الصدر بالاقامة بعده يعني اذا نوى الحاج الاقامة بمكة بعد النفر الاول وهو الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من ايام النحر قال ابو يوسف يسقط عنه طواف الصدر وقال محمد لا يسقط لانه ادرك وقته فتاكد اداؤه عليه ولابي يوسف ان طواف الصدر انما يجب على الصادر وهو مستوطن قيد بقوله بعد النفر لانه لو نوى الاقامة قبل النفر يسقط عنه طواف الصدر اتفاقا لان نية الاقامة انما تسقط طواف الصدر اذا كان قبل وجوبه واما بعد وجوبه فلا كمن اصبح مقيما لا يحل له ان يفطر في ذلك اليوم بالسفر ومن قلد بدنة تطوع او نذرا او جزاء صيد قتله في احرام ماض او نحوه من بدن المتعة او القران وتوجه معها الى مكة يريد الحج فقد احرم اي صار محرما وان لم يلب لقوله صلى الله عليه وسلم من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدي في معنى التلبية في اظهار الاجابة لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول الا يرى ان من قال يا فلان فاجابه تارة تكون باللسان وتارة بالحضور والامتثال فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام فحصل الاجابة لبى او لم يلب وانما قال بدنة لان الغنم لا يقلد وهذا لان التقليد لئلا يمنع من الماء والعلف اذا علم انه هدي وهذا في ما يغيب عن صاحبه كالابل والبقر والغنم ليس كذلك فانه اذا لم يكن معه صاحبه يضيع فان بعث بها اي بالبدنة ثم توجه فلا يكون محرما حتى يلحقها لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد الا مجرد النية وبمجرد النية لا يصير محرما وكانت الصحابة مختلفين في هذه المسئلة على ثلثة اقاويل فمنهم من قال اذا قلدها صار محرما ومنهم من قال اذا توجه في اثرها صار محرما ومنهم من قال اذا ادركها وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة في هذه الحالة الا في بدنة المتعة فانه محرم حين توجه سواء لحقها او لم يلحقها لان هذا الهدي مشروع من الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لانه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين اداء النسكين وغيره قد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة فلهذا اكتفي فيه بالتوجه وفي غيره توقف على حقيقة الفعل قال صاحب النهاية وههنا قيد آخر لا بد من ذكره وهو انه في بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا حصلا في اشهر الحج وان حصلا في غير اشهر الحج لا يصير محرما ما لم يدرك الهدي ويسير معه هكذا في الرقيات لان تقليد بدنة المتعة في غير اشهر الحج لا يعتد به لانه فعل من افعال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا وفي هدي التطوع ما لم يدرك ويسير معه لا يصير محرما انتهى فان جللها اي البسها الجل او اشعرها والاشعار ان يجرح سنامها كما سياتي او قلد شاة لا يكون محرما اما التجليل فلانه لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من خصائص الحج والاشعار مكروه كما سياتي واما تقليد الشاة فلانه غير معتاد وليس بسنة ايضا وقال الشافعي بسنة كما في الابل والبدن من الابل والبقر وقال الشافعي من الابل خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الجمعة فالمتعجل

منهم كالمهدي بدنة والذي يليه كالمهدي بقرة ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهي الضخامة فقد اشترك الابل والبقر في هذا المعنى ولهذا يجزي كل واحد منهما عن سبعة والجواب عما رواه ان الرواية الصحيحة كالمهدي جزورا مكان بدنة وان ثبت تلك الرواية التي رواها قلنا التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنسية وكذا التخصيص باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال الآية كذا في النهاية والعناية يقول الفقير في جوابهما على تقدير ثبوت الرواية التي رواها كلام تدبر

باب القران والتمتع لما فرغ من ذكر المفرد شرع في بيان المركب وهو القران والتمتع الا ان القران لكونه افضل من التمتع قدمه عليه اعلم ان المحرم على اربعة انواع مفرد بالحج وقد ذكرناه ومفرد بالعمرة وهو من ينوي العمرة ويقول لبيك بعمرة ثم ياتي بافعالها وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الاحرام فينويهما ويقول لبيك بعمرة وحج ويأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج من غير تحلل بينهما ومتمتع وهو من ياتي بالعمرة في اشهر الحج او باكثر طوافها ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وصف الصحة من غير ان يلم باهله الماما صحيحا القران افضل مطلقا اي من التمتع والافراد وقال الشافعي الافراد اي افراد كل واحد من الحج والعمرة باحرام على حدة افضل وقال مالك التمتع افضل من القران لان له ذكرا في القرآن العظيم وهو قوله فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج الآية ولا ذكر للقران في القرآن وللشافعي قوله عم القران رخصة والافراد عزيمة والاخذ بالعزيمة اولى ولان في الافراد زيادة الاحرام والسفر والحلق فان القارن يؤدي النسكين بسفر واحد وبتلبية واحدة ويحلق مرة واحدة والمفرد يؤدي كل نسك بصفة الكمال والاخذ بصفة الكمال اولى ولنا ما رواه الطحاوي في شرحه للآثار وهو انه صلى الله عليه وسلم قال يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولان في القران جمعا بين العبادتين وذلك افضل كما اذا جمع بين الصوم والاعتكاف وبين الحراسة في سبيل الله بحماية الغزاة بالليل والصلوة فيه قال صاحب النهاية ثم المراد بالافراد يحتاج الى البيان هل هو افراد الحجة او العمرة او افراد كل واحد منهما باحرام والمام صحيح بينهما قلت المراد الثالث دون الاولين اسند الا بمواضع الاحتجاج فانه قال من جهة الشافعي لان في الافراد زيادة التلبية والسفر والحلق وهذا لا يكون الا باحرام لكل واحد منهما وكذا روي عن محمد انه قال حجة كوفية وعمرة كوفية افضل عندي من القران فعلم بذلك ان الاختلاف الواقع فيه انما هو في ان الحج والعمرة كل واحد منهما على الانفراد افضل او الجمع بينهما افضل واما كون القارن افضل من الحج وحده فمما لا خلاف فيه لان في القران الحج وزيادة وكان هذا نظير قول ابي ح ان اربع ركعات اولى من اثنتين على معنى انه لو صلى اربع ركعات بتسليمة اولى من ان يصلي اربع ركعات بتسليمتين واما لو اقتصر على الركعتين فلا خلاف فيه لاحد ان الاربع اولى منه فعلم بهذا ان المراد من الافراد افراد الحج والعمرة باحرام على حدة والمام صحيح بينهما الا انه لو لم يكن بينهما المام صحيح كان هو عين التمتع انتهى وهو اي القران ان يهل بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول بعد الصلوة اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني

لان القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشيء بالشيء اذا جمعت بينهما قال صاحب البيانية القران
مصدر قرن يقرن بفتح العين من الماضي وضمها من المستقبل وقوله من الميقات وقع اتفاقا بناءً على الغالب
حتى لو احرم بهما من دويرة اهله او بعد ما خرج من بلده قبل ان يصل الى الميقات جاز وصار قارنا بل الاحرام من
دويرة اهله افضل فاذا دخل مكة ابتدأ بالعمرة فطاف للعمرة سبعة اشواط يرمل في الثلث الاول منها وسعى
بعد الطواف بين الصفا والمروة وهذه افعال العمرة ثم طاف للحج طواف القدوم سبعة اشواط وسعى بين الصفا
والمروة كما بينا في المفرد وتقديم افعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج والقران في معنى المتعة ولا يحلق
بين العمرة والحج لان ذلك جناية على احرام الحج وانما يحلق في يوم النحر كما يحلق المفرد وقال الشافعي يطوف طوافا
واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله صلى الله عليه وسلم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ولان مبنى القران على
التداخل حتى اكتفى بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذا في الاركان ولنا انه لما طاف صُبَيّ بن معبد
طوافين وسعى سعيين قال له عمر رض هُدِيتَ لسنة نبيك ولان القران ضم عبادة الى عبادة وذلك انما يتحقق
باداء عمل كل واحد على الكمال ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة في وقت الحج على معنى انهما يؤديان في وقت
واحد فلو طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز واساء اي لو طاف اربعة عشر شوطا سبعة للعمرة وسبعة
لطواف القدوم للحج ثم سعى لهما اربعة عشر جاز لانه اتى بما هو المستحق عليه وانما كره لانه اخر سعي العمرة وقدم
طواف القدوم ولا يلزمه شيء اما عندهما فلان التقديم والتاخير في المناسك لا يوجب شيئا عندهما وعنده
طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه اولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم
فكذا بالاشتغال بالطواف يعني ان تاخير سعي العمرة بالاشتغال بعمل آخر كالاكل والنوم ولو يوما لا يوجب
الدم فكذلك بالاشتغال بطواف التحية ثم يحج كما مر في المفرد فاذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح دم القران
شاة او بدنة او سبع بدنة لانه في معنى المتعة والهدي منصوص عليه فيها بقوله تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج
فما استيسر من الهدي ولهذا عين الذبح هٰهنا وقال في المفرد ثم يذبح ان احب والهدي من الابل والبقر
والغنم واراد بالبدنة هٰهنا البعير والبقر فان عجز عنه اي عن الهدي صام ثلثة ايام قبل يوم النحر والافضل
كون آخرها يوم عرفة وصام سبعة ايام اذا فرغ من افعال الحج لقوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فالنص وان ورد في التمتع فالقران مثله لانه مرتفق باداء النسكين
والمراد بالرجوع الى الاهل الفراغ من الحج من باب ذكر المسبب وهو الرجوع وارادة السبب وهو الفراغ
فكان الاداء بعد السبب فيجوز ولقائل ان يقول ذكر المسبب وارادة السبب لا تصح في المجاز لما عرف في الاصول
والجواب انه اذا لم يكن مختصا والفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز فان قيل لا مجاز الا بقرينة فما هي في
الآية قلت اطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الاهل قال المولى الفاضل سعدي افندي في صحة كون ما ذكره قرينة
صارفة بحث انتهى والمراد من قوله في الحج وقته لان نفسه لا تصلح ظرفا الا ان الافضل ان يصوم قبل

يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان الصوم بدل عن الهدي فيستحب تأخيره الى آخر وقته رجاء
ان يقدر على الاصل ولو صام السبعة بمكة بعد فراغه من الحج ومعناه بعد مضي ايام التشريق لان الصوم
فيها منهي عنه وقال الشافعي لا يجوز ذلك الصوم بمكة لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فيها فحينئذ
يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ما ذكر من ان معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم فان لم يصم الثلثة قبل يوم النحر
تعين الدم وقال الشافعي يصوم بعد هذه الايام لانه صوم موقت فيقضي بعد فوات وقته كصوم رمضان
وقال مالك يصوم في ايام التشريق دون يوم النحر لقوله تع في الحج وهذا وقته ولنا النهي المشهور عن الصوم
في هذه الايام وهو قوله عم الا لا تصوموا في هذه الايام فيتقيد به النص ولو لم يتقيد فلا اقل من ان
يورث نقصا وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا فلا يتادى فيها ولا يؤدى بعدها اي بعد ايام التشريق
لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج فلا يجوز بعده وهٰهنا بحث من
اوجه ذكر في العناية اطلب منه وان وقف القارن بعرفة قبل طواف العمرة ولم يدخل مكة للعمرة فقد رفضها
بالوقوف لانه تعذر عليه اداؤها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف المشروع لان المشروع
ان يكون الوقوف مرتبا على افعال العمرة ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح وقال بعضهم وهو رواية
الحسن عن ابي ح انه يصير رافضا للعمرة بالتوجه الى عرفات قياسا على التوجه الى الجمعة وقال الشافعي لا يكون
رافضا العمرة بناءً على ان طواف العمرة يدخل في طواف الحج فلا يلزم عليه طواف مقصود للعمرة والفائدة تظهر
في وجوب الدم وعن هذا قال فعليه دم لرفضها لان رفع الاحرام قبل اداء الافعال يوجب ذلك كما في الاحصار
وعند الشافعي لا يجب عليه الدم ويقضيها اي العمرة لصحة الشروع فيها وسقط عنه دم القران لانه لما
ارتفضت العمرة لم يوفق لاداء النسكين على معنى انه انما يجب شكرا لما وفقه الله من ادائهما والتمتع افضل من
الافراد وعن ابي ح ان الافراد افضل لان المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته وجه ظاهر الرواية
ان في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهو اراقة الدم وسفره واقع لحجته
وهو اي التمتع ان ياتي بالعمرة في اشهر الحج ثم يحج من عامه ثم فصل كيفيته وقال فيحرم لها اي للعمرة من
الميقات ويطوف لها ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق او يقصر ويتحلل منها اي من العمرة ان لم يسق الهدي
واما اذا ساقه فلا يحلق ولا يقصر ولا يتحلل حتى يحلق يوم النحر فاذا احلق فقد حل من الاحرامين عليها يجيء ويقطع
التلبية باول الطواف وقال مالك يقطع كما وقع بصره على البيت لان العمرة زيارة البيت وتتم الزيارة بوقوع
بصره على البيت ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية في عمرة القضاء حين استلم الحجر ولان المقصود
هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه بيانه ان هذا الطواف نسك مقصود في هذا اليوم فكان كالرمي في كونه
نسكا مقصودا في ذلك اليوم فكما ان التلبية تقطع عند افتتاح الرمي فكذلك تقطع هٰهنا عند افتتاح هذا
الطواف بجامع ان كلا منهما اول نسك مقصود في هذا اليوم فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقطع المفرد بالحج

التلبية اذا ابتدأ بطواف القدوم لانه اول نسك مقصود في هذا اليوم قلنا لا نم انه مقصود لان المراد بهما
يكون واجبا وطواف القدوم ليس كذلك ولئن سلمناه لكن ثبت بالنص على خلاف القياس لما روى انه صلى
الله عليه وسلم اردف الفضل من مزدلفة الى منى فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة كذا في العناية ثم يقيم
بمكة حلالا لانه حل من عمرته ويحرم بالحج من الحرم يوم التروية فالشرط ان يحرم من الحرم واما المسجد
فليس بلازم وهذا لانه في معنى المكي وميقات المكي في الحج الحرم على ما بينا وقبله اي وان يحرم قبل يوم التروية
افضل لان فيه اظهار المسارعة والترغيب في العبادة ولانه اشق فكان افضل وحج ويذبح كالقارن اي
يذبح دم التمتع لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وهذا الدم ايضا واجب شكرا لنعمة
الجمع بين العبادتين فان عجز عن الذبح فحكمه اي صام كالقارن وجاز صوم الايام الثلثة قبل
طوافها اي طواف العمرة ولو صام في شوال بعد الاحرام بها اي بالعمرة خلافا للشافعي يعني انه يقول
لا يجوز صوم ثلثة ايام حتى يحرم بالحج لقوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج ولنا انه اداه بعد انعقاد سببه
وهو الاحرام بالعمرة لانه طريق يتوسل به الى التمتع واداء المسبب بعد تحقق السبب جائز والمراد بالحج
المذكور في النص وقته على ما بينا لا قبله اي لا يجوز صوم الثلثة قبل الاحرام بالعمرة لان سبب وجوب
هذا الصوم التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل وجود سببه والافضل تاخيرها الى
آخر وقتها وهو يوم عرفة على ما بينا في القران فان شاء المتمتع سوق الهدي وهو اي سوق الهدي
افضل لان النبي صلى الله عليه وسلم ساق الهدايا مع نفسه ولان فيه استعدادا ومسارعة لما هو نسك من
مناسك الحج فكان افضل احرم بالعمرة لانه لا يحرم بالحج ما لم يفرغ من العمرة وساقه اي الهدي وهو اي سوق
الهدي اولى من قوده لانه صلى الله عليه وسلم احرم بذي الحليفة وهداياه تساق بين يديه ولانه ابلغ في
التشهير الا اذا كانت لا تنقاد فح يقودها لتعذر السوق وان كان اي الهدي بدنة قلدها بمزادة وهي
الراوية او نعل وهو ما وقيت به القدم عن الارض اي جعل قطعة مزادة او نعل قلادة لها وهو اي
التقليد اولى من التجليل لان له ذكرا في الكتاب قال الله تعالى ولا القلائد ولانه للاعلام والتجليل للزينة
والاشعار جائز عندهما لان المقصود من التقليد ان لا يهاج اي لا يمنع اذا ورد ماء او كلاء ويرد اذا ضل
وانه في الاشعار اتم لانه الزم فمن هذا الوجه يكون سنة الا انه عارضه جهة كونه مثلة فقلنا بجوازه وهو
اي الاشعار شق سنامها من الايسر وهو الاشبه الى الصواب بفعله عليه السلام لان النبي عم طعن
في جانب اليسار مقصودا وفي جانب اليمين اتفاقا وذلك لان الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله عم
وكان يدخل بين كل بعيرين من قبل الرؤس وكان الرمح بيمينه فكان يقع به الطعن اولا على يسار البعير
الذي عن يساره صلى الله عليه وسلم ثم كان يعطف على يمينه فيشعر الآخر من قبل يمين البعير اتفاقا لا قصدا
فكان الامر الاصلي احق بالاعتبار اذا كان الهدي واحدا ومن الايمن وبه اخذ الشافعي ويكره اي الاشعار

عند الامام لانه تعذيب للحيوان وهو منهي عنه فيكون مكروها وانما فعله صلى الله عليه وسلم لان المشركين
لم يكونوا ممتنعين عن تعرض الهدايا الا بالاشعار وقيل كره ابو ح اشعار اهل زمانه لمبالغتهم فيه ثم
يعتمر كما تقدم ولا يتحلل من العمرة لان سوق الهدي مانع من التحلل ولما ان لم يسق الهدي يتحلل من احرام
العمرة كما سبق آنفا ويحرم بالحج كما مر اي من الحرم يوم التروية فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه اي من
احرام العمرة واحرام الحج لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلوة فيتحلل به عنهما ولا تمتع ولا قران
لاهل مكة وانما لهم الافراد خاصة خلافا للشافعي والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد
الحرام ولان شرعهما للترفه باسقاط احدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي واستدل الشافعي باطلاق
قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج بلا فصل بين آفاقي وغيره واجاب عن الآية بان ذلك اشارة الى الهدي
في قوله تعالى فما استيسر من الهدي فلاجل هذا قال ولا دم عليهم قلنا ان ذلك للبعيد في كلام العرب والقرآن
نزل على لسانهم وما ذكره من الهدي قريب لا يصلح حقيقة والتمتع المفهوم من تمتع بعيد يصلح لذلك
فيصار اليه لان العمل اذا امكن بالحقيقة لا يصار الى المجاز بالاتفاق فيكون الآية حجة فان قيل فالجواب
عن استدلاله بالاطلاق قلت لا اطلاق ثمه بل كلمة من عامة خصت بقوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري
المسجد الحرام وفي هذا المحل اعتراض من وجهين ذكر مع جوابه في العناية اطلب منه ومن هو داخل الميقات
فانه بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر او لم تكن فان عاد المتمتع الى
اهله بعد العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه لانه الم باهله الماما صحيحا بين النسكين وبذلك يبطل
التمتع كذا روي عن عدة من التابعين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس وابراهيم وان عاد
الى اهله بعد العمرة وكان قد ساقه اي الهدي لا يبطل تمتعه عند ابي ح وابي يوسف لان العود مستحق عليه
ما دام على نية التمتع لان السوق يمنعه من التحلل فلم يصح الماما فلا يبطل تمتعه وقال محمد يبطل لانه اداهما
بسفرتين ومن طاف للعمرة قبل اشهر الحج اقل من اربعة اشواط واتم الباقي بعد دخولها اي دخول اشهر
الحج وحج كان متمتعا لان الاحرام شرط عندنا فيصح تقديمه على اشهر الحج وانما يعتبر اداء الافعال فيها
وقد وجد الاكثر فيها وللاكثر حكم الكل فصار كان الكل وقع في اشهر الحج وان كان طاف اربعة اشواط او
اكثر قبل اشهر الحج فلا يكون متمتعا لانه ادى الاكثر قبل اشهر الحج قال صاحب العناية فيه ثلث مذاهب
ذهب الشافعي الى انه اذا احرم بالعمرة قبل اشهر الحج لا يكون متمتعا اصلا وان ادى الاعمال فيها لان
الاحرام ركن عنده وقال مالك هو متمتع وان لم يؤد الاعمال فيها اذا كان التحلل عن احرام العمرة في اشهر
الحج وقلنا ان ادى اربعة اشواط فيها كان متمتعا والا فلا ولو اعتمر كوفي في اشهر الحج وتحلل واقام
بمكة بعد ما فرغ من العمرة والحلق وحج من عامه ذلك صح تمتعه لانه ترفق بنسكين في سفر واحد في اشهر
الحج وكذا يصح تمتعه لو اعتمر كوفي في اشهر الحج وتحلل واقام ببصرة قيل هو بالاتفاق لان السفرة الاولى

فائتة مالم يعد الي وطنه فكان بمنزلة من لم يخرج من الميقات حتي عاد وحج وقيل لا يصح تمتعه عندهما لان المتمتع
من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ونسكاه هذان ميقاتيان لانه بعد ما جاوز الميقات حلالا وعاد
يلزمه الاحرام من الميقات فكان كالملم باهله قال صاحب النهاية اعلم ان جنس هذه المسائل علي اربعة
اوجه الاول ما اذا اقام بمكة بعد ما فرغ من العمرة وحلق ثم حج من عامه ذلك فهو في هذا الوجه متمتع لما ذكرنا
من صورة المتمتع والوجه الثاني اذا خرج من مكة بعد فراغه من العمرة ولكن لم يجاوز الميقات حتي حج من عامه
ذلك ففي هذا الوجه هو متمتع ايضا والثالث اذا خرج من الميقات وعاد الي اهله ثم حج من عامه ذلك ففي هذا
الوجه هو ليس بمتمتع والرابع اذا خرج من الميقات فاتي البصرة واتخذها دارا ثم حج من عامه ذلك قال
في الجامع الصغير هو متمتع ولم يذكر فيه خلافا وروي الحاكم الشهيد عن ابي عصمة انه ما ذكر في الجامع الصغير
قول ابي ح وعلي قولهما لا يكون متمتعا وهكذا ذكر الطحاوي وذكر الجصاص انه لا يكون متمتعا علي قول
الكل كذا في المحيط انتهي يقول الفقير في اطلاق الوجه الثالث كلام لانه مقيد بما اذا لم يكن يسوق الهدي
كما عرف سابقا ثم ان فائدة كونه متمتعا او لا تظهر في وجوب الدم عليه وعدم وجوبه تدبر ولو افسد
عمرته بان جامع امرأته مثلا واقام بالبصرة وقضاها وحج من عامه ذلك لا يصح تمتعه لان حكم السفر الاول
قائم لا ينقطع مالم يعد الي وطنه فان اتخاذه البصرة دارا بمنزلة مكثه بمكة ولو مكث بمكة ثم اعتمر وحج لا يكون
متمتعا لانه خرج من ان يكون اهلا للمتعة في السفر الاول وحكم السفر الاول قائم من وجه مالم يرجع الي كوفته
فلا يكون متمتعا بالشك الا ان يعود الي اهله ثم ياتي بهما لان هذا انشاء سفر لانتهاء السفر الاول برجوعه
الي اهله وقد اجتمع له نسكان صحيحان فيه اي في هذا السفر الذي انشاه بعد ما رجع الي اهله وعندهما يصح
تمتعه وان لم يعد الي اهله لان المتمتع من كانت عمرته ميقاتية وحجته مكية وهو في السفر الثاني اتي بعمرة
ميقاتية وحجة مكية فكان متمتعا كما لو عاد الي اهله بكوفة ثم اعتمر وحج من عامه ذلك وان بقي بعد الافساد
اي افساد عمرته بمكة وقضي عمرته وحج من غير عود لا يصح تمتعه اتفاقا لان عمرته مكية والسفر الاول قد
انتهي بالعمرة الفاسدة ولا تمتع لاهل مكة وما افسده المتمتع من عمرته او حجته مضي فيه لانه لا يمكنه الخروج
عن عهدة الاحرام الا بافعال الحج فيما اذا احرم بالحج وافسده او بافعال العمرة فيما اذا احرم بالعمرة وافسد
قال صاحب البيانية وقال بعض الشارحين اي بافعال العمرة ايهما افسد لان فائت الحج يتحلل بافعال
العمرة وفيه نظر لان الرواية مسطورة في سائر الكتب وفي الهداية ايضا في باب الجنايات ان من افسد
حجه يجب عليه شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده وعليه الحج من قابل فعلم ان فاسد الحج يمضي
في الحج كما يمضي من لم يفسده ولا يتحلل بافعال العمرة وسقط عنه دم التمتع لانه لم يترفق باداء نسكين
صحيحين في سفرة واحدة ومن تمتع فضحي لا يجزيه عن دم المتعة لانه اتي بغير الواجب لان الواجب عليه
الدم بسبب التمتع والاضحية غير واجبة عليه لانه مسافر ولئن كانت واجبة عليه بان اشترى بنية

انتهى صح

الاضحية

الاضحية فذلك واجب آخر عليه غير ما وجب بالتمتع فاذا نوى احدهما لم يجزه عن الآخر **باب الجنايات**
لما فرغ من بيان احكام المحرم بدا بما يعتريه من العوارض من الجنايات وهي جمع جناية وهي اسم لفعل محرم شرعا
سواء حل بمال او نفس ولكنهم اعني الفقهاء خصوها بالفعل في النفوس والاطراف واما الفعل في المال
فسموه غصبا والمراد هنا فعل ليس للمحرم ان يفعله وانما جمع لبيان انها ههنا انواع ان طيب المحرم عضوا
لزمه دم وذلك مثل الراس والساق والفخذ وما اشبه ذلك لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك في العضو
الكامل فيترتب عليه كمال الموجب وكذا لزمه دم لو ادهن بزيت وعندهما صدقة وقال الشافعي ان استعمله
في الشعر فعليه دم لازالة التفث والشعث وان استعمل في غيره فلا شيء عليه لانعدامه لهما انه من الاطعمة
الا ان فيه ارتفاقا بمعني قتل الهوام وازالة الشعث فكانت جناية قاصرة فيلزمها الصدقة ولابي حنيفة
انه اصل الطيب ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث فيتكامل الجناية بهذه
الجملة فيوجب الدم وكونه مطعوما لا ينافيه كالزعفران وهذا الخلاف في الزيت البحت اي الخالص لا المخلوط
بالطيب اما المطيب منه اي المطيب من الزيت وهو الذي القي فيه الطيب كالبنفسج ونحوه فيجب باستعماله
الدم بالاتفاق لانه طيب وايضا هذا الخلاف اذا استعمل علي وجه التطيب ولو داوي به جرحه او شقوق
رجله فلا كفارة عليه لانه ليس بطيب في نفسه انما هو اصل الطيب او طيب من وجه فيشترط استعماله
علي وجه التطيب بخلاف ما اذا داوي بالمسك وما اشبهه لانه طيب بنفسه ولو خضب راسه بحناء او ستره
اي الراس يوما كاملا او ليلة كاملة فعليه دم اما الحناء فلانه طيب قال صلي الله عليه وسلم الحناء طيب
واما ستر الراس يوما كاملا فلانه ممنوع عنه ولو ستر بعض راسه فالمروي عن ابي ح انه اعتبر الربع اعتبارا
بالحلق والعورة وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الراس وكذا يلزمه دم لو لبس مخيطا يوما كاملا لان معني
الترفق مقصود من اللبس لانه اعتاد ذلك قال الله تعالي سرابيل تقيكم الحر وهذا المعني قد يتم فيكون معني
الارتفاق كاملا وقد يقصر فيكون ناقصا فلا بد من حد فاصل بين الكامل والقاصر ليتعين الجزاء بحسب
ذلك فقدر باليوم او الليلة لانه يلبس فيه ثم ينزع عادة فان من يلبس ثوبا يليق بالنهار ينزعه بالليل
ومن يلبس ثوبا يليق بالليل ينزعه بالنهار فاذا نزع دل علي تمام الارتفاق فيجب الدم فيه وما دون ذلك
بتمام الجناية فيه لنقصان الارتفاق فيجب الصدقة غير ان ابا يوسف اقام الاكثر مقام الكل لان المرء قد
يرجع الي بيته قبل الليل فينزع ثيابه التي لبسها للناس فكان اللبس في اكثر اليوم ارتفاقا مقصودا لكن
هذا غير مضبوط فان احوال رجوع الناس الي بيوتهم قبل الليلة مختلفة بعضهم يرجع في وقت الضحي
وبعضهم قبله وبعضهم بعده فكان الظاهر هو الاول كذا في العناية او حلق ربع راسه او لحيته فصاعدا
يلزمه الدم وان كان اقل من الربع فعليه صدقة وقال مالك لا يجب الا بحلق الكل عملا بظاهر قوله تعالي
ولا تحلقوا رؤسكم فان الراس اسم للكل وقال الشافعي يجب بحلق القليل وهو ثلث شعرات لان الشعر نبات

في الصلوة صح
يعني ان صلت وربع راسها مكشوف لم تجز صلوته صح

استفاد الامان كنبات الحرم فاستوى قليله وكثيره في وجوب الدم ولنا انّ حلق ربع الرأس ارتفاق كامل
لانّه معتاد يعتاده بعض الناس فانّ الاتراك يحلقون اوساط رؤسهم وبعض العلويّة يحلقون نواصيهم
لابتغاء الراحة والزينة والارتفاق الكامل تتكامل به الجناية وتتقاصر فيما دونه فقولنا تتكامل به الجناية
اشارة الي دفع قول مالك فانّه قال بحلق كل الرأس تتكامل الجناية فاشرنا الي انّ الجناية تتكامل بالربع ايضًا
وفي قولنا وتتقاصر فيما دونه اشارة الي نفي قول الشافعي انّه يجب الجزاء بالقليل فاشرنا الي انّ الجناية
في القليل قاصرة فكيف يوجب الدم واما حلق اللحية فهو متعارف فانّ الاكاسرة كانوا يحلقون لحي
شجعانهم وكذا الافغون اللحية مقدار الربع وما يشبهه معتاد بارض العراق والعرب فكان مقصو
بالارتفاق كحلق الرأس فالحق به احتياطًا لايجاب الكفّارة في المناسك فانّها مبنيّة علي الاحتياط
او حلق رقبته كلّها يلزمه الدم لانّه عضو مقصود بالحلق او حلق ابطيه او احدهما يلزمه الدم لانّ كل
واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الاذي ونيل الراحة قيل اذا كان كل واحد من الابطين مقصودًا
بالحلق وجب ان يجب بحلقهما دمان واجيب بانّ جنايات المحرم اذا كانت من نوع واحد يجب ضمان
واحد الا تري انّه اذا ازال شعر جميع بدنه بالتنوّر لم يلزمه الا دم واحد او حلق عانته يلزمه دم لانّه
مقصود بالحلق لرفع الاذي ونيل الراحة قال صاحب الهداية ذكر في الابطين الحلق في الجامع الصغير
وفي المبسوط النتف وهو السنّة بخلاف العانة فانّ السنّة فيها الحلق لما جاء في الحديث عشر من الفطرة
منها الاستحداد وتفسيره حلق العانة بالحديد وكذا يلزمه الدم لو حلق محاجمه المحاجم هنا جمع محجم
بفتح الميم اسم موضع من الحجامة وعندهما يلزمه صدقة لانّه انّما يحلق لاجل الحجامة وهي ليست من محظو
الاحرام فكذا ما يكون وسيلة اليها الا انّ فيه ازالة شيء من التفث فتجب الصدقة ولابي ح انّ حلقه
مقصود لانّه لا يتوسّل الي المقصود الا به وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم قال صاحب
العناية وفي دليل ابي ح اشتباه لانّه جعل حلقه مقصودًا ووسيلة وهما متنافيان ثمّ اجاب بانّه
لم يقل انّ حلقه مقصود لذاته بل قال مقصود وما لا يتمّ المقصود لذاته الا به فهو مقصود وان كان لغيره
فلا تنافي بينهما لكن ينبغي الكلام في انّ المراد بالمقصود اعمّ من ان يكون لذاته او لغيره ثمّ قال والمراد من
قوله عن عضو كامل يعني انّ هذا الموضع في حقّ الحجامة عضو كامل انتهي فان قصّ اظافير يديه ورجليه
في مجلس واحد فعليه دم واحد لانّه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن فاذا
قلّمها كلّها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم ولا يزاد علي دم ان حصل في مجلس واحد لانّ الجناية من نوع
واحد تسمية ومعني امّا تسمية فلانّ الكلّ يسمّي قصًّا وامّا معني فلانّ الارتفاق من حيث القصّ وهو
شيء واحد وكذا يلزمه دم واحد لو قصّ اظافير يد واحدة او رجل واحدة اقامة للربع مقام الكلّ كما في
الحلق وان قصّ اظافير يديه ورجليه في اربعة مجالس فعليه اربعة دماء عند ابي ح وابي يوسف لانّ

الغالب فيه معني العبادة فيتقيّد التداخل باتّحاد المجلس كما في آي السجدة وبيانه انّهما يقولان كفّارة الاحرام
معني العبادة فيها غالب بدليل انّها تجب علي المعذور كالمكره والنائم والمخطئ والناسي والمضطر فبا
الي ذلك الاتداخل فقلنا بتقييد التداخل باتّحاد المجلس لانّه اذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والمحالّ
مختلفة فرجّحنا اتّحاد المقصود لوجود الجامع وهو المجلس وامّا اذا اختلف المجالس فيترجّح جانب اختلاف
المحالّ ويلزم لكلّ واحد جزاء عملًا بالوجهين فان قيل الجنايا اذا كانت من جنس واحد لا يتعدّد الكفّارة
كما اذا حلق رأسه في مجالس مختلفة فانّ عليه كفّارة واحدة فلذلك فالجواب انّ ههنا اي في هذه المسائل
اتّحاد المقصود واتّحاد المحلّ واتّحاد المجلس وكذا اختلافهما ففي اتّحد الجميع لزمته كفّارة واحدة بلا خلاف
بينهم ومتي اختلف الجميع لزمه الكفّارة متعدّدة ومتي اتّحد المقصود واختلف المحالّ فان اتّحد المجلس
يقوي جانب الاتّحاد فتلزمه كفّارة واحدة ومتي اختلف المجلس يقوي جانب الاختلاف ويتعدّد الكفّارة
فاذا عرفت هذا ظهر لزوم التعدّد فيما نحن فيه عند اختلاف المجلس ولزوم الواحدة عند اتّحاده ولا يلزم حلق
الرأس عليه لانّ المحلّ متّحد والمقصود كذلك بخلاف محلّ النزاع لانّ المحالّ فيه مختلفة ولا يشكل ايضًا بحلق
الابطين فانّ المقصود متّحد والمحالّ مختلفة وعند محمّد يلزمه دم واحد لانّ مبناها علي التداخل يعني انّ
المحرم اذا قتل صيد الحرم يكفيه قيمة واحدة وان كانت الجناية في حقّ الحرم والاحرام فكان مبناها علي ذلك
فاشبه كفّارة الفطر وان طيّب اقلّ من عضو او ستر رأسه او لبس المخيط اقلّ من يوم فعليه صدقة لما
اذا طيّب اقلّ من عضو فلقصور الجناية وقال محمّد يجب بقدره من الدم اعتبارًا للجزء بالكلّ وفي المنتقي
انّه اذا طيّب ربع العضو فعليه دم اعتبارًا بالحلق وامّا اذا ستر رأسه او لبس المخيط اقلّ من يوم فلنقصان الارتفا
علي ما ذكرنا آنفًا وكذا يلزم الصدقة لو حلق اقلّ من ربع رأسه او اقلّ من ربع لحيته او حلق بعض رقبته او
بعض عانته او حلق احد ابطيه او حلق رأس غيره اعلم انّه ان حلق محرم رأس محرم آخر بامره او بغير امره فعلي
الحالق صدقة وعلي المحلوق دم وقال الشافعي لا يجب علي المحلوق شيء اذا كان بغير امره بان كان نائمًا لانّ
من اصله انّ الاكراه يخرج المكره ان يكون مؤاخذًا بحكم الفعل والنوم ابلغ منه وعندنا بسبب النوم والاكراه
ينتفي الماثم دون الحكم وقد تقرّر سببه وهو ما نال من الراحة والزينة فيلزمه الدم حتمًا بخلاف المضطر حيث
يتخيّر بين ثلثة اشياء وهو الدم وصيام ثلثة ايّام والتصدّق ثلثة اصوع من طعام علي ستّة مساكين كما يجيء
عن قريب لانّ الآفة هناك سماويّة وهنا من العباد ثمّ لا يرجع المحلوق رأسه علي الحالق لانّ الدم انّما لزمه
بما نال من الراحة وكذا اذا كان الحالق حلالًا لا يختلف الجواب في حقّ المحلوق رأسه وامّا الحالق فتلزمه الصدقة
في مسئلتنا في الوجهين وقال الشافعي لا شيء عليه وعلي هذا الخلاف المحرم اذا حلق رأس حلال له انّ معني
الارتفاق لا يتحقّق بحلق شعر غيره وهو الموجب ولنا انّ ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات
الاحرام لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم فلا يفرق بين شعره وشعر غيره الا انّ كمال الجناية في شعره

لانضمام معنى الراحة الى فعله فاذا فعل ذلك في نفسه كملت الجناية فيلزمه الدم وان فعله بغيره لم تكمل جنايته
فتجب الصدقة او قص اقل من خمسة اظفار يجب بكل ظفر صدقة وقال زفر يجب الدم بقص ثلثة منها
وهو قول ابي ح الاول لان في اظافير اليد الواحدة دما والثلث اكثرها ينزل منزلة الكل وجه قوله الثاني
ان اظافير كف واحد اقل ما يجب الدم بقلمها وقد اقمناها مقام الكل فلا يقام اكثرها مقام كلها لانه يؤدي
الى ما لا يتيسر اعتباره وذلك لانه اذا اقيم الثلثة مقام خمسة يقام الاثنان مقام الثلثة ثم الظفر والنصف
مقام الظفرين ثم الظفر الواحد مقام الظفر والنصف وهلم جرا دفعا للتحكم ولو لم يكن الجسم عند
اهل السنة والجماعة ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى لكان يؤدي الى ما لا يتناهى تدبرا او قص خمسة متفرقة
من يديه ورجليه فعليه صدقة عند ابي ح وابي يوسف لان الدم انما تجب عند تكامل الجناية بنيل الراحة
والزينة وهذا ليس كذلك لان بالقلم على هذا الوجه يتاذى ويشينه ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد فان من
ياخذ شيئا من مقدم راسه وشيئا من مؤخره فاذا جمع الجميع يصير مقدار الربع فيجب جزاؤه وهو الدم
واذا تقاصرت الجناية يجب فيها الصدقة ومقدارها لكل ظفر طعام مسكين وعند محمد في الخمسة المتفرقة دم
اعتبارا بما لو قصها من كف واحد بجامع انه قص خمسة اظافير ولا تفرقة في ذلك بين ان يكون من يد واحدة
او من يد ورجل وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة وان طيب او لبس مخيطا او حلق راسه لعذر
خير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق بثلثة اصوع على ستة مساكين وان شاء صام ثلثة ايام لقوله
فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وكلمة او للتخيير والآية نزلت في
المعذور قال كعب بن عجرة مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتهافت على وجهي وانا اوقد تحت قدر
لي فقال اتؤذيك هوام راسك فقلت نعم فانزل الله تع ففدية من صيام او صدقة او نسك فقلت ما الصيام
يا رسول الله قال ثلثة ايام ثم الصوم يجزيه في اي موضع شاء لانه عبادة في كل مكان وكذا الصدقة عندنا
واما النسك فمختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لا تعرف قربة الا في زمان او مكان وهذا الدم لا يختص
بزمان فتعين اختصاصه بمكان وهو الحرم ولو اختار الطعام اجزاه فيه التغدية والتعشية عند ابي يوسف
اعتبارا بكفارة اليمين وعند محمد لا يجزيه لان الصدقة تنبئ عن التمليك ولو ارتدى اي القى على منكبيه كالرداء
ولم يلبسه او اتشح بالقميص اي ادخله تحت يده اليمنى والقاه على منكبه الايسر او اتزر بالسراويل اي
شد على وسطه كما يشد فوطة الحمام فلا باس به لانه لم يلبسه لبس المخيط قال صاحب النهاية نقلا عن المغرب
اتزر عامي والصواب ايتزر افتعل من الازار واصله ائتزر بهمزتين الاولى للوصل والثانية فاء افتعل وكذا
لا باس لو ادخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في كميه خلافا لزفر هو يقول القباء مخيط فاذا ادخل فيه
منكبيه صار لابسا للمخيط فان القباء يلبس هكذا عادة قلنا انه ما لبس لبس القباء لان العادة في ذلك
الضم الى نفسه بادخال المنكبين واليدين لانه ماخوذ من القبو وهو الضم ولم يوجد ولهذا يتكلف في حفظه

وعلى هذا

وعلى هذا الوزر ولم يدخل يديه في الكمين كان لابسا لانه لا يتكلف اذ ذاك في حفظه

فصل

لما فرغ من الجناية على الاحرام شرع في ذكر الجناية على الطواف الذي هو بعد الاحرام في فصل على حدة وان
طاف للقدوم او للصدر جنبا فعليه دم لان النقصان فاحش فغلظ في جابره وطواف القدوم وان كان
سنة فانه يصير بالشروع واجبا وكذا يلزم الدم لو طاف للركن محدثا لانه ادخل النقص في الركن وهو طواف
الزيارة وفي الطوافين وجبت الشاة في الجناية وفيه في الحدث اظهارا للتفاوت بين الواجب والفرض
او ترك طواف الصدر او اربعة منه يلزمه دم لانه ترك الواجب او الاكثر منه او دون اربعة من الركن لان
النقصان بترك الاقل منه يسير فاشبه النقصان بسبب الحدث فيلزمه شاة او افاض من عرفة قبل الامام
يلزمه دم وقال الشافعي لا شيء عليه لان الركن اصل الوقوف فلا يلزم بترك الاطالة شيء ولنا ان الاستدامة
الى غروب الشمس واجبة لقوله عم فادفعوا بعد غروب الشمس فيجب بتركه الدم فان عاد الى عرفة بعد
غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية لان المتروك لا يصير مستدركا واختلفوا فيما اذا عاد قبل
الغروب قيل يسقط لحصول الافاضة مع الامام بعد الغروب وهو الواجب وقيل لا يسقط لان ما ترك لا يصير
مستدركا او ترك السعي يلزمه الدم قال صاحب الهداية ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم
وحجه تام لان السعي من الواجبات عندنا فيلزم بتركه الدم دون الفساد او ترك الوقوف بمزدلفة يلزمه دم
لانه من الواجبات ايضا او ترك رمي الجمار كلها يلزمه دم لتحقق ترك الواجب ويكفيه دم واحد لان الجنس متحد
كما في الحلق وقال بعض المشايخ يلزمه بترك رمي كل يوم دم لان الجنايات وان كانت جنسا واحدا لكن في مجا لس
مختلفة فكان كقص اظافير يديه ورجليه في مجالس مختلفة كما تقدم والترك انما يتحقق بغروب الشمس
من آخر ايام الرمي لانه لم يعرف قربة الا فيها وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على الترتيب
ثم بتاخيرها يجب الدم عند ابي ح خلافا لهما او ترك رمي جمرة العقبة يوم النحر يلزمه دم لانه كل وظيفة هذا
اليوم من جهة الرمي وقيدنا بقولنا من جهة الرمي لان فيه وظائف غيره كالذبح والحلق والطواف فلو اقتصرنا على
قولنا لانه كل وظيفة هذا اليوم لم يكن على ما ينبغي او ترك اكثره اي اكثر رمي جمرة العقبة يلزمه دم لان للاكثر حكم
الكل وان ترك منها حصاة او حصاتين او ثلثا تصدق لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ دما فحينئذ ينقص ما شاء
لان المتروك هو الاقل فيكفيه الصدقة ولو طاف للقدوم او للصدر محدثا فعليه صدقة لان طواف الصدر واجب
وطواف القدوم وان كان سنة لكن بالشروع صار واجبا فاذا دخل النقص فيهما بترك الطهارة وجب الصدقة
وقال الشافعي لا يعتد به لقوله عم الطواف صلوة الا ان الله تع اباح فيه المنطق فيكون الطهارة من شرطه
ولنا قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن الطهارة شرطا قال المولى الفاضل سعدي
افندي اقول المامور به في الآية هو طواف الزيارة على ما سبق فلا يتم طواف القدوم ولا الصدر فاوجه دلالته
على عدم اشتراط الطهارة في طواف القدوم والصدر والجواب انه يعلم منه ذلك بطريق الدلالة والاولوية تامل

اي الا ان يبلغ الكل قيمة شاة فحينئذ ينقص منه ما شاء ويتصدق بالباقي في [illegible]

انتهى وكذا يلزمه الصدقة لو ترك اربعة من الصدر لاظهار التفاوت بين طواف الصدر وطواف الزيارة والمراد
بالصدقة ههنا ان يكون لكل شوط منه نصف صاع من حنطة والحاصل ان اكثر طواف الصدر بمنزلة اقل طواف
الزيارة في وجوب الشاة واذا كان في الاكثر شاة فلابد ان يكون في الاقل صدقة او ترك رمي احدى الجمار الثلث
لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك اقل الا ان يكون المتروك اكثر من النصف بان رمى ثماني حصيات
وترك ثلث عشر حصاة فيجب عليه الدم لوجود ترك الاكثر ولو ترك طواف الركن او اربعة منه بقي محرما ابدا
حتى يطوفها قال صاحب الهداية ولو لم يطف طواف الزيارة اصلا حتى رجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك
الاحرام لانعدام التحلل منه وهو محرم عن النساء ابدا حتى يطوفها وكذا لو ترك اربعة اشواط منه بقي محرما
ابدا حتى يطوف لان المتروك اكثر فصار كانه لم يطف اصلا وان طاف طواف الزيارة جنبا فعليه بدنة كذا
روي عن ابن عباس رض ولان الجنابة اغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت والافضل
ان يعيده مادام بمكة لان فيه تحصيل الجبر بما هو من جنسه فكان افضل ويسقط الدم بناء على ان الطواف
الاول وان كان بغير طهارة معتد به والا لزم الدم على قول ابي ح بالتاخير واذا كان معتدا به بنقصان وقد
اعاده لم يبق الا شبهة النقصان وهو نقصان الطواف بالحدث وهي لا توجب شيئا قال صاحب الهداية
والافضل ان يعيد الطواف مادام بمكة ولا ذبح عليه وفي بعض نسخ المبسوط وعليه ان يعيد والاصح انه
يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا وفي الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث ثم
اذا اعاده وقد طافه محدثا لا ذبح عليه وان اعاده بعد ايام النحر لان بعد الاعادة لا تبقى الا شبهة النقصان وان اعاده
وقد طاف جنبا في ايام النحر لزمه الدم عند ابي ح رحمه الله بالتاخير على ما عرف من مذهبه اذا تقرر هذا يقول الفقير
في تقرير المص هذه المسئلة كلام لانه ساق افضلية الاعادة بطوافه جنبا ولم يذكرها في طوافه محدثا اصلا بل فصل
بينهما بمسائل فكان المناسب له ان يقول وعليه ان يعيد اذا طاف جنبا ويستحب اذا طاف محدثا كما قال هكذا
صاحب مجمع البحرين ولو طاف للصدر طاهرا في آخر ايام التشريق بعدما طاف للركن محدثا فعليه دم ولو كان
بعدما طاف له جنبا فدمان عنده وعندهما دم فقط ايضا اي كما طاف للصدر طاهرا بعدما طاف للركن محدثا والفرق
ان طواف الصدر في الوجه الاول لم ينتقل الى طواف الزيارة لان طواف الصدر واجب واعادة طواف الزيارة
بالحدث مستحبة فلم ينتقل اليه وفي الوجه الثاني وجب نقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لان الاعادة واجبة
وفي اقامة هذا الطواف مقام طواف الزيارة فائدة اسقاط البدنة عنه وقد وجدت القرينة في ابتداء الاحرام
لا فعالا على الترتيب المشروع فبطلت نيته على خلافه ووجب صرفه الى ما عليه كمن عليه السجدة الصلاتية اذا
سجد للسهو يصرف الى الصلاتية دون السهو فيصير كانه طاف طواف الزيارة في آخر ايام التشريق ولم يطف للصدر
فيجب دم لترك طواف الصدر ودم لتاخير طواف الزيارة عن ايام النحر عند ابي ح على ما عرف من مذهبه وقالا يجب دم
لترك طواف الصدر ولا شيء لتاخير طواف الزيارة على ما عرف من مذهبهما وان طاف لعمرته وسعى محدثا يعيدهما مادام

بمكة ولا شيء عليه اما اعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث واما السعي وان لم يفتقر الى الطهارة فلانه
تبع للطواف فيما ذكر يقع عقب الطواف فان رجع الى اهله ولم يعدهما فعليه دم لترك الطهارة فيه ولا يؤمر
بالعود لوقوع التحلل باداء الركن اذ النقصان يسير وليس عليه في السعي شيء لانه اتى به على اثر طواف معتد به
شرعا الا ان الطهارة لتكميل الطواف ولا شيء لو اعاد الطواف فقط وهو اختيار شمس الائمة السرخسي والامام
المحبوبي هو الصحيح احتراز عما قال بعض المشايخ اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي كان عليه دم لانه لما اعاد
الطواف فقد نقض الطواف الاول واذا انتقض ذلك حصل السعي قبل الطواف فلا يعتد به فيكون تاركا للسعي
فيجب عليه دم ووجه الصحيح ان الطهارة ليست بشرط في السعي وانما الشرط فيه ان يكون على اثر طواف معتد به
وطواف المحدث كذلك ولهذا يتحلل به فاذا اتى به مع تقدم الشرط عليه حصل المقصود فان اعاد تبعا للطواف
فهو افضل والا فلا شيء عليه وان جامع المحرم في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة ولو ناسيا فسد حجه ويمضي
فيه كما يمضي من لم يفسد حجه ويقضيه وعليه دم والاصل فيه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن واقع
امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دما ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل وهكذا نقل عن جماعة من
الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ولا فرق في ذلك بين ان يكون عامدا او ناسيا او هي نائمة او مكرهة وقال الشافعي
جماع الناسي والنائمة والمكرهة غير مفسد للحج لانه انما يفسد بالجناية وهي انما تحصل بالقصد ولا قصد في افعالهم
ولنا ان المحظور فيه عين الجماع وبهذه الاعذار لم يفت عينه والمراد من الدم شاة وقال الشافعي تجب بدنة اعتبارا
بالجماع بعد الوقوف بعرفة بل اولى لان معنى الجناية قبل الوقوف اكثر لانها وقعت في مطلق الاحرام فلا يجوز
ان يتغلظ الجناية ويتغاير الواجب والحجة عليه اطلاق ما روينا وهو قوله عم يريقان دما وذكره مطلقا يتناول
الشاة لانه متيقن فان قيل المطلق ينصرف الى الكامل والجزور كامل فينصرف اليه قيل لما كان سببا للقضاء
خف معنى الجناية لاستدراك المصلحة الفائتة بالقضاء فلو اوجبنا البدنة لزم ايجاب الجزاء الغليظ في مقابلة
جناية خفيفة وهو خلاف مقتضى الحكمة بخلاف ما بعد الوقوف فان الجناية لم تخف لعدم وجوب القضاء
فايجاب البدنة في مقابلتها على مقتضى الحكمة وليس عليه ان يفارق زوجته في القضاء عندنا خلافا لمالك اذا
خرجا من بيتهما ولزفر اذا احرما وللشافعي اذا انتهيا الى المكان الذي جامعها فيه للشافعي انهما يتذاكران
ذلك فيقعان في المواقعة فيفترقان فيه ولنا ان الجامع وهو النكاح قائم بينهما فلا معنى للافتراق قبل الاحرام
لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما يتذاكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا
فلا معنى للافتراق الا يرى ان الزوج لا يؤمر بان يفارقها في الفراش حالة الحيض مع انهما ربما يتذاكران
ما كان بينهما تحت اللحاف حالة الطهر فتهيج لهما الشهوة ويقعان في الجماع فكما لا يعتزلها في الفراش بهذا
الموهوم كذا هنا فان قلت قد روي عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا يفترقان وقولهم
حجة قلت انما يكون حجة اذا انقرض العصر ولم يوجد الخلاف وقد روي عن الحسن وعطاء مثل قولنا وهما

قرادركا عصر الصحابة فيكون خلافهما معتبرا ولا ينعقد الاجماع كذا في البناية وان جامع بعد الوقوف قبل الحلق
لا يفسد الحج وعليه بدنة لقوله عليه الصلوة والسلام من وقف بعرفة فقد تم حجه وانما تجب البدنة لقول
ابن عباس اذا جامع بعد الوقوف بعرفة فقد تم حجه وعليه بدنة اولانه اعلى انواع الارتفاقات فيتغلظ
موجبه وذا بدنة ولو جامع بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه دم اي شاة لبقاء احرامه في حق النساء
دون لبس المخيط وما اشبهه فخفت الجناية فاكتفى بالشاة وقال الشافعي اذا جامع بعد الوقوف قبل رمي
جمرة العقبة يفسد حجه لان احرامه قبل الرمي كامل حيث لا يحل له شيء مما هو حرام على المحرم والجماع في الاحرام
المطلق يفسد الحج كما اذا كان قبل الوقوف بخلاف ما بعد الرمي لانه قد جاء اوان التحلل وحل له الحلق الذي
كان حراما على المحرم وكذا يلزمه دم لو قبل او لمس بشهوة وان لم ينزل لان فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا
لا يفسد بسائر المحظورات والتقبيل والمس ليسا بجماع مقصودا فلا يتعلق بهما ما يتعلق بالجماع الا ان
فيه معنى الارتفاق والاستمتاع بالمراة وذلك محظور الاحرام فيلزمه الدم وان لم ينزل بخلاف الصوم لان
المحرم فيه قضاء الشهوة فلا يحصل بدون الانزال فيما دون الفرج وكذا يلزمه دم لو جامع في عمرته قبل
طواف الاكثر وفسدت وقضاها وان جامع بعد طواف الاكثر لزم الدم ولا تفسد العمرة وقال الشافعي تفسد في
الوجهين وعليه بدنة اعتبارا بالحج لانها فريضة عنده كالحج فالوجه ان سيا نفي افساد الحج عنده فكذا في العم
ولنا انها سنة فكانت احط رتبة من الحج فيجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهارا للتفاوت بين الفرض والسنة
قال صاحب العناية يتوهم من هذه المسئلة تفضيل نقصان طواف العمرة على طواف الزيارة فانه اذا جامع بعد
ما طاف لطواف الزيارة اربعة اشواط لم يجب عليه شيء وان فعل ذلك في طواف العمرة فعليه شاة واجيب بان
ذلك ليس من حيث التفضيل بل من حيث محل الجناية وذلك لان طواف الزيارة على الوجه المسنون في الترتيب انما
يؤتى به بعد التحلل بالحلق او التقصير غاية ما في الباب ان حكمه تاخر في حق النساء لمعنى هو وقوع الركن في الاحرام
فقام اكثر اشواطه مقام كله بخلاف العمرة فان طوافها قبل التحلل فكان ارتكاب المحظور في محض الاحرام فيجب
الدم ولهذا قلنا ان لم يحلق قبل طواف الزيارة وجامع بعد ما طاف لها اربعة اشواط وجب عليه دم كما في طواف
العمرة كذلك انتهى ولا شيء ان انزل بنظر ولو الى فرج لان المحرم هو الجماع ولم يوجد فصار كما لو تفكر فامنى
وان اخر الحلق او طواف الزيارة عن ايام النحر فعليه دم عنده لحديث ابن مسعود وهو انه قال من قدم نسكا
على نسك فعليه دم فان قيل ثبت في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه عم وقف للناس بمنى
يسالونه فجاء رجل وقال نحرت قبل الرمي فقال عم افعل فلا حرج فما سئل عم عن شيء قدم او اخر الا قال افعل
ولا حرج وذلك دليل واضح على ان لا شيء عليه في التقديم والتاخير فالجواب انه متروك الظاهر لانه يدل على
ترك القضاء ايضا ويجوز ان يكون السائل مفردا وتقديم الذبح على الرمي لا يوجب عليه شيئا سلمناه ولكن
يكون معارضا بما روينا من حديث ابن مسعود كذا في العناية ولان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت

بالمكان

بالمكان كالاحرام فكذا التاخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان خلافا لهما لان ما فات مستدرك بالقضاء
فلا يجب مع القضاء شيء آخر لانه لو وجب عليه الدم وفيه معنى الجبر كما في القضاء لتعدد الجابر مع اتحاد
الفائت وذا غير مشروع وكذا الخلاف لو اخر الرمي او قدم نسكا على نسك هو قبله كالحلق قبل الرمي ونحر القا رن
قبل الرمي والحلق قبل الذبح وان حلق في غير الحرم لحج او عمرة فعليه دم خلافا لابي يوسف قال صاحب الهداية
ذكر في الجامع الصغير قول ابي يوسف في المعتمر ولم يذكر في الحاج فقيل هو بالاتفاق لان السنة جرت في الحج
بالحلق في منى وهو من الحرم والاصح انه على الخلاف ايضا هو يقول الحلق غير مختص بالحرم لان النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم ولهما ان الحلق لما جعل محللا صار
كالسلام في آخر الصلوة فانه من واجباتها وان كان محللا واذا صار نسكا اختص بالحرم كالذبح وبعض الحديبية
الحرم فلعلهم حلقوا فيه فالحاصل ان الحلق يتوقت بالزمان وهو ايام النحر والمكان وهو الحرم عند ابي ح وعند
ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان
ودليل الكل في شروح الهداية اطلب منها يقول الفقير احصارهم بالحديبية كان في العمرة على ما ذكر في كتب الحديث
فكيف يستدل ابو يوسف به على ان الحلق غير مختص بالحرم في الحج والعمرة وصاحب الهداية ساقه على طريق ان
ابا يوسف خالفهما في الحج والعمرة جميعا بعد ما قال والاصح انه على الخلاف وظني ان استدلال ابي يوسف على
مذهبه بحلقهم يوم الحديبية في الحديبية يدل على ان جوابه في العمرة فقط لا فيهما فتدبر فلو عاد المعتمر بعد
خروجه من الحرم وقصر فلا دم اجماعا لانه اتى به في مكانه فلا يلزمه ضمان ولو فعل الحاج ذلك لم يسقط عنه دم التا خير
عند ابي ح ولو حلق القارن قبل الذبح لزمه اي القارن دمان عنده دم للقران ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما
دم واحد وهو دم القران ولا يجب بسبب التاخير شيء على ما قلنا ان التاخير عنده يوجب الدم ولا يوجب عندهما
الدم حيث ذكر شاة تجزئ في الاضحية والصدقة ما تجزئ في الفطرة قال صاحب الهداية ثم واجب الدم
يتادى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين وهما طواف الزيارة جنبا وجامع بعد الوقوف بعرفة وكل صدقة
في الاحرام نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة فانه يتصدق فيهما ما شاء على ما يجيء ان شاء الله تع

فصل

لما كان الجناية على الاحرام بالصيد نوعا آخر فصل مما قبله في فصل على حدة قال صاحب
النهاية والصيد هو الحيوان الممتنع المتوحش باصل الخلقة فقوله الحيوان بمنزلة الجنس وقوله الممتنع وهو
الذي يمنع نفسه عن قصده اما بقوائمه او بجناحه يخرج الحيوانات الاهلية كالبقر والغنم ونحوهما وكالدجاج
والبط الاهلي وقوله المتوحش في اصل الخلقة ليدخل فيه الحمام المسرول والظبي المستانس ويخرج منه الابل
المتوحشة لان الاستيناس في الاول والتوحش في الثاني عارض لا معتبر به وهو على نوعين بري وهو ما
يكون توالده ومثواه في البر وبحري وهو ما يكون توالده ومثواه في الماء والاعتبار للتوالد لانه الاصل فالبط
والاوز بري لان مولدهما البر والضفدع بحري لان مولده البحر وصيد البحر حلال للمحرم سواء كان ماكولا او لم يكن

وصيد البر محرم عليه وعن هذا قال ان قتل المحرم صيد البر او دل عليه من قتله فعليه الجزاء اما القتل فلقوله تع لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام
مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام
فهذه الآية نص على ايجاب الجزاء على القاتل واما الدلالة فعلى القسمة العقلية اربعة اقسام اما ان يكون
الدال والمدلول حلالين او محرمين او الدال حلالا والمدلول محرما او بالعكس من ذلك فالاول ليس مما نحن فيه
والثاني على كل واحد منهما فيه جزاء كامل عندنا وفي الثالث على المدلول الجزاء دون الدال وفي الرابع عكسه وقال
الشافعي لا شيء على الدال اصلا لان الجزاء معلق بالقتل بالنص والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة الحلال
ولنا ما روينا فيما سبق في باب الاحرام من حديث ابي قتادة قال المولى الفاضل سعدي افندي وفيه انه
لا يدل على الجزاء انتهى يقول الفقير لكن يدل على ان الدلالة والاشارة من محظورات الاحرام والاصل عندهم
ان ارتكاب المحظورات يوجب الجزاء فيدل ذلك الحديث على وجوب الجزاء على الدال غطفا وقال عطاء اجمع الناس
على ان على الدال الجزاء ومراده من الناس الصحابة رضوان الله عليهم قال الطحاوي ولم يرو عن احد من الصحابة خلاف ذلك
فصار ذلك اجماعا ورد بانه روي عن ابن عمر رضه انه قال ليس على الدال الجزاء واجيب بانه ليس بثابت ولئن
كان يحمل على ما اذا دل ولم يقتله المدلول فان الاجماع فيما اذا قتله فكان كلامه غير متعرض لمحل الاجماع وهو اي الجزاء
قيمة الصيد بتقويم عدلين يعني يقومه ذوا عدل من حيث انه صيد لا من حيث ما زاد عليه صنعه فاذا قتل المحرم
بازيه المعلم فعليه قيمته غير معلم وطولب بالفرق بينه وبين ما اذا قتله لغيره فانه يجب قيمته معلما واجيب
بان وجوب الجزاء باعتبار معنى الصيدية وهو التوحش والتنفر عن الناس وكونه معلما الامر فلا مدخل له في ذلك بل
ينتقص به ذلك فلا يدخل في الجزاء بخلاف ما اذا كان مملوكا لانسان فان متلفه يغرم قيمته معلما لان وجوب القيمة
هناك باعتبار المالية وماليته بكونه منتفعا به وذلك يزداد بكونه معلما وكذلك الحمامة اذا كانت تجيء من موضع
كذا ففي ضمان قيمتها على المحرم لا يعتبر ذلك المعنى وفي ضمان قيمتها للعباد يعتبر واما اذا كانت تصوت فازدادت قيمتها
لذلك ففي اعتبار ذلك في الجزاء روايتان في رواية لا يعتبر لانه ليس من معنى الصيدية في شيء وفي اخرى يعتبر
لانه وصف ثابت باصل الخلقة في موضع قتله او في اقرب موضع منه ان لم يكن له قيمة فيه اي في موضع قتله
ثم هو اي القاتل مخير ان شاء اشترى بها اي بقيمته هديا ان بلغت قيمته هديا فذبحه في الحرم وان شاء
اشترى بها اي بقيمته طعاما فتصدق به اي بالطعام على كل فقير نصف صاع بر او صاع تمر او شعير لا اقل
منه وان شاء صام عن طعام كل فقير يوما قال صاحب الهداية وان اختار الصيام يقوم المقتول طعاما ثم
يصوم عن كل نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير يوما لان تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن اذ لا قيمة
للصيام فقدرناه بالطعام والتقدير على هذا الوجه معهود في الشرع كما في باب الفدية يعني كما يفطر الشيخ
الفاني ويفدي عن كل صوم يوم بنصف صاع من بر فان فضل اقل من طعام فقير تصدق به او صام عنه اي

علي صح

عن الاقل

عن الاقل من طعام فقير يوما كاملا لان الصوم اقل من يوم غير مشروع لانه لا يتجزى فمن ضرورة ثبوت بعضه ثبوت
كله وعند محمد وهو مذهب الشافعي ايضا الجزاء نظير الصيد في الجثة لا في القيمة فيما له نظير اسندلا على ذلك
بقوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم ووجهه ان مثل المقتول من النعم ما يشبه المقتول صورة لان من النعم بيان
المثل والقيمة لا تكون نعما وبان الصحابة وهم عمر وعلي وعبد الله بن مسعود اوجبوا النظير من حيث الخلقة
والمنظر ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة قال زعم الضبع صيد وفيه الشاة وفي الارنب عناق بفتح العين
المهملة الانثى من ولد المعز وفي اليربوع جفرة الجفر بفتح الجيم وبالفاء من اولاد المعز ما بلغ اربعة اشهر والانثى
جفرة وفي النعامة بفتح النون والعين المهملة من الطيور يذكر ويؤنث يقال له بالفارسي اشتر مرغ بدنة
اي ابل بقرينة قوله وفي حمار الوحش بقرة وفيما لا نظير له فكقولهما يعني يجب القيمة بتقويم ذوي عدل وذلك
مثل العصفور والحمامة واشباههما وهذا اي اعتبار القيمة فيما لا نظير له قول محمد فقط والشافعي يوجب
في الحمامة شاة ويثبت المشابهة بينهما من حيث ان كل واحد منهما يعب ويهدر العب من باب طلب ان يشرب
الماء من غير ان يقطع الجرعة والهدر من باب ضرب ظهور الصوت في الشرب والعامد والناسي سواء كانا
قاتلين او دالين والمبتدي والعائد في ذلك اي في وجوب الضمان سواء اما العامد والناسي فلان ضمانهما ضمان
يعتمد وجوبه الاتلاف وكل ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فالعامد فيه كالناسي كما في غرامات الاموال فان قيل
ليس هذا كغرامات الاموال لان الاثر اي ان رجلين ان اشتركا في اتلاف شاة الغير كان على كل منهما نصف القيمة وان
اشتركا في قتل صيد كان على كل منهما جزاء كامل فالجواب ان مناط الالحاق مدارية الاتلاف للضمان وقد وجد
والاتحاد في جميع الجهات يرفع التعدد ويبطل القياس فان قيل هذا تعليل على مخالفة النص القاطع وهو قوله
تعا ومن قتله منكم متعمدا انص على التعمد وهو يخالف النسيان فالجواب ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي
الحكم عما عداه فجاز ان يثبت حكم النسيان بدليل آخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم في الضبع صيد وفيه شاة من غير
فصل بين عمد ونسيان وهو مذهب عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص الاثري الى ما قال صاحب
الكشاف من انه نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخطاء فان قيل ما فائدة قوله متعمدا اجيب بان فائدة
ذكر العمد في الآية شرعية التخيير في حالة العمد لانه لو ذكر الخطاء واثبت التخيير لما ثبت التخيير في حالة العمد وانه
انما ذكر التعمد للوعيد المذكور بعد هذا بقوله ليذوق وبال امره وهذا لان الخاطئ لا يستحق الوعيد وان
مورد الآية فيمن تعمد فقد روي انه عن لهم في عمرة الحديبية حمار وحش فحمل عليه ابو اليسر فطعنه برمحه
وقتله فقيل له انك قتلت الصيد وانت محرم فنزلت الآية واما المبتدي والعائد فلان العلة الموجبة كما وجدت
ابتداء فقد وجدت في المرة الثانية فلو تخلف الحكم عنه بطلت فان قيل قال الله تعا ومن عاد فينتقم الله منه
جعل كل جزائه انتقام الله تع فلا يكون له موجب سواه فالجواب ان هذا متمسك ابن عباس وداود الاصبهاني
في ان موجب العائد ان يقال له اذهب فينتقم الله منك لكنا نقول ان ذلك اذا عاد مستحلا او مستخفا به كما

واما اذا ذكر التعمد واثبت التخيير دل على ثبوت التخيير في الخطاء بالطريق الاولى

اي عن وجود العلة

في قوله تعالى في باب الربا ومن عاد فاولئك اصحاب النار الآية واما اذا لم يكن كذلك فعليه الجزاء عملا بدلالة النص قال
مولانا الفاضل سعدي افندي اقول لهما ان يقولا ما الدليل على هذا التقييد ولم لا يجوز ان يكون العود مشعرا
بمنع وجوب الكفارة لعظم الذنب والحاق العائد بالمبتدي بالدلالة ليس كالحاق المخطئ بالمتعمد عندهما فان
العائد اعظم جرما من المبتدي الا يرى ان الصغيرة بالاصرار تكون كبيرة انتهى وان جرح الصيد او قطع عضوه
او نتف شعره ضمن ما نقص من قيمته اعتبارا للبعض بالكل كما في حقوق العباد لان اتلاف الكل يوجب ضمان
الكل فاتلاف البعض يوجب ضمان البعض وان نتف ريشه اي ريش الصيد والريش جمع الريشة وهي الجناح
او قطع قوايمه القوايم الارجل فخرج من حيز الامتناع اي خرج من حد كونه ممتنعا وهو اي كونه ممتنعا قد يكون
بالطيران او بالعدو او بالدخول في الجحر فعليه قيمته كاملة لانه فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع فيغرم
جزاؤه وان حلبه اي الصيد فقيمة لبنه اي فعليه قيمة لبنه لان اللبن من اجزاء الصيد لقوله تعالى نسقيكم مما في
بطونها وكلمة من للتبعيض فاشبه كله وان كسر بيضه اي بيض الصيد فقيمة البيض وهذا مروي عن علي
وابن عباس ولانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فنزل منزلة الصيد احتياطا ما لم يفسد واما اذا
فسد بان كانت مذرة فلا شيء عليه لانه لم يتلف صيدا ولا ما هو بعرضية ان يصير صيدا وان خرج من البيض
فرخ ميت فقيمة الفرخ حيا وهذه المسئلة لا تخلو من ان يعلم انه كان حيا ومات بالكسر او علم انه كان ميتا او لم يعلم
ان موته بسبب الكسر اولا فان كان الاول ضمن قيمته وان كان الثاني فلا شيء عليه وان كان الثالث فالقياس
ان لا يغرم سوى البيضة لان حيوة الفرخ غير معلومة وفي الاستحسان يجب عليه قيمة الفرخ حيا لان البيض معد
ليخرج منه الفرخ الحي والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه احتياطا وههنا اشكال ذكرها صاحب
العناية مع جوابها اطلب عنه ولا شيء بقتل غراب ياكل الجيف ويخلط النجاسات مع غيرها لانه يبتدئ بالاذى بان
يقع في دبر الدابة واما الغراب الذي ياكل الزرع فانه يجب الضمان بقتله وحداة على وزن عنبة وذئب
وحية وعقرب وفارة وكلب عقور وبعوض ونمل وبرغوث وقراد وسلحفات بضم السين المهملة وفتح اللام
وسكون الحاء المهملة نوع من حيوان الماء قال صاحب الهداية وليس في قتل الغراب والحداة والذئب والحية والعقرب
والفارة والكلب العقور جزاء لقوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداة والحية
والعقرب والفارة والكلب العقور وقد ذكر الذئب في بعض الروايات وقيل المراد بالكلب العقور الذئب او يقال
ان الذئب في معناه والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف لانه يبتدئ بالاذى واما العقعق فغير مستثنى لانه لا يسمى
غرابا ولا يبتدئ بالاذى وعن ابي حنيفة ان الكلب العقور وغير العقور والمستانس والمستوحش منهما اي من
الكلب العقور وغير العقور سواء قال صاحب العناية اما العقور فظاهر لانه ورد فيه الحديث واما غيره فانما
لم يجب فيه الجزاء لانه ليس بصيد لعدم توحش خلقة انتهى ما ذكره صاحب العناية ثم قال صاحب الهداية
والفارة الاهلية والوحشية سواء اي في عدم وجوب الجزاء بقتلهما وليس في قتل البعوض والنمل والبراغيث

والقراد

والقراد شيء لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن قال صاحب العناية يعني انها ليست بمتوحشة عن الآدمي
بل هي طالبة له وليست بمتولدة من البدن حتى يكون من باب قضاء التفث كالقملة ثم هي مؤذية بطباعها فلا يجب
بقتلها شيء انتهى قال صاحب الهداية والمراد بالنمل النمل السوداء والصفراء التي تؤذي وما لا يؤذي لا يحل
قتله ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى اي لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن ولا شيء عليه في قتل
السلحفاة لانه من الهوام والحشرات فاشبه الخنافس والوزغات ولانه يمكن اخذه من غير حيلة وكذا لا يقصد بالاخذ
فلم يكن صيدا انتهى ما ذكره صاحب الهداية وان قتل قملة او جرادة تصدق بما شاء وتمرة خير من جرادة
والمراد بما شاء مثل كف من طعام لان القملة متولدة من الوسخ الذي على البدن وفي الجامع الصغير اطعم شيئا
وهذا يدل على انه يجزيه ان يطعم مسكينا شيئا يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن مشبعا وكذا في القملتين
والثلث وان كثر اطعم نصف صاع لكثرة الارتفاق كذا في الاختيار ومن قتل جرادة تصدق ايضا ما شاء
لان الجراد من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده الآخذ وقوله وتمرة خير من جرادة قول
عمر رض قصته ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم فجعلوا يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال
عمر رض ارى دراهمكم كثيرة يا اهل حمص وتمرة خير من جرادة فهذا يدل على انه لو تصدق بتمرة مكان جرادة جاز ولا يجاوز
شاة في قتل السبع وقال زفر يجب قيمته بالغة ما بلغت اعتبارا بماكول اللحم ولنا قوله صلى الله عليه وسلم الضبع
صيد وفيه الشاة فلا يجوز الزيادة عليها وان صال السبع فلا شيء بقتله وقال زفر يجب قيمته اعتبارا بالجمل
الصائل يعني اذا صال جمل على انسان فقتله الانسان يجب قيمته وان قتله دفعا عن نفسه فكذا هذا ولنا ما
روي عن عمر رض انه قتل سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتدأناه علل الاهداء بالابتداء فدل على ان الدافع
لا يجب عليه شيء والا لم يبق للتعليل فائدة واعترض بان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا يصح
الاستدلال واجيب بان ذلك في خطابات الشرع اما في الروايات فيدل قال صاحب العناية وفيه نظر لان قول
عمر رض في هذا المحل بمنزلة خطاب الشرع لانه في حيز الاستدلال به فلا يفيده والجواب ان الاستدلال انما هو
بفعله وقوله رواية وههنا سؤال وجواب ذكرا في العناية اطلب منه وان اضطر المحرم الى قتل الصيد في
حالة المخمصة فقتله فعليه الجزاء لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى
من راسه ففدية الآية فكان فائدة الاذن رفع الحرمة لا غير وتناول الميتة اولى من تناول الصيد اذا احتاج
الى اكل الميتة او الصيد كذا في مجمع البحرين وللمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاج وبط اهلي لان هذه الاشياء
ليست بصيود لعدم التوحش بخلاف البط الوحشي فانه يجب الجزاء بقتله كذا في الكافي وللمحرم صيد سمك
لقوله تعالى احل لكم صيد البحر الآية وعليه اي على المحرم الجزاء بذبح حمام مسرول وهو بفتح الواو حمام في رجليه
ريش كانه سراويل من سرولته اذا البسته السراويل خلافا لمالك لانه الوف مستانس ولا يمتنع بجناحه
لبطوء نهوضه ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان بطيء النهوض والاستيناس

عارض فلم يعتبر او يذبح ظبي مستأنس لانه صيد في الاصل فلا يبطله الاستيناس العارض كالبعير اذا ند لا يأخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم ولو ذبح المحرم صيدًا فهو ميتة لان الزكوة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون زكوة كذبيحة المجوسي ولو اكل المحرم الذابح منه اي من الصيد فعليه قيمة ما اكل مع الجزاء يعني اذا اكل المحرم الذابح منه فعليه قيمة ما اكله مع وجوب الجزاء على صيده عند ابي ح لان الكله ايضا محظور احرامه وعندهما ليس عليه قيمة ما اكل لان حرمته لانه ميتة لا لانه صيد فغايته انه اكل ميتة فلا يلزم عليه الا الاستغفار قال الامام التمرتاشي اذا اكل بعد ما ادى الجزاء يلزم عليه قيمة ما اكل ايضا واما اذا اكل قبل اداء الجزاء فقد دخل قيمة ما اكل في الجزاء بخلاف محرم آخر اكل منه فانه لا شيء عليه في قولهم جميعًا غير الاستغفار لان تناوله ليس من محظور احرامه ويحل للمحرم لحم صيد صاده حلال وذبحه ان لم يدل المحرم عليه ولا امره بصيده ولا اعانه خلافا لمالك فيما اذا اصطاده حلال لاجل المحرم لقوله عليه السلام لا بأس باكل المحرم لحم الصيد ما لم يصده او يصاد له ولنا ما روي ان الصحابة تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم فقال عليه الصلوة والسلام لا بأس به وقضية ما روي عن طلحة انه قال تذاكرنا لحم الصيد في حق المحرم فارتفعت اصواتنا ورسول الله نائم في حجرته فخرج الينا وقال فيم انتم فذكرنا ذلك له فقال لا بأس به واللام فيما روي لام تمليك فيحمل على ان يهدى اليه الصيد دون اللحم لان تمليك الصيد انما يتحقق فيما اهدي الصيد الى المحرم لا فيما اهدي اليه اللحم لان اللحم لا يسمى صيدًا حقيقة فيكون مقتضى الحديث حرمة تناول الصيد وبه نقول لانه ثبت ان الصعب بن جثامة اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حمارًا وحشيًا وهو بالابواء فرده عليه فلما رأى ما في وجهه قال انا لم نرده عليك الا انا حرم اي محرمون ومن دخل الحرم وفي يده صيد فعليه ارساله صورته حلال دخل الحرم بصيد الحل وهو ممسك له بيده يجب عليه ارساله فيه خلافا للشافعي لانه يقول حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد كالاشجار فان ما ينبته الناس منها في الحرم لا يثبت فيها حرمة الحرم ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم اذ صار هو من صيد الحرم بالدخول فيه فاستحق الامن بالحديث الطويل وهو قوله لا ينفر صيدها الحديث وقول الشافعي وحق الشرع لا يظهر في مملوك العبد تعليل في معارضة الحديث فلا يلتفت اليه فان باعه اي الصيد بعد ما دخل في الحرم رد البيع ان كان الصيد باقيا لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد وذلك حرام وان فات لزمه الجزاء لانه تعرض للصيد بتفويت الامن الذي استحقه ومن احرم وفي بيته او قفصه صيد لا يلزم ارساله لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود نحو الصقر والشاهين ودواجن نحو الغزال ولم ينقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من احدى الحجج ولان الواجب ترك التعرض وهو ليس بمتعرض من جهته لانه محفوظ بالبيت والقفص لا به غير انه في ملكه وقيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع لان اضاعة المال حرام فيرسله في بيت او يودعه عند انسان كذا في الهداية قال مولانا الفاضل سعدي افندي ومنه يعلم ان ما يفعله الناس

مطلب اشتراء الطيور من الصيادين ثم اطلاقها منهي عنه

من اشتراء الطيور من الصيادين ثم اطلاقها منهي عنه لانها ملكه وتضييع الملك منهي عنه انتهى وقال الشافعي عليه ان يرسله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه فصار كما اذا كان في يده وان اخذ حلال صيدًا ثم احرم فارسله آخر ضمن المرسل عند ابي ح لانه ملك الصيد بالاخذ ملكًا محترمًا بدليل ان الحلال اذا اخذ الصيد ثم احرم ثم ارسله ثم حل من احرامه فوجده في يد غيره كان له الاخذ منه بخلاف ما اذا اخذ الصيد وهو محرم ثم ارسله ثم حل من احرامه فوجده في يد غيره لا سبيل له عليه واذا كان ملك الصيد بالاخذ ملكًا محترمًا فلا يبطل احترامه باحرامه وقد اتلفه المرسل فيضمنه وقالا لا يضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناه عن المنكر وما على المحسنين من سبيل بخلاف ما اخذه محرم لانه لم يملكه فان قتل ما اخذه المحرم محرم آخر ضمنا لان الآخذ متعرض للصيد الآمن بتفويت الامن والقاتل مقرر لذلك والتقرير كالابتداء في حق التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فانهم يضمنون بما قرروا بشهادتهم ما كان على شرف السقوط بتمكين ابن الزوج لان الفرقة قبل الدخول في معنى الفسخ لا يوجب على الزوج شيئًا اذا كانت من جهتها كتقبيل ابن زوجها وهم باضافة الفرقة الى الزوج الزموه نصف المهر فيضمنون له ذلك اذا رجعوا ورجع آخذه على قاتله بما ضمن من الجزاء وقال زفر لا يرجع لان الآخذ مؤاخذ بصنعه فلا يرجع على غيره ولنا ان الاخذ انما يصير سببًا للضمان عند اتصال الهلاك به وهو اي القاتل جعل بالقتل فعل الاخذ علة فيكون قتله في معنى مباشرة علة العلة فيضاف الضمان اليه كغاصب الغاصب اذا اتلف المغصوب وضمنه الغاصب فانه حاصل الضمان يستقر عليه وهنا سؤال وجواب ذكرهما صاحب العناية لله دره اطلب منه وان قتل الحلال صيد الحرم فعليه اي على الحلال قيمته يتصدق بها على الفقراء لان الصيد مستحق الامن بسبب الحرم لما روينا من الحديث الطويل فان قيل الصيد كما استحق الامن بسبب الحرم فكذلك استحقه بسبب الاحرام فان قتل المحرم صيد الحرم ينبغي ان يجب عليه كفارتان وليس كذلك قلت وجوب الكفارتين جواب القياس صرح بذلك في الايضاح ووجه الاستحسان ما ذكر في شرح الطحاوي ان حرمة الاحرام اقوى لان المحرم يحرم عليه الصيد في الحل والحرم جميعًا فاتبع الاقوى الاضعف كذا في العناية وان حلبه اي وان حلب الحلال صيد الحرم فقيمة لبنه ومن قطع حشيش الحرم او شجره غير منبت على صيغة اسم المفعول ولا مما ينبته الناس ضمن قيمته اعلم ان حشيش الحرم وشجره على نوعين وكل واحد منهما على نوعين لانه اما ان يكون من جنس ما ينبته الناس او لا والاول بنوعيه لا يوجب الجزاء والاول من الثاني كذلك لا يوجب الجزاء وانما يجب الجزاء في الثاني من الثاني وهو ما نبت بنفسه وليس من جنس ما ينبته الناس لقوله عم لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها الا ما جف منها وتكسر فانه لا بأس بالانتفاع به لان ثبوت الحرمة بسبب الحرم لما يكون ناميًا فيه حيوة والمنكسر وما يبس ليس فيه معنى النمو فلا بأس بالانتفاع به وذكر في الايضاح لفظ الحديث لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها والشجر اسم لما كان ينمو واما اليابس فهو حطب وليس بشجر كذا في النهاية والتصدق متعين في هذه الاربعة ولا يجزي الصوم اي في ذبح الحلال صيد الحرم وحلبه وقطع حشيشه وشجره واما في ذبح المحرم صيد الحرم فانه يتأدى

مطلب السحر والحطب

كفارته بالصوم كذا في النهاية والعناية اما تعين التصدق فيها وعدم اجزاء الصوم فلان حرمته تناولها بسبب الحرم
لا بسبب الاحرام فكان من ضمان المحل لا من جزاء الافعال والصوم قربة يصلح ان يكون جزاء لفعل محرم ولما صار هذا
الضمان باعتبار المحل اشبه ضمان الاموال فلم يجز فيها الصوم وخلاصته انه لما ازال الامن عن محل آمن لحق الله
فيلزمه بمقابلته اثبات صفة الامن عن الجوع للمساكين حقا لله تعالى وذلك بالاطعام دون الصيام وفي اجزاء
الهدي في ذبح الحلال صيد الحرم روايتان في رواية يجزيه حتى اذا سرق المذبوح لا يلزمه شيء وفي رواية لا يجزيه
حتى اذا سرق المذبوح عاد الواجب كما كان وحرم رعي حشيشه وقطعه وقال ابو يوسف لا بأس بالرعي لان فيه
ضرورة يعني ان الذين يدخلون الحرم للحج او العمرة يكونون على الدواب ومنعها عنه متعذر فتحققت الضرورة ولهما
ما روينا من قوله عم لا يختلى خلاها والضرورة انما تعتبر فيما لا يكون نص بخلافه وحمل الحشيش ممكن ولا ضرورة فيه
قال المولى الفاضل سعدي افندي فاين قولهم مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع الا الاذخر لانه
استثناه رسول الله في آخر الحديث روي ان العباس لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختلى خلاها ولا يعضد
شوكها قال الا الاذخر يا رسول الله فانا نجعله في قبورنا وبيوتنا فقال عم الا الاذخر وتأويله انه عم كان
من قصده ان يستثني الاذخر الا ان العباس سبقه بذلك او كان اوحى الله اليه في هذا الوقت ان يرخص فيما
يستثنيه العباس فان قيل على هذا التقدير كان قوله لا يختلى خلاها عاما مخصوصا بدليل مقارن فليخص الرعي
بالقياس عليه لانه لا يبقى قطعيا بعدما خص مرة فيجوز تخصيصه بالقياس ثانيا قلت الاستثناء ليس بتخصيص
على ما عرف في الاصول ولئن سلمناه كان الاذخر مخصوصا بالضرورة وقد ذكرنا ان لا ضرورة في الرعي وكل ما على
المفرد به دم فعلى القارن به دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي عليه دم واحد بناء على انه محرم باحرام واحد
عنده الا ان يجاوز الميقات غير محرم بالحج والعمرة فيلزمه دم واحد كما اذا جاوزه المفرد غير محرم خلافا لزفر يعني
يقول عليه دمان لكل احرام دم كما في سائر المحظورات ولنا ان المستحق عليه عند الميقات احرام واحد الا يرى انه لو
احرم للعمرة عند الميقات ثم احرم للحج بعدما جاوز الميقات كان جائزا ولا شيء عليه مع انه قارن ايضا وبتأخير واجب
واحد لا يجب الا جزاء واحد وان قتل محرمان صيدا فعلى كل منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما بالشركة يصير جانيا
جناية تفوق الدلالة فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية اما انه يصير جانيا فلان الفعل الذي لا يقبل التجزية اذا صدر من
فاعلين يضاف الى كل واحد منهما كملا كما في القصاص واما انه جناية تفوق الدلالة فلاتصالها بالمحل دونها
فلما كان كل واحد منهما جانيا تلك الجناية كانت الجناية متعددة وتعددها يوجب تعدد الجزاء لا محالة وقال
الشافعي عليهما جزاء واحد لان من اصله ان الاعتبار للمحل وعن هذا قال الدال الذي لم يتصل فعله بالمحل لا يلزمه
شيء والمحل هاهنا واحد فلا يلزمه الا جزاء واحد وان قتل حلالان صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان الضمان بدل
عن المحل لا جزاء على الجناية فيتحد باتحاد المحل كرجلين قتلا رجلا خطاء تجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما
كفارة لكون الكفارة جزاء الفعل والدية بدل المحل ويبطل بيع المحرم الصيد وشراؤه لان بيعه حيا تعرض للصيد

الآمن

الآمن وبيعه بعدما قتله بيع ميتة ومن اخرج ظبية الحرم من الحرم فولدت وماتا اي الظبية والولد ضمنهما لان الصيد
بعد الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن شرعا ولهذا وجب رده الى مأمنه وهذه صفة شرعية فتسري الى
الاولاد كالحرية والرق والكتابة وغيرها ونوقض بولد المغصوبة فانها واجبة الرد الى مالكها وهذه صفة
شرعية ولم تسر الى ولدها فان زوائد الغصب غير مضمونة والجواب ان الصفة الشرعية تسري الى الاولاد اذا
لم يكن مانع وصفة المغصوبية تمنع عن ذلك لانها ليست بصفة شرعية ولان تصورها لا يتحقق في الاولاد
لان الغصب ازالة اليد المحقة وهي في الاولاد لا تتحقق لعدم ثبوت يد عليها تزال بالغصب فان ادى جزاءها
ثم ولدت لا يضمن الولد لان بعد الجزاء لم تبق آمنة لان وصول قيمة الصيد الى فقراء مكة بمنزلة وصول الصيد الى
الحرم ولو اوصل الظبية الى الحرم ثم ولدت ثم ماتت لا يجب عليه شيء فكذا اذا ولدت بعد اداء الجزاء قال صاحب
البناية وفيه نظر لانه يجوز ان يصرف القيمة الى فقراء مكة وغيرهم عندنا فاذا ادى الجزاء الى غيرهم يسقط عنه
الضمان مع انه لم يصل الخلف الى فقرائها فلا يستقيم التعليل بان وصول الخلف الى فقراء مكة كوصول الاصل
الى مكة

باب مجاوزة الميقات بلا احرام

قال صاحب النهاية لما ذكر باب الجنايات وانواعها اعقبه
ذكر باب مجاوزة الميقات بغير احرام لان هذا من الجنايات ايضا فان قيل كان الواجب ان لا يجب على من جاوز الميقات
بغير احرام شيء لان المحرم للاشياء والموجب للكفارة هو الاحرام والاحرام غير موجود في ذلك الوقت فالجواب ان
من جاوز الميقات بغير احرام ارتكب المنهي عنه وتمكن به في حجته نقصان ونقصانه يجبر بالدم الا اذا تدارك ذلك في
اوانه بالرجوع الى الميقات ملبيا قبل ان يطوف من جاوز الميقات غير محرم ثم احرم لزمه دم لارتكابه المنهي عنه
فان عاد اليه اي الى الميقات محرما ملبيا يسقط الدم عند ابي ح وعندهما يسقط بعوده محرما وان لم يلب
وقال زفر لا يسقط عنه الدم لبى او لم يلب لان جنايته لم ترتفع بالعود لان حق الميقات انشاء الاحرام والراجع
اليه ليس بمنشئ وصار كما اذا افاض من عرفات ثم عاد اليه بعد الغروب ولنا انه تدارك المتروك في اوانه وذلك
قبل الشروع في الافعال وتدارك المتروك في اوانه يسقط الكفارة بخلاف الافاضة لانه لم يتدارك المتروك لان
المتروك هنا استدامة الوقوف الى غروب الشمس وبالعود لم يحصل ذلك على ما مر وبهذا الكلام تم الحجة على زفر
وبقي الكلام بينهم في ان التدارك هل يحصل بمجرد العود او مع التلبية فعندهما بعوده محرما لانه اظهر
حق الميقات وهو المرور به محرما كما اذا مر به محرما ساكتا فانه اذا احرم من دويرة اهله ومر به ساكتا صح فكذا هذا
وعنده بعوده محرما ملبيا لان العزيمة ان يحرم من دويرة اهله فاذا احرم منها صارت موضع احرامه فيشترط
التلبية هنا فاذا لبى ثم سكت عند المرور بالميقات لا شيء عليه وليس الكلام فيه انما الكلام فيما اذا ترخص بالتأخير
الى الميقات فانه يجب قضاء حقه بانشاء التلبية والاحرام فاذا ترك ذلك بالمجاوزة حتى احرم وراء الميقات ثم
عاد فان لبى فقد اتى بجميع ما هو المستحق عليه فيسقط عنه الدم وان لم يلب فلم يأت بجميع ما استحق عليه
فلا يسقط وان عاد الى الميقات قبل ان يحرم فاحرم منه سقط الدم بالاتفاق لانه انشاء التلبية الواجبة عند

ابتداء الاحرام وكذا يسقط الدم لو احرم لعمرة ثم افسدها وقضاها قال صاحب الهداية ومن جاوز الوقت بغير احرام
فاحرم بعمرة فافسدها مضى فيها وقضاها وليس عليه دم قال صاحب العناية ذكر في هذه المسئلة ثلثة احكام
المضي فيها وقضاؤها باحرام من الميقات وسقوط الدم اما المضي فلان الاحرام عقد لازم فلا يخرج المرء عنه الا
باداء الافعال واما القضاء فلانه التزم الاداء على وجه الصحة ولم يفعل واما سقوط الدم فلانه اذا قضاها
باحرام من الميقات ينجبر به ما نقص من حق الميقات بالمجاوزة بغير احرام فيسقط عنه الدم كمن سهى في صلوته ثم
افسدها فقضاها سقط سجود السهو وقال زفر لا يسقط عنه الدم وان عاد الى الميقات بعد ما شرع في الطواف
لا يسقط وحاصله ان مسئلة العود على ثلثة اوجه في وجه لا يسقط بالعود بالاتفاق وهو هذه الصورة
وفي وجه يسقط به بالاتفاق وهو العود قبل الاحرام وفي وجه على الاختلاف الذي ذكروا ان دخل كوفي البستان
اي بستان بني عامر لحاجة فله دخول مكة بغير احرام لان البستان غير واجب التعظيم فلا يلزم الاحرام بقصده
واذا دخله التحق باهله سواء نوى الاقامة او لم ينو في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه شرط نية الاقامة
خمسة عشر يوما وللبستاني ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذا لكه ووقته اي ميقات الكوفي الذي دخل
البستان لحاجة البستان والمراد منه جميع الحل الذي بينه وبين الحرم لان من كان داخل الميقات فوقته الحل اي
الحل الذي بين المواقيت والحرم قال صدر الشريعة بستان بني عامر موضع داخل الميقات خارج الحرم فاذا دخل
لحاجة لا يجب عليه الاحرام لكونه غير واجب التعظيم فاذا دخله التحق باهله ويجوز لاهله دخول مكة غير محرم
لكن ان اراد الحج فوقته البستان اي جميع الحل الذي بين البستان والحرم لان الجميع كالبستان على ما ذكر آنفا
ومن دخل مكة بلا احرام لمصلحة لزمه بسببه اما حج او عمرة كما اذا دخلها زائرا فلو عاد الى الميقات واحرم لحجة الاسلام
في عامه ذلك سقط عنه ما لزمه بدخول مكة من الحج او العمرة ايضا اي كما يسقط الدم وقال زفر لا يسقط وهو القياس
اعتبارا بما لزمه بسبب النذر وصار كما اذا تحولت السنة ولنا انه تلافى المتروك في وقته وهو السنة التي دخل فيها
مكة لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما اذا اتاه محرما بحجة الاسلام في الابتداء وان احرم بها
بعد عامه ذلك لا يسقط لانه صار دينا في ذمته بمضي وقت الحج فلا يتادى الا باحرام مقصود كما في الاعتكاف
المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من هذه السنة التي نذر فيها دون العام الثاني وان جاوز مكي او متمتع
الحرم غير محرم فهو كمن جاوز الميقات غير محرم يعني اذا خرج المكي يريد الحج ولم يحرم من الحرم فاحرم ولم يعد الى الحرم
ووقف بعرفة فعليه شاة لان ميقاته الحرم وقد جاوزه بغير احرام فان عاد الى الحرم ولبى او لم يلب فهو على الاختلاف
الذي ذكرناه في الآفاقي والمتمتع اذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم ولم يحرم من الحرم فاحرم بالحج ووقف بعرفة
فعليه دم ايضا لانه لما دخل مكة واتى بافعال العمرة صار بمنزلة المكي واحرام المكي من الحرم لما ذكرنا فيلزمه الدم
بتاخيره عنه فان رجع الى الحرم واهل فيه قبل ان يقف بعرفة فلا شيء عليه وهذا ايضا على الخلاف الذي تقدم في
الآفاقي ووقوفه اي وقوف المكي او المتمتع كطوافه اي كطواف من جاوز الميقات غير محرم وحاصله ان من جاوز

الميقات

الميقات بغير احرام اذا عاد بعد الطواف فاحرم من الميقات لا يسقط الدم وان عاد قبل الطواف فاحرم منه يسقط وكذلك
المكي او المتمتع اذا جاوز الحرم وتوجه الى عرفات ان عاد قبل الوقوف الى الحرم فاحرم يسقط الدم وان عاد
بعد ما وقف فاحرم لم يسقط عنه الدم

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

اضافة الاحرام الى الاحرام
في حق المكي ومن بمعناه جناية وكذلك اضافة احرام العمرة الى احرام الحج في حق الآفاقي بخلاف اضافة احرام الحج
الى احرام العمرة فباعتبار معنى الجناية ذكرها عقيب الجنايات وباعتبار عدمه جعلها في باب على حدة مكي
طاف لعمرته شوطا فاحرم بالحج رفضه وعليه دم وقضاء حج وعمرة عند ابي حنيفة اما الرفض فلان المكي
منهي عن الجمع بين الاحرامين واما لزوم الدم فلاجل الرفض واما قضاء حج وعمرة فلانه كفائت الحج من
حيث انه عجز عن المضي في الحج بعد شروعه وعليه فانه حج وعمرة وقالا رفض العمرة احب الينا وقضاها
وعليه دم لانه لا بد من رفض احدهما حذرا من الاستدامة على غير المشروع والعمرة اولى بالرفض لانها ادنى
حالا واقل اعمالا وايسر قضاء لكونها غير موقتة قيد بالمكي لان الآفاقي اذا اهل بالعمرة اولا فطاف لها شوطا
ثم اهل بالحج مضى فيهما ولا يرفض الحج لان بناء اعمال الحج على اعمال العمرة صحيح في حق الآفاقي كما سياتي الا
انه لو طاف لها اقل الاشواط كان قارنا وان طاف لها الاكثر كان متمتعا لان المتمتع من يحرم بالحج بعد عمل العمرة
والاكثر الطواف حكم الكل والقارن من يجمع بينهما وقيد بالعمرة لان المكي اذا اهل بالحج فطاف له شوطا ثم اهل
بالعمرة فانه يرفض العمرة لان احرام الحج قد تاكد وقبل التاكد كان يؤمر برفضها فبعده اولى وقيد بشوط لانه
اذا طاف لها اربعة اشواط لا خلاف في رفض الحج واما في الشوطين والثلثة فقد صرح فخر الاسلام بوجود
الخلاف الذي ذكر اذا طاف لها شوطا كذا في العناية فلو اتمهما صح لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه
منهي عنهما والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا ان النهي يقتضي المشروعية دون النفي وعليه
دم لجمعه بينهما لانه تمكن النقصان في عمله لارتكابه المنهي عنهما وهذا في حق المكي دم جبر وفي حق الآفاقي
دم شكر ومن احرم بحج ثم باخر يوم النحر فان كان قد حلق في الاول قبل احرام الثاني لزمه الثاني بلا ذكر لانه
التزام محض ولا دم عليه لان الاول قد انتهى نهايته والا اي وان لم يحلق في الاول واحرم بحج اخر لزمه الثاني
وعليه دم قصر بعد احرام الثاني او لم يقصر عند ابي ح وعندهما ان لم يقصر فلا دم عليه لان الجمع بين احرامي الحج
بدعة كان الجمع بين احرامي العمرة بدعة فاذا حلق للاول بعد احرام الثاني فهو وان كان نسكا في الاحرام الاول فهو
جناية على الثاني لانه في غير اوانه فيلزمه الدم بالاجماع وان لم يحلق حتى حج في العام القابل فقد اخر الحلق عن
وقته في الاحرام الاول وذلك يوجب الدم عند ابي ح وعندهما لا يلزمه شيء فلهذا سوى بين التقصير وعدمه عنده
وشرط التقصير عندهما قال صاحب العناية في تفسير قول صاحب الهداية وعليه دم قصر او لم يقصر عند
ابي ح اي حلق او لم يحلق ثم قال وانما عبر عنه بالتقصير لان وضع المسئلة في قوله ومن احرم بالحج ثم احرم آه
يتناول الذكر والانثى فذكر اولا لفظ الحلق ثم لفظ التقصير لان الافضل في حق الرجل الحلق وفي حق النساء

التقصير قال المولي سعدي افندي لا يفهم من تلك العبارة هذا التفصيل والاولي ان يقال ذكر تارة لفظ الحلق
وتارة لفظ التقصير ايذانًا بجواز كل منهما ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخري لزمه دم لاحرامه قبل
وقت الاحرام يعني ان وقت الاحرام للعمرة الثانية بعد الحلق او التقصير للاولي فلما احرم للثانية قبل ذلك
يكون محرمًا قبل الوقت فيصير جامعًا بين احرامي العمرة فيلزمه الدم رواية واحدة وهو دم جبر وكفارة ولو
احرم آفاقي بحج ثم بعمرة لزماه لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي فيصير بذلك قارنًا لانه قرن بين النسكين
لكنه اخطاء السنة فيصير مسيئًا لان السنة ادخال الحج علي العمرة بان يحرم بالحج بعد احرام العمرة او يحرم بهما
جميعًا فيؤدي العمرة ثم الحج فان وقف بعرفة قبل افعال العمرة فقد رفضها اي العمرة لانه تعذر عليه اداؤها
اذ هي مبنية علي الحج غير مشروعة لا يصير رافضًا لها بالتوجه الي عرفة ولم يقف لما مر في آخر باب القران من
انه لا يصير رافضًا بمجرد التوجه وهو الصحيح من مذهب ابي ح فان احرم بها اي بالعمرة بعد طواف للحج
ندب رفضها اي رفض العمرة لان احرام الحج قد تاكد بشيء من اعماله بخلاف ما اذا لم يطف للحج وبقضيها لصحة
الشروع فيها وعليه دم لرفضها فان مضي عليهما اي علي العمرة والحج بان يقدم افعال العمرة علي افعال الحج
صح ولزمه دم لجمعه بينهما وهو دم جبر في الصحيح فلا ياكل منه الحاج لانه بان افعال العمرة علي افعال الحج من
وجه وقوله في الصحيح احتراز عما اختاره شمس الائمة وقاضيخان والامام المحبوبي ان ذلك دم القران فيكون
دم شكر وان اهل الحاج اي رفع صوته بالتلبية بعمرة يوم النحر او ايام التشريق لزمته اي لزمت العمرة الحاج
لكونها غير موقتة ولان الجمع مشروع في حق الآفاقي ولزمه اي الحاج رفضها اي العمرة لانه قد ادي ركن
الحج فيصير بانيًا افعال العمرة علي افعال الحج من كل وجه وقد كرهت العمرة في هذه الايام لما سيذكر في باب الفوات
من ان العمرة جائزة في جميع السنة الا خمسة ايام يكره فعلها فيها ولزمه قضاؤها لصحة الشروع فيها
ولزمه دم لرفضها فان مضي عليها صح لان الكراهة لمعني في غيرها وهو كونه مشغولًا في هذه الايام باداء
بقية افعال الحج فيجب تخليص الوقت له تعظيمًا وعليه دم لجمعه بينهما قالوا وهذه دم كفارة ايضًا ومن فاته
الحج فاحرم بحج او عمرة لزمه الرفض والقضاء والدم يعني من فاته الحج بفوات الوقوف بعرفة اذا احرم بحج او
عمرة فانه يرفض الذي احرم به اما اذا احرم بحج فانه يرفضه لئلا يصير جامعًا بين احرامي الحج وعليه قضاؤه
لصحة الشروع فيه ودم لرفضه بالتحلل قبل اوانه واما اذا احرم بعمرة فلان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة من
غير ان ينقلب احرامه احرام العمرة فيصير جامعًا بين العمرتين من حيث الافعال فعليه ان يرفضها كما لو احرم بعمرتين
ثم يقضي ما احرم به ايضًا لصحة الشروع ولزمه دم ايضًا

باب الاحصار والفوات

لما كان من الاحصار ما هو جناية علي المحرم اعقبه باب الجنايات بباب علي حدة ولم يذكر الفوات بباب مستقل بل ادخل
فيه قال صاحب العناية يقول العرب احصر اذا منعه خوف او مرض عن الوصول الي اتمام حجته او عمرته واذا
حبسه سلطان او ظالم مانع يقولون حصر فالمحصر محرم ممنوع من المضي علي اتمام افعال ما احرم لاجله انتهي

جبر مر

بينهما مر

ان

ان احصر المحرم بعدو او مرض او عدم محرم او ضياع نفقة فله ان يبعث شاة تذبح عنه في الحرم في وقت معين
والاصل في ذلك قوله تع وان احصرتم فما استيسر من الهدي والنبي صلي الله عليه وسلم احصر هو واصحابه عام
الحديبية حين احرموا معتمرين فصدهم المشركون عن البيت فصالحهم عليه السلام فبعث الشاة وذبح ثم
تحلل وقضي العمرة من قابل قالوا وفيهم نزلت الآية فكل من احرم بعمرة او حج ثم منع من الوصول الي البيت فهو
محصر ويستوي في ذلك جميع ما ذكر من الموانع لان التحلل قبل اوانه انما شرع دفعًا للحرج الناشي من بقائه محرمًا
وهذا المعني يعم جميع ما ذكر من الموانع وكذلك ما في معناه كضلال الراحلة ومنع الزوج والسيد اذا وقع الاحرام
بغير اذنهما ومن قال ان الاحصار يختص بالعدو فهو مردود بالكتاب قال الكسائي وابو عبيدة ما كان من مرض
او ذهاب نفقة يقال فيه احصر فهو محصر وما كان من حبس عدو او سجن يقال فيه حصر فهو محصور ونقل بعضهم
اجماع ائمة اللغة علي هذا والنبي عم حصر بالعدو فعلمنا ان المراد ما يمنع من المضي والوصول الي البيت كذا في
الاختيار وقال الشافعي لا يكون الاحصار الا بالعدو ودليله مع جوابه مذكور في الهداية وشروحه وقوله في
الحرم اشارة الي انه لا يجوز خارج الحرم لقوله تعالي ولا تحلقوا رؤسكم حتي يبلغ الهدي محله ومحله الحرم لان
الهدي ما عرف قربة الا بمكان مخصوص او زمان مخصوص والزمان قد انتفي فتعين المكان وقوله في وقت
معين يعني بمواعدة من يبعثها المحرم به بيوم بعينه يذبح فيه ثم يتحلل المحرم قال صاحب الهداية واذا جاز
له التحلل يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل ثم انهم قالوا ليس
المراد بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث قيمتها حتي يشتري بها شاة فتذبح في الحرم ويتحلل
المحرم بعد ذبحها من غير حلق ولا تقصير عند ابي ح ومحمد خلافًا لابي يوسف فانه يقول عليه ذلك لانه عليه الصلوة
والسلام حلق عام الحديبية وكان محصرًا بها وامر اصحابه رضي الله عنهم بذلك ولهما ان الحلق انما عرف قربة
مرتبًا علي افعال الحج فلا يكون نسكًا قبلها وفعل النبي صلي الله عليه وسلم واصحابه ليعرف المشركون احكام عزيمتهم
علي الانصراف فيأمنوا جانبهم ولا يشتغلوا بمكيدة اخري بعد الصلح قال صاحب الهداية في نقل قول ابي يوسف
قال ابو يوسف عليه ذلك ولو لم يفعل لا شيء عليه لانه عليه الصلوة والسلام حلق عام الحديبية وكان محصرًا
بها وامر اصحابه رضي الله عنهم بذلك قال صاحب العناية هذا الذي ذكره من الدليل يدل علي قوله عليه ذلك
لا ان مجرد فعل النبي صلي الله عليه وسلم في الذي لا يعقل قربة دليل الوجوب فكيف اذا امر غيره بذلك ولا يكون
دليلًا علي قوله ولو لم يفعل لا شيء عليه فان طلبه اجيب بان هذه المسئلة عن ابي يوسف فيها روايتان في رواية
يجوز وفي اخري يجب والمص اورد دليل رواية الوجوب ولم يورد دليل الرواية الاخري لان دليل ابي ح ومحمد
يصلح دليلًا لها قال الفاضل سعدي افندي اقول فيكون في عبارة صاحب الهداية الباس واغلاق حيث
يفهم منه ان الثاني من تتمة الاول وهو الظاهر ويمكن ان يقال معني قوله وعليه ذلك اي يستحب وقد
استعمل في هذا المعني في فصل المحرمات من النكاح وقوله ولو لم يفعل لا شيء عليه قرينة لذلك انتهي بقول الفقير

فيكون فعل النبي وامره لاصحابه لكونه مستحبا وبرفع الالتباس والاغلاق من كلامه وان كان المحصر قارنا يبعث دمين
لاحتياجه الى التحلل عن احرامين ويجوز ذبحها قبل يوم النحر لا في الحل بل يلزم ذبحها في الحرم وعندهما لا يجوز ذبحها
قبل يوم النحر ان كان محصرا بالحج اعتبارا بهدي المتعة والقران وربما يعتبرانه بالحلق اذ كل واحد منهما محلل ولابي
حنيفة انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات بخلاف دم المتعة
والقران لانه دم نسك وما هو دم نسك يختص بزمان ويجوز للمحصر بالعمرة الذبح متى شاء بالاتفاق لانه لا يتوقت
العمرة فلا يتوقت التحليل منها ايضا فضلا عن تحليل المحصر وعلى المحصر بالحج اذا تحلل قضاء حج وعمرة هكذا روي
عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما قالا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج
فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل والحديث عام في الذي فاته الحج بفوات وقت الوقوف وبفواته بالاحصار لان كلا منهما
قد فاته عرفة ولان الحجة تجب قضاء لصحة الشروع فيها والعمرة تجب لانه في معنى فائت الحج وفائت الحج يتحلل
بالعمرة للحديث المذكور وعلى المعتمر المحصر قضاء عمرة فالاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك لا يتحقق لانها لا تتوقت
ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه احصروا بالحديبية وكانوا عمارا ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود
في احرام العمرة واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل كما في الحج وعلى القارن المحصر حجة وعمرتان اما الحج
واحديهما فلما بينا من كونه فائت الحج واما الثانية فلانه خرج منها بعد صحة الشروع فان زال الاحصار بعد بعث
الدم وامكنه اي المحصر ادراكه اي ادراك الهدي قبل ذبحه وامكنه ادراك الحج لا يجوز التحلل ولزم المضي لزوال العجز
قبل حصول المقصود بالخلف وان امكنه ادراكه اي ادراك الهدي فقط بان كانت المواعدة بذبحه يوم النحر تحلل
لعجزه عن الاصل وهو الحج وان امكن ادراك الحج فقط دون الهدي جاز التحلل استحسانا وفي القياس لا يتحلل وهو
قول زفر لانه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدي ووجه الاستحسان انا لو الزمناه
التوجه لضاع ماله لان المبعوث على يديه الهدي يذبحه ولا يحصل مقصوده وحرمة المال كحرمة النفس ولو خاف
على نفسه لا يلزمه التوجه فكذا اذا خاف على ماله واذا جاز له التحلل على وجه الاستحسان كان له الخيار ان شاء توجه
الى اداء النسك الذي التزمه بالاحرام لزوال العجز وهو افضل لانه اقرب الى الوفاء بما وعد قال صاحب الهداية
وهذا القسم الرابع وهو ادراك الحج دون الهدي لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما
يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدي وانما يستقيم على قول ابي ح رحمه الله واما في المحصر بالعمرة فيستقيم
بالاتفاق لعدم توقت الدم بيوم النحر عندهم جميعا انتهى قال المولى الفاضل سعدي افندي اقول لكن لا يستقيم
الاول والثالث في المحصر بالعمرة لانه اذا زال الاحصار والعمرة غير موقتة كيف لا يدركها ومن منع بمكة عن الركنين
اي الطواف والوقوف فهو محصر لانه تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل وان قدر على احدهما فليس
بمحصر اما اذا قدر على الطواف ولم يقدر على الوقوف فلانه يصبر حتى اذا فاته الحج يتحلل بالطواف والسعي وهو
الاصل في التحلل والدم بدل عنه فلما كان قادرا على الاصل لا يصير الى الخلف واما اذا قدر على الوقوف ولم يقدر

على الطواف فلوقوع الامن عن الفوات لانه يكون حاجا ويبقى محرما حتى يطوف وعن ابي حنيفة انه ليس لاهل مكة
احصار وروي عن ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة عن المحرم يحصر في الحرم فقال لا يكون محصرا فقلت
اليس النبي صلى الله عليه وسلم احصر بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة يومئذ دار حرب واما اليوم فهي دار
الاسلام فلا يتحقق الاحصار فيها لكن قال ابو يوسف واما انا فاقول اذا غلب العدو على مكة العياذ به تعالى
حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر قال صاحب الهداية والصحيح من الرواية ما اعلمتك من التفصيل وهو
ان الممنوع عن الوقوف والطواف يكون محصرا باتفاق اصحابنا واذا قدر على احدهما لا يكون محصرا ومن فاته
الحج بفوات الوقوف بعرفة فليتحلل بافعال العمرة وعليه الحج من قابل لما روينا آنفا من قوله صلى الله عليه وسلم من
فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل ولا دم عليه لان التحلل وقع بافعال العمرة فكانت العمرة
في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يجمع بينهما ولا فوت للعمرة وهي احرام وطواف وسعي وقد ذكر في باب
التمتع وتجوز في كل السنة فتجوز في اشهر الحج وقد اختلف السلف في ذلك فكان عمر رضه ينهى عنها في اشهر
الحج ويقول بعد التهى الحج في الاشهر والعمرة في غيرها اكمل لحجكم وعمرتكم والصحيح جوازها بلا كراهة بدليل ما
روى البخاري في صحيحه باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اعتمر في ذي القعدة اربع عمر غير الذي
اعتمر مع حجته وتكره العمرة يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لما روي عن عائشة انها كانت تكره العمرة في
هذه الايام الخمسة ولان هذه ايام الحج فكانت متعينة له وعن ابي يوسف انها لا تكره في يوم عرفة قبل الزوال
لان دخول وقت ركن الحج بعد الزوال لا قبله والاظهر من المذهب كراهتها في يوم عرفة قبل الزوال وبعده ويقطع
التلبية فيها اي في العمرة باول الطواف لما ذكر في باب التمتع **باب الحج عن الغير** لما كان الاصل في
التصرفات ان يقع عمن يصدر عنه كان الحج عن الغير خليقا بان يؤخر في باب على حدة واعلم ان من صلى او صام
او تصدق فجعل ثواب ذلك لغيره جاز عند اهل السنة والجماعة وقال بعض العلماء لا يجوز لقوله تعالى وان ليس
للانسان الا ما سعى وهذا ليس من سعيه ولان الثواب هو الجنة وليس لاحد تمليكها الغير لانه ليس بمالك
لها قلنا لما جعل سعيه للغير صار سعيه كسعي الغير وله ولاية ان يصير ساعيا للغير وان يجعل استحقاقه
الجنة لغيره روى علي كرم الله وجهه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخر
عن امته ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ فجعل تضحية احدى الشاتين لامته وعن هذا قال
المصنف تجوز النيابة في العبادات المالية مطلقا يعني في حالتي القدرة والعجز لحصول المقصود وهو
ايصال النفع الى الفقراء بفعل النائب ولا تجوز في البدنية بحال لان المقصود وهو اتعاب النفس لا يحصل
بفعل النائب وفي المركب هكذا في النسخ التي رأيناها لكن الظاهر وفي المركبة الا ان يصار الى التاويل
منهما اي من المال والبدن كالحج يجوز عند العجز لحصول المشقة بتنقيص المال لا عند القدرة لعدم اتعاب
النفس لان الحج مشتمل على معنيين اتعاب النفس وتنقيص المال فاذا قدر والحج يوجد تنقيص المال ولا يوجد

انفاق النفس وعند العجز يكتفي بتنفيص المال وبشرط الموت او العجز الدائم الي الموت لان الحج فرض العمر يعني ان الحج لما كان فرض العمر وقدر علي ادائه في اثناء عمره كان قادرا علي اصله في وقته فوجب عليه الحج وجعل فعل النائب فيما مضي كان لم يكن كالشيخ الفاني اذا قدر علي الصوم بعد اداء الفدية يجب عليه الصوم والعجز الدائم الي الموت كالزمانة والعمي وانما شرط العجز للحج الفرض لا للنفل فيجوز الانابة فيه حال القدرة لان باب النفل اوسع فمن عجز فاحج صح ويقع الحج عنه اي عن العاجز قال صاحب الهداية ثم ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية فانه عليه السلام قال للخثعمية حين قالت ان ابي شيخ كبير لا يستطيع ان يستمسك علي الراحلة افيجزيه ان احج عنه حجي عن ابيك واعتمري وعن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة ولكن يسقط اصل الحج عن الآمر لانه عبادة مركبة وعند العجز اقيم الانفاق مقامه كالفدية في باب الصوم وينوي النائب عنه فيقول لبيك بحجة عن فلان لان الاعمال بالنيات ولو لم ينو جاز لان الله تعالى مطلع علي السرائر ورد النائب ما فضل عن النفقة الي الوصي او الورثة او الآمر لانه لم يملكه وانما اعطاه ليقضي الحج فما فضل رده الي مالكه ولانه لم يستاجره علي ذلك ليملك الاجرة لانه لا يصح الاجارة عليه ويجوز احجاج الصرورة وهي بالصاد المهملة الذي لم يحج كذا في الصحاح لان النبي عم جوز حج الخثعمية عن ابيها من غير ان يسألها هل حجت عن نفسها ام لا ولو كان لسألها تعليما وبيانا ويجوز احجاج المراة والعبد لوجود افعال الحج عنها لكنه كره وغيرهم اي غير الصرورة والمراة والعبد اولي قالوا الاولي ان يختار رجلا حرا عاقلا بالغا قد حج عالما بطريق الحج وافعاله ليقع حجه علي اكمل الوجوه ومن امره رجلان فاحرم بحجة عنهما ضمن نفقتهما والحجة له اي للحاج لانه خالفهما وانما لا يضمن النفقة اذا وافق امر الآمر لان الحج يقع عن الآمر حتي لا يخرج الحاج عن حجة الاسلام وههنا قد خالف لان كل واحد منهما امره ان يخلص الحج له من غير اشتراك وهو اهل بحجة عنهما فلا يقع الحج عن الآمر بل يقع عن المامور ولا يمكنه ان يجعله عن احدهما بعد ذلك فيقع عن الحاج ويضمن النفقة لهما لانه صرف نفقة الآمر الي حج نفسه وان ابهم الاحرام بان نوي عن احدهما غير معين ثم عين احدهما قبل المضي صح عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهو القياس لانه مامور بالتعيين والابهام يخالفه فيقع عن نفسه لهما وهو وجه الاستحسان ان الاحرام شرع وسيلة الي الافعال لا مقصودا بنفسه والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفي به من حيث انه شرط لان الشروط تراعي وجودها كيف ما كانت بخلاف ما اذا ادي الافعال علي الابهام وبعده اي بعد المضي لا يصح اتفاقا لان المؤدي لا يحتمل التعيين فصار مخالفا ودم المتعة والقران علي المامور لانه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمامور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه قال صاحب الهداية وهذه المسئلة تشهد بصحة المروي عن محمد رحمه الله ان الحج يقع عن المامور قال ابن الهمام قد يقال لا يلزم هذه الشهادة اذ لا شك ان الافعال انما وجدت من المامور حقيقة غير انها تقع عن الآمر شرعا ووجوب هذا الدم شكرا مسبب عن الوجود الحقيقي انتهي وكذا دم الجناية علي المامور لانه هو الجاني ودم الاحصار علي الآمر عندهما لانه هو الذي ادخله

فيضمن

فيضمن الضرورة فعليه خلاصه خلافا لابي يوسف لانه وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع الي الحاج فيكون الدم عليه وان كان المحجوج عنه ميتا فاحصر المامور ففي ماله اي فالدم في مال الميت عندهما خلافا لابي يوسف ثم قيل هو من ثلث مال الميت لانه صلة كالزكوة وغيرها وقيل هو من جميع المال لانه وجب حقا للمامور بادخاله الآمر في هذه العهدة فصار دينا مطالبا من جهة العباد وان جامع المامور قبل الوقوف ضمن النفقة لان الصحيح هو المامور به دون الفاسد فاذا افسد لم يقع مامورا به وكان واقفا عن المامور فيضمن ما انفق علي حجه من مال غيره ثم اذا قضي الحج في السنة الثانية علي وجه الصحة لا يسقط به حج الميت لانه خالف في السنة الماضية بالافساد وصار الاحرام واقعا عن المامور والحج الذي ياتي به في السنة القابلة فقضاء ذلك الحج فكان واقعا عن المامور ايضا وان مات المامور في الطريق يحج من منزل آمره عند ابي ح وهو القياس لان القدر الموجود من السفر قد بطل في حق احكام الدنيا قال عليه الصلوة والسلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا ثلث الحديث وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا فبقيت الوصية من وطنه كان لم يوجد الخروج من ثلث ما بقي من ماله اي من مال المحجوج عنه ان كان ميتا عند ابي حنيفة ايضا لان قسمة الوصي وعزله المال لا يصح الا بالتسليم الي الوجه الذي سماه الموصي لانه لا خصم ليقبض ولم يوجد التسليم الي ذلك الوجه فصار كما اذا هلك قبل الافراز والعزل فيحج بثلث ما بقي كما هو كذلك اذا هلك قبل الافراز والعزل وعندهما من حيث مات المامور وهو وجه الاستحسان لان سفره لم يبطل لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الي الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره علي الله وقال عليه الصلوة والسلام من مات في طريق الحج كتب له حجة مبرورة في كل سنة واذا لم يبطل اعتبرت الوصية من ذلك المكان واصل الاختلاف في الذي يحج بنفسه ويبني علي ذلك المامور بالحج لكن عند ابي يوسف يحج بما بقي من الثلث الاول لانه هو المحل لنفاذ الوصية لان الوصية محل نفاذها الثلث وعند محمد يحج بما بقي من المال المدفوع اليه ان بقي شيء والا بطلت الوصية اعتبارا بتعيين الموصي اذ تعيين الوصي كتعيينه ويرد ما فضل من النفقة في تلك المسئلة الي الورثة او الوصي وصورة هذه المسئلة علي الاختلاف المذكور علي تقدير التوصية رجل له اربعة آلاف درهم مثلا اوصي ان يحج عنه فمات وكان مقدار مؤنة الحج الف درهم فدفعها الوصي الي من يحج عنه فسرق في الطريق مثلا قال ابو حنيفة يؤخذ ثلث ما بقي من التركة وهو الف درهم وان سرق ثانيا يؤخذ ثلث ما بقي مرة اخري وهكذا وقال ابو يوسف يؤخذ ما بقي من ثلث جميع المال وهو ثلث مائة وثلث وثلثون وثلث درهم وان سرق ثانيا لا يؤخذ مرة اخري وقال محمد اذا سرقت جميع الالف التي دفعها اولا بطلت الوصية وان بقي منها شيء يحج به لا غير وكذا اذا مات المامور في الطريق وهي مسئلة المتن تدبر ومن اهل بحجة عن ابويه ثم عين احدهما جاز لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما بخلاف مسئلة امر الرجلين فيما سبق لانه يفعل بحكم الآمر وقد خالف امرهما علي ما ذكرناه فيه وللانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره في جميع العبادات هذا وقع في معرض العلة لما قبله وقد بيناه في اول الباب مع الخلاف الواقع فيه والله اعلم

باب الهدي

لما تكرر ذكر لفظ الهدي فيما تقدم من المسائل نسكاً وجزاءً ومؤنة احتاج الى بيان الهدي وما يتعلق به من المسائل
ولما لم يكن وجوبه عن امر هذه الاشياء اخر ذكره عن ذكر هذه الاشياء هو من ابل او بقر او غنم لان الهدي
ما يهدى الى الحرم ليتقرب به فيه والاصناف الثلثة سواء في هذا المعنى واقله شاة لانه عم جعل الشاة
ادناه ومنه يعلم كون الابل والبقر هديا لانه لما جعل الشاة ادناه لا بد ان يكون له اعلى وهو البقر والجزور
كذا في الهداية ولا يجب تعريفه اي تعريف الهدي قال صاحب النهاية التعريف لمعان ثلثة الذهاب
عرفة في غيرها من المواضع والذهاب بالهدايا الى عرفة واعلامها بعلامة مثل التقليد والاشعار وكل هذا
ليس بواجب ثم ههنا يحتمل ان يراد به الثاني بدلالة قول صاحب الهداية فمعنى لا يجد من يمسك الهدي
فيحتاج الى ان يعرف به اي يذهب به الى عرفات ويحتمل ان يراد به الاخير بدلالة قوله لانه نسك فيكون مبناه
على التشهير انتهى ما في النهاية ويجزئ فيه ما يجزئ في الاضحية لانه قربة تعلقت باراقة الدم كالاضحية
فيتنزلان منزلا واحدا فيجوز ههنا ما يجوز ثمة ولا يجوز ههنا ما لا يجوز ثمة لان كلا منهما قربة اراقة الدم ويجزئ
الشاة في كل موضع الا اذا طاف للزيارة جنبا او جامع بعد وقوف عرفة قبل الحلق فلا يجزئ فيهما الا البدنة
ووجههما ذكر في باب الجنايات وقيد بقوله قبل الحلق لانه اذا جامع بعد الحلق يجزئ الشاة كما تقدم ويأكل
من هدي التطوع والمتعة والقران لانها دم نسك فيجوز الاكل منها بمنزلة الاضحية وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم
اكل من لحم هديه وحسا من مرقه لا يأكل من غيرها لانها دماء كفارات وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم لما احصر
بالحديبية وبعث الهدايا على يدي ناجية الاسلمي رضي الله عنه فقال له لا تأكل انت ورفقتك منها شيئا قال
صاحب العناية ونهى الرفقة لانهم كانوا اغنياء وخص ذبح هدي المتعة والقران بايام النحر لقوله تعالى فكلوا
منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم قال صاحب العناية وجه الاستدلال به ان الله تعالى عطف قضاء
التفث على الاكل من بهيمة الانعام التي نحروها وقضاء التفث مختص بيوم النحر فيكون النحر كذلك واعترض بان
ثم للتراخي فربما يكون الذبح قبل يوم النحر وقضاء التفث فيه واجيب بان موجب ثم في التراخي يتحقق
بالتأخير ساعة فلو جاز الذبح قبل يوم النحر جاز قضاء التفث بعده بساعة وليس كذلك قال المولى الفاضل سعدي
افندي غايته ان يثبت الاحتمال وقد علم بالادلة انه لا يكون الا يوم النحر فتعين لذلك ثم ان المراد من قوله وخص
بايام النحر انه لا يجوز قبله لانه لو ذبح بعده اجزأه الا انه ترك الواجب انتهى دون غيرها فانه يجوز ذبحه في اي
وقت شاء الا على اختلاف في دم التطوع قال القدوري ولا يجوز ذبح هدي التطوع الا في يوم النحر وقال
صاحب الهداية وفي الاصل يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر وذبحه يوم النحر افضل وهذا هو الصحيح لان
القربة في التطوعات باعتبار انها هدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك جاز ذبحها في غير يوم النحر
وفي ايام النحر افضل لان معنى القربة في اراقة الدم فيها اظهر وخص الكل بالحرم لقوله تعالى في جزاء الصيد هديا
بالغ الكعبة فصار الحرم اصلا في كل دم هو كفارة ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكان ومكانه الحرم قال النبي

صلى الله عليه وسلم منى كلها منحر وفجاج مكة منحر كلها والفجاج جمع فج وهو الطريق الواسع بين الجبلين والحاصل
ان الدماء على اربعة اوجه منها ما يختص بالزمان والمكان كدم المتعة والقران ودم الاحصار عندهما ومنها
ما يختص بالزمان دون المكان كدم الاضحية ومنها ما لا يختص بالزمان والمكان كالدم المنذور عندهما وعند ابي
يوسف يتعين بالمكان ويجوز ان يتصدق به اي بالهدي على فقير الحرم وغيره يعني بعدما ذبحها في الحرم لان الصدقة
قربة معقولة وهي على كل فقير قربة خلافا للشافعي ويتصدق بجله وخطامه وهو الزمام وهو ما يجعل في انف
البعير لانه صلى الله عليه وسلم امر عليا بتصدقهما ولا يعطي اجر الجزار منه اي من الهدي لانه عم نهى عليا عن ذلك
ولا يركبه اي الهدي الا عند الضرورة وقال الشافعي يجوز ركوبها اضطر او لم يضطر لما روي انه عم رأى رجلا
يسوق بدنة فقال اركبها ويحك ولنا انه جعلها خالصا لله تعالى فما ينبغي ان يصرف شيئا من عينه او منافعه الى نفسه
الا اذا اضطر وتأويل ما رواه انه كان عاجزا محتاجا بدليل ما روى صاحب السنن باسناده الى جابر بن عبد الله
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اركبها بالمعروف اذا الجئت اليها حتى تجد ظهرا فعلم ان ركوبها
لا يجوز من غير ضرورة لانه قال اذا الجئت مع ان كلمة ويحك دليل واضح على انه كان عاجزا لانها تستعمل في موضع الترحم
كذا في غاية البيان فان نقص بركوبه ضمنه ولا يحلبه فان حلبه تصدق به اي باللبن لانه يتولد من الهدي فلا يصرفه
الى حاجة نفسه وينضح ضرعه بالماء البارد لينقطع لبنه قال صاحب الهداية لكن هذا اذا كان قريبا من وقت الذبح
وان كان بعيدا منه يحلبه ويتصدق بلبنه كيلا يضر به فان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثله او بقيمته لانه مضمون
عليه فان عطب من جزء علم الهدي الواجب او تعيب فاحشا وهو ما يكون مانعا في الاضحية اقام غيره مقامه
لان الواجب باق في ذمته بعد وبالمعيب بمثله لا يتأدى الواجب فلا بد من غيره وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق
بسائر املاكه وان عطب هدي التطوع في الطريق اي قرب الى العطب وانما فسرناه به لقوله نحره وصبغ نعله
اي قلادته بدمه وضرب به اي بنعله صفحته اي صفحة سنامه ولا يأكل منه هو ولا غني بذلك امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ناجية الاسلمي وفائدة الصبغ والضرب ان يعلم الناس انه هدي فيأكل منه الفقراء دون الاغنياء ولان
الاذن بتناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي ان لا يحل قبل ذلك اصلا الا ان التصدق على الفقراء افضل من
ان يتركه جزرا للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود قال المولى الفاضل سعدي افندي وفيه بحث
لان نحره يوم الشرط لا يعتبر عندنا وليس عليه غيره لانه تطوع ويقلد بدنة التطوع والمتعة والقران لانها دم
نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق بها ومعنى التقليد تقدم لا يقلد غيرها لان سببها الجناية والستر
اليق بها

مسائل منثورة

اي هذه مسائل منثورة من عادة المصنفين ان يذكروا في اواخر الكتب
ما شذ وندر من المسائل في الابواب السالفة في فصل على حدة تكثيرا للفائدة ويترجموا عنه بمسائل منثورة
او مسائل متفرقة او مسائل شتى او مسائل لم تدخل في الابواب شهدوا انهم هذا اليوم الذي وقف فيه يوم النحر
بطلت هذه الشهادة استحسانا لان هذه شهادة قامت على النفي وعلى امر لا يدخل تحت الحكم لان المقصود منها

راجع الى الفقير باعتبار البدنة

نفي جحيم والحج لا يدخل تحت الحكم لان الحج ليس من باب المنازعات فصار كانهم شهدوا بانه لم يصل فلا تقبل ولان فيه
بلوى عامًا لتعذر الاحتراز عنه والتدارك غير ممكن وفي الامر بالاعادة حرج بيّن ولو شهدوا انه اي اليوم الذي
وقفوا فيه يوم التروية صحت تلك الشهادة لان التدارك ممكن في الجملة بان يزول الاشتباه في يوم عرفة ولان
جواز المؤخر له نظير كالقضاء في الصلوة والصوم ولا كذلك جواز المقدم قالوا ينبغي للحاكم ان لا يسمع هذه
الشهادة ويقول قد تم حج الناس انصرفوا لانه ليس فيها الا ايقاع الفتنة وكذا اذا شهدوا عشية عرفة برؤية
الهلال بان يشهد الشهود في الطريق قبل ان يلحقوا بعرفات عشية عرفة بان يقولوا انا كنا رأينا هلال ذي
الحجة وهذا اليوم هو التاسع فان كان الامام لا يمكنه الوقوف في بقية من الليل مع اكثر الناس لا يسمع هذه
الشهادة ويقفون من الغد بعد الزوال لانهم شهدوا وقد تعذر الوقوف فصار كانهم شهدوا بعد الوقوف فلا
تسمع وان كان يمكنه الوقوف مع اكثر الناس ولكن لا يلحق الضعفة فان وقف جاز والا فاته الحج لانه ترك الوقوف
مع العلم به والقدرة عليه لان المعتبر قدرة الاكثر دون الاقل ومن ترك الجمرة الاولى في اليوم الثاني ورمى الوسطى
والثالثة فان شاء رماها فقط لانه تدارك المتروك في وقته وانما ترك الترتيب والاولى ان يرمي الكل على الترتيب
لمراعاة الترتيب المسنون ومن نذر ان يحج ماشيًا يمشي من بيته حتى يطوف للزيارة وهو رواية الجامع الصغير
وهو الصحيح وخير في الاصل يعني في المبسوط بين الركوب والمشي لان الحج ماشيًا يكره وراكبًا افضل واذا
لزم المشي على رواية الجامع الصغير يمشي الى ان يطوف للزيارة فينتهي افعال الحج بطواف الزيارة ويركب بعد
ان شاء وقيل يبتدئ المشي من حيث يحرم وعليه الامام فخر الاسلام والامام العتابي وقيل من بيته وعليه شمس
الائمة السرخسي ومال اليه صاحب الهداية حيث قال لان الظاهر انه هو المراد فان ركب لزمه دم لانه ادخل
نقصًا فيه يدل على ذلك ما روي عن عقبة بن عامر الجهني انه جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان اختي
نذرت ان تحج ماشية حافية فقال عم ان الله لغني عن تعذيب اختك فلتركب ولتذبح لركوبها شاة وفي بعض
الروايات ولتهد هديًا قالوا انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي واذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق
عليه ينبغي ان لا يركب قال صاحب العناية قولهم هذا بيان التوفيق بين رواية الاصل وبين رواية الجامع
الصغير انتهى حلال اشترى امة محرمة بالاذن اي باذن مولاها له اي للمشتري ان يحللها ويجامعها وقال
زفر ليس له ذلك لان هذا عقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما لو اشترى جارية منكوحة ولنا ان المشتري قائم
مقام البايع وقد كان للبايع في ظاهر الرواية ان يحللها فكذا للمشتري الا انه يكره ذلك للبايع لما فيه من خلف الوعد
وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبايع ان يفسخه فكذا لا يكون ذلك للمشتري
واذا كان له ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا وعند زفر يتمكن لانه ممنوع من غشيانها والاولى تحليلها
بقص شعر او ظفر قبل الجماع ثم جماعها تعظيمًا لامر الحج والله تعالى اعلم

كتاب النكاح

لما فرغ من العبادات شرع في المعاملات وابتدأ من بينها بالنكاح لان فيه مصالح الدين والدنيا وقد اشتهر في

وعيد

اجتماع
دواعي الشرع والعقل والطبع اما دواعي الشرع من الكتاب فقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وعيد من رغب عنه وتحريض من رغب فيه الآثار وما اتفق في حكم من احكام الشرع مثل ما اتفق في النكاح من
وثلاث ورباع والسنة قوله عليه السلام تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم القيمة وقوله عليه السلام النكاح
سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني والاجماع ظاهر واما دواعي العقل فان كل عاقل يحب ان يبقى اسمه
ولا ينمحي رسمه وما ذاك غالبًا الا ببقاء النسل وطريقه النكاح غالبًا واما الطبع فان الطبع البهيمي من الذكر
والانثى يدعو الى تحقيق ما اعد من المباضعات الشهوانية والمضاجعات النفسانية والا مزجرة فيها اذا كانت
بامر الشرع وان كانت بدواعي الطبع بل يوجر عليها بخلاف سائر المشروعات والنكاح في اللغة عبارة عن الوطئ
ثم قيل للتزوج نكاح مجازًا لانه سببه وقيل هو مشترك بينهما ولهذا قال الجوهري النكاح الوطئ وقد يكون
العقد وقال صاحب ديوان الادب نكح المراة تزوجها ونكحها اذا جامعها وفي الاصطلاح هو عقد يرد على ملك المتعة
قصدًا احترازًا عن البيع لانه عقد قد يرد على ملك المتعة ايضًا الا انه يرد عليه تبعًا لا قصدًا يجب عند التوقان
اي هيجان الشهوة ولم يقلب واوه الفاء لتحركها وانفتاح ما قبلها لما في معناه من الاضطراب كالحيوان وانما
يجب في حالة التوقان لانه يخاف عليه او يغلب على الظن وقوعه في الزنا والنكاح يمنعه عن ذلك فكان واجبًا
لان الامتناع من الحرام واجب فما يمنع عنه واجب ويكره عند خوف الجور من سوء خلقه لان النكاح انما شرع
لما فيه من تحصين النفس ومنعها عن الزنا على سبيل الاحتمال وتحصيل الثواب المحتمل بالولد الذي يعبد الله تعالى
ويوحده والذي يخاف الجور والميل لعله يباشر الجور ويرتكب المنهيات والمحرمات فينعدم في حقه المصالح لرجحان
هذه المفاسد عليها ويحتمل ان يترك ما في جبلته من سوء الخلق عند وصوله الى هذه النعمة الجليلة ويتزوج بها
استزاجًا تامًا مع ان النصوص لا تفصل فقلنا بالكراهة في حقه عملًا بالشبهين بالقدر الممكن ويسن مؤكدًا حالة
الاعتدال لما تقدم من النصوص بعضها امر وبعضها ترغيب محض وبعضها ناطق بكونه سنة ولانه عم واظب
عليه عم وانتهاء آية التاكيد فكان سنة مؤكدة حالة الاعتدال وينعقد بايجاب وقبول كلاهما بلفظ الماضي
كقوله زوجت وقول الآخر تزوجت او قبلت لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعًا فقد جعلت للانشاء شرعًا
دفعًا للحاجة وانما اختير لفظ الماضي لانه واضع اللغة ما وضع للانشاء لفظًا وانما عرف الانشاء بالشرع واختيار
لفظ الماضي لدلالته على التحقق والثبوت فيكون ادل على قضاء الحاجة كذا فهم من البيانية او احدهما بلفظ
الماضي كزوجني فقال زوجت قال صاحب الدرر والغرر وينعقد بايجاب وقبول وضعا للمضي كزوجت وتزوجت
وينعقد ايضًا بما وضع اي بلفظين وضع احدهما له اي للمضي والآخر للاستقبال يعني الامر فانه موضوع للاستقبال
كزوجني وزوجت وانما عطف قوله بما وضعا على ايجاب وقبول اشارة الى ان ما وضع للاستقبال ليس الايجاب
والا القبول فان صاحب الهداية قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي ثم قال وينعقد
بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالآخر عن المستقبل واعاد لفظ ينعقد بلفظين تنبيهًا على ان اللفظين الذين

احدهما ماض والآخر مستقبل ليسا بايجاب وقبول بل قوله زوجني توكيل وقوله زوجت ايجاب وقبول حكمًا فان الواحد
يتولى طرفي النكاح بخلاف البيع كما سيأتي وصاحب الوقاية والكنز كانهما زعما ان قول صاحب الهداية ثانيا
وينعقد بلفظين غير محتاج اليه بناءً على زعم ان ما وضع للماضي والمستقبل ايجاب وقبول فقصدا الاختصار فقال
الاول ينعقد بايجاب وقبول لفظهما ماض كزوجت وتزوجت او ماض ومستقبل كزوجني فقال زوجت وقال
الثاني ينعقد بايجاب وقبول بلفظين وضعا للمضي او احدهما وقال شارحه الزيلعي اي ينعقد النكاح بالايجاب
والقبول بلفظين وضعا للمضي او وضع احدهما للماضي والآخر للمستقبل فجعلوا ما وضع للمستقبل من الايجاب
والقبول وهو مخالف للكتب والعجب ان الزيلعي قال بعد ذلك وهذا المعنى موجود ايضًا فيما اذا كان احدهما
ماضيًا والآخر مستقبلاً مثل ان يقول زوجني فيقول زوجتك لان قوله زوجني توكيل وانابة وقوله زوجتك امتثال
للمره فينعقد به النكاح فان المصنف يجعل زوجني شطر العقد ويوافقه الشارح فيه ثم يجعله توكيلاً وانابة
واعجب من ذلك ان صاحب الهداية بعد ما نبه على هذه الدقيقة كيف لم يتنبه لها هؤلاء الافاضل والحمد لله ملهم
الصواب واليه المرجع والمآب انتهى ما قاله صاحب الدرر يقول الفقير كلام صاحب الدرر في محله وتنبيه صاحب
الهداية باعادة لفظ وينعقد بلفظين ثانيًا مسلم لكن لا نم ان قول صاحب الوقاية او ماض ومستقبل معطوف
على قوله ماض حتى يكون التقدير بايجاب وقبول لفظهما ماض او لفظهما ماض ومستقبل بل هو معطوف على
قوله بايجاب وقبول فيكون التقدير وينعقد بايجاب وقبول لفظهما ماض وينعقد بماض ومستقبل ولا يلزم منه ان يكون
المستقبل ايجابًا او قبولا غاية ما في الباب ان يكون المستقبل توكيلاً وقوله زوجت ايجابا على ما يوافقه ما في الكتب
واما عبارة صاحب الكنز فلا تقبل الاصلاح لكن قال صاحب التسهيل اعلم ان ما ذكر في الهداية ونحوه للتمثيل من قولهم
زوجني ليس في الحقيقة شطر العقد بل هو توكيل وانما جعلوه بمنزلة احد الشطرين لانه واسطة لكون قول الآخر شطري
العقد فصح بالواحد فان الواحد يتولى طرفي النكاح انتهى يقول الفقير فعلى ما ذكره صاحب التسهيل يمكن حمل
عبارة صاحب الكنز على الصلاح كانه جعل المستقبل بمنزلة احد الشطرين لكونه واسطة فقال ما قال ويؤيده موافقة
الزيلعي له في جعله شطر العقد ثم جعله توكيلاً وانابة والحمل على الصلاح بالقدر الممكن اصلح من الحمل على الخطاء
والفساد والى ما ذكرناه اشارة في كلام الفاضل يعقوب باشا فراجع اليه والعلم في الحقيقة والمآل للعليم المتعال
جل عن الند والمثال وان لم يعلما معناهما قال في الفتاوى الظهيرية رجل تزوج امراة بالعربية او بلفظ لا يعرف
معناه وزوجت نفسها به ان علما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح يكون نكاحًا عند الكل وان لم يعلما معناه وان
لم يعلما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح ينبغي ان ينعقد ايضا كما في الطلاق والعتاق لان العلم بمضمون اللفظ انما
يعتبر لاجل القصد فلا يشترط فيما يستوي فيه الجد والهزل بخلاف البيع ونحوه وقيل لا ينعقد بلفظ لا يعلمان
معناه وهو مختار صاحب الخزانة وشيخ الاسلام لكن الرواية والدراية يقتضي خلاف ذلك لان الدار دار الاسلام
فلا يكون الجهل في الاحكام عذرًا فيها كذا في حاشية مولانا اخي جلبي ولو قال دادي او بذيرفتي فقال داد

اوبزبرفت

اوبزبرفت بلا ميم صح يعني اذا قيل للمراة خويشتن بزني بفلان دادي فقالت دادم ثم قيل للرجل بذيرفتي فقال
اوبزبرفت بلا ميم صح النكاح لجريان العرف به والاحتياط ان يقول بالميم قال صاحب الدرر وعن نجم الدين النسفي
انه كان يقول ينبغي ان يقول الخاطب خويشتن بزني دادي وتقول المراة خويشتن بزني دادم لان في انعقاد
النكاح بدون ذكر بزني اختلاف المشايخ فلا بد من ذكره لتكون المسئلة متفقًا عليها كبيع وشراء يعني
اذا قيل للبايع فروختي فقال فروختم ثم قيل للمشتري خريدي فقال خريدم يصح البيع وان لم يقولا فروختم
وخريدم لما ذكر من جريان العرف ولو قالا عند الشهود ما زن وشويم لا ينعقد وكذلك لو قال لامراة هذه امراتي
وقالت المراة هذا زوجي عند الشهود لا يكون نكاحًا قال الامام قاضي خان ينبغي ان يكون الجواب على التفصيل
ان اقرا بعقد ماض ولم يكن بينهما عقد لا يكون نكاحًا وان اقرت المراة انه زوجها واقر الرجل انها امراته
يكون ذلك نكاحًا ويتضمن اقرارهما بذلك انشاء النكاح بينهما بخلاف ما اذا اقرا بعقد لم يكن فانه كذب محض
وانما يصح بلفظ نكاح وتزويج وما وضع لتمليك العين في الحال كبيع وشراء وهبة وصدقة وتمليك وقال الشافعي
لا يصح الا بلفظ النكاح والتزويج لانه ان انعقد بغيرهما مثل التمليك مثلا فاما ان ينعقد به من حيث انه حقيقة او من
حيث انه مجاز لا سبيل الى الاول لانه لو كان حقيقة كان التمليك والتزويج مترادفين وليس كذلك اذ التمليك يوجد
بغير نكاح ولا الى الثاني لعدم المناسبة بينهما لان التزويج للتلفيق يقال لفقت بين ثوبين ولفقت احدهما
بالآخر اذا الامت بينهما بالخياطة والنكاح الضم ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوكة اصلاً فلا مناسبة بينهما
قلنا المناسبة بينهما موجودة لان التمليك سبب لملك المتعة في محلها يعني ان تمليك الرقبة سبب لملك المتعة
اذا صادفت محل المتعة لافضائه اليه وملك المتعة هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز وانما قيدوا بقولهم
في محلها احترازًا عن تمليك الغلمان والبهائم والاخت الرضاعية والامة المجوسية فانها ليست بمحل لملك المتعة
لا باجارة لانها لا توجب ملك العين بل المنافع واباحة واعارة لانهما لا توجبان الملك اصلا ووصية لانها لا توجب
الملك في الحال بل مضافًا الى ما بعد الموت ولا ينعقد ايضًا بلفظ الاقالة والصلح والشركة وشرط سماع كل من
العاقدين لفظ الآخر اذ لولاه لم يتحقق الرضاء من الطرفين فلا ينعقد به النكاح ومعلوم انه لا ينعقد بالكتابة في
الحاضر فلا بد من سماع العبارة وشرط حضور حرين او حر وحرتين مكلفين اي بالغين عاقلين انما شرطت
الحرية والتكليف لان الشهادة من باب الولاية والعبد والصبي والمجنون ليسوا من اهل الولاية مسلمين لان الكافر
لا ولاية له على المسلم ان كانت الزوجة مسلمة قيد لقوله مسلمين سامعين معًا لفظهما اي لفظ العاقدين وقيل
الشرط حضور الشاهدين لا سماعهما والصحيح هو الاول فلا ينعقد بحضور الاصمين وهندين لم يفهما كلامهما
وينعقد بحضور السكارى اذا فهموا وان لم يذكروا بعد الصحو فلا يصح ان سمعا متفرقين كما اذا نكحها بحضور واحد
ثم غاب هو وحضر آخر فاعاد الحضوره كذا في صدر الشريعة وقال الفاضل يعقوب باشا وفيه كلام وهو انه على
هذا لا يوجد حضور الشاهدين معًا عند العقد مع قطع النظر عن السماع معًا بل الاولى بيان تفرق السماع مع

المعية

في الحضور كما لا يخفى وحمل كلامه على ارادة جعل قيد المعية راجعا الى ذاتيهما حال السماع لا الى السماع بعيد لان الجعل
المذكور مع كونه تكلفا في نفسه ليس بملايم لذكره سابقا اشتراط حضور الشاهدين وتعميم الحضور التابع عن
المعية وعدمها في غاية البعد انتهى فالاولى للتمثيل ما روي عن ابي يوسف ان رجلا تزوج امراة بحضور شاهدين
فسمع احدهما ولم يسمع الآخر فاعاد الزوج فسمع الآخر ولم يسمع الاول لا يجوز حتى يسمعا جميعا وان روي عنه
ايضا انه يجوز فيكون ما ذكر في المتن الرواية الاولى عنه ولو سمع احدهما كلام الزوج والآخر كلام المراة ثم اعيد
وانعكس السماع قال صاحب الدرر لم يجز عند العامة واجاز ابو سهل ان اتحد المجلس وجاز كونهما اي الشاهدين
فاسقين عندنا خلافا للشافعي لان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة ولنا انه من اهل الولاية
على نفسه لان له ان يزوج نفسه وعبده وامته ويقر بما يتعلق بنفسه من القتل وغيره فيكون من اهل الشهادة وهذا
لانه لما لم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لا يحرم على غيره لانه من جنسه ولانه صلح مقلدا فيصلح مقلدا فكذا
شاهدا فان قلت تمسك الشافعي ايضا بقوله عليه الصلوة والسلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فما
الجواب عنه قلت لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث انما الرواية لا نكاح الا بولي ولئن صح الحديث وصحت
الزيادة ايضا فنقول ذكر العدل منكرا في موضع الاثبات فيقتضي ادنى ما ينطلق عليه اسم العدل وذلك يحصل
بالاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض كذا في البيانية او محدودين في قذف لان
المحدود في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا انما الفائت عنه ثمرة الاداء بالنهي لجريمته ولا يبالي بفوات
ثمرة الاداء لان كلامنا في مجرد الانعقاد او اعميين او ابني العاقدين او ابني احدهما لان كلا منهم اهل الولاية فيكون
اهل الشهادة تحملا انما الفائت ثمرة الاداء ايضا ولا يظهر بشهادتهما اي الابنين عند دعوى القريب يعني اذا
نكحا بحضور ابني الزوج فان ادعى هو لم تقبل شهادة ابنيه له واما اذا ادعت المراة تقبل شهادتهما لها وان
نكحا عند ابني الزوجة ان ادعت لا تقبل شهادتهما لها وان ادعى الزوج تقبل يقول الفقير كذا صوره صدر الشريعة
بناء على كلام صاحب الوقاية والنص تبدل لفظ الزوجين بالعاقدين فيتناول الزوجين ووكيلهما ووليهما واما
في ذلك فيمكن تصوير المسئلة بوجوه تدبر وصح تزوج مسلم ذمية عند ذميين عند ابي ح رحمه الله وابي يوسف خلافا
لمحمد وهو قول زفر ايضا لان سماع كلام العاقدين من الايجاب والقبول في النكاح شهادة وهذا ظاهر لانا لا نريد
من الشهادة على النكاح الا ذلك ولا شهادة للكافر على المسلم وهذا بالاتفاق فكانهما لم يسمعا كلام الزوج وسماع
عنهما
كلامها شرط على ما تقدم ولهما ان الشهادة في النكاح شرطت على اعتبار اثبات الملك عليها لوروده على محل ذي
خطر لا على اعتبار وجوب المهر لانه مال ولا يجب الاشهاد على لزوم المال وكلما شرطت على اعتبار اثبات الملك عليها
شهادة كانت الشهادة في النكاح شهادة عليها واذا كانت الشهادة حال انعقاد النكاح شهادة عليها كان
الذميان شاهدين عليها لا عليه وشهادة اهل الذمة على الذمية جائزة ولا يظهر النكاح بشهادتهما اي الذميين
ان ادعت الذمية النكاح على المسلم اذا لا تقبل شهادة الكافر على المسلم وان ادعى المسلم عليها النكاح تقبل شهادة

الذميين

الذميين لم عليها ومن امر رجلا ان يزوج صغيرته فزوجها عند رجل صح ان كان الاب حاضرا لان الاب يجعل مباشرا
للعقد لاتحاد المجلس ويكون الوكيل سفيرا ومعبرا فيبقى شاهدا والا اي وان لم يكن الاب حاضرا فلا يصح لان المجلس
مختلف فلا يمكن ان يجعل الاب مباشرا مع عدم حضوره في مجلس المباشرة وكذا لو زوج الاب بالغته عند رجل ان
حضرت البالغة صح فصار كان البالغة عاقدة والاب وذلك الرجل شاهدان والا اي وان لم تحضر البالغة فلا يصح
قال صاحب النهاية جعل الوكيل سفيرا محضا والاب مباشرا انما تكلف غير محتاج اليه في المسئلة الاولى لان الاب يصلح
ان يكون شاهدا في باب النكاح فلا حاجة الى نقل المباشرة من المأمور الى الآمر حكما وانما يحتاج اليه في هذه المسئلة
لان البالغة اذا كانت حاضرة ثم جاز النكاح بنقل مباشرة الاب اليها لعدم صلاحيتها للشهادة على نفسها وان
كانت غائبة لم تجز لان الشيء انما يقدر ان لو تصور تحقيقا قال صاحب العناية واقول ارى انه لا فرق بين الصو
رتين
في الاحتياج الى ذلك التكلف وذلك لان الاب اذا كان حاضرا لا يصلح ان يكون شاهدا في نكاح امر به لان الوكيل
سفير ومعبر فكان الاب هو المزوج ولا يجوز ان يكون المزوج شاهدا واذا انتقل اليه المباشرة ايضا صار هو
المزوج من كل وجه فجاز ان يكون الوكيل شاهدا وطولب بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا وكل رجلا ان
يزوج عبده فزوجه بشهادة رجل والعبد حاضر فانه لا يجوز مع امكان جعل العبد مباشرا للعقد والوكيل مع الرجل
شاهدين كما لو باشر المولى عقد تزويج العبد عند حضرة العبد مع رجل آخر فانه يجوز واجيب بان العبد لم يكن
موكلا حتى تنتقل مباشرة الوكيل اليه ويبقى شاهدا فيبقى الوكيل على حاله مزوجا بخلاف ما اذا باشر المولى بحضرة
العبد فان العبد هناك يجعل مباشرا للنكاح بنفسه والمولى شاهدا فيكون النكاح بحضرة شاهدين لا بانتقال المولى
ليس بوكيل عن العبد فكيف تنتقل مباشرته اليه لان العقد لما كان له كان بمنزلة الموكل بخلاف ما اذا كان العبد غائبا
لعدم امكان جعله مباشرا لما قلنا ان الشيء انما يقدر ان لو تصور تحقيقا انتهى يقول الفقير لما كان العبد بمنزلة
الموكل فيها لكون العقد له جاز انتقال مباشرة الوكيل اليه في المسئلة الاولى لان العقد له ايضا فيبقى الوكيل شاهدا
والعبد مزوجا لنفسه والا يلزم التحكم والترجيح بلا مرجح تدبر والى ما ذكرنا اشارة في كلام الفاضل سعدي افندي
وكلام الفاضل يعقوب باشا فراجع اليهما والله اعلم **باب المحرمات** لما كان من بنات آدم من اخرجها الله تعالى
عن محلية النكاح بالنسبة الى بعض بني آدم احتاج الى ذكرها في باب على حدة واسباب حرمتهن تتنوع الى تسعة
انواع القرابة والمصاهرة والرضاع والجمع وتقديم الحرة على الامة وقيام حق الغير من نكاح او عدة والشرك
وملك اليمين والطلقات الثلث وكل ذلك مذكور في المتن قال المولى سعدي افندي فيه ان الجمع حرام كما يدل عليه نظم
القرآن لا انه سبب للحرمة انتهى يقول الفقير اعتراضه وارد لكن ان تعلنا ان الجمع سبب لحرمة الوطي لا يكون فيه
بأس يحرم على الرجل امه وجدته وان علت سواء كانت الجدة من قبل الرجال او النساء وبنته وبنت ولده وان
سفلت واخته وبنتها وبنت اخيه وان سفلتا وعمته وخالته من اي جهة كانت الاخت وبنت الاخ والعمة
والخالة واما بنات العم والعمة والخال والخالة فحلال لدخولها تحت عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وام امراته

مطلقا اي سواء دخل بها او لا لان نكاح البنات يحرم الامهات وقوله مطلقا تقدير محرما مطلقا والا فالظاهر مطلقة
وبنت امراة دخل بها لان وطئ الامهات يحرم البنات دون نكاحها وامراة ابيه وان علا وامراة ابنه وان سفل
والكل رضاعا اي يحرم تزوج كل ما ذكر من الاصل والفرع وغيرهما من جهة الرضاع وهذا يشمل اقساما كبنت
الاخت مثلا تشمل البنت الرضاعية للاخت النسبية والبنت النسبية للاخت الرضاعية والبنت الرضاعية
للاخت الرضاعية والجمع بين الاختين والاصل فيها قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم
وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل ابنائكم
الذين من اصلابكم وان تجمعوا بين الاختين الي قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم الآية قال ارباب التفسير قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما سوي المحرمات المذكورة وخص عنه بالسنة ما في معني المذكورات كسائر محرمات الرضاع
والجمع بين المراة وعمتها وخالتها وغيرها ودخلت الجدات في الامهات لانها امهات اذ الام هو الاصل لغة او ثبتت
حرمتهن بالاجماع وكذلك دخلت بنات الولد في البنات لان البنت هو الفرع او ثبتت حرمتهن بالاجماع وذكر الاصلاب
في قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لاسقاط اعتبار التبني لا لاحلال حليلة الابن من الرضاع لانها
حرام ايضا لعموم قوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وفي هذا المحل اسولة واجوبة مشحون بطون
شروح الهداية بها الطلب منها نكاحا ولو في عدة من باين او رجعي لان نكاح الاولي قائم ببعض احكامه كالنفقة
والمنع من الخروج وغيرها والجمع بينهما وطئا بملك يمين وحرمة الجمع بينهما لما في الآية التي تلوناها من التصريح به
ولقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم الاختين ولانه يفضي الي التناكر والتباغض
المؤديين الي قطيعة الرحم لما بين الضرائر من العدوان والطغيان وقوله وطئا احترازا عن الجمع بملك يمين بدون
الوطئ فانه جائز فلو تزوج اخت امته التي وطئها لا يطاء واحدة منهما حتي يحرم الاخري بسبب من الاسباب
ثم يطاء المنكوحة لعدم الجمع وان لم يكن وطئ المملوكة جاز له ان يطاء المنكوحة لعدم الجمع وطئا ولو تزوج اختين
في عقدين ولم يعلم الاولي فرق بينه وبينهما لان نكاح احديهما باطل بيقين ولا وجه الي التعيين لعدم الاولوية
ولا الي تنفيذه في احديهما بغير عينها لعدم الفائدة وهي حل قربان الزوج لانه لا يثبت مع الجهالة او للضرر
يعني في حقهما لان كلا منهما تبقي معلقة لا ذات بعل ولا مطلقة فتعين التفريق ولهما نصف المهر لان النكاح
الاخر باطل غير موجب للمهر والنكاح الاول صحيح موجب وقد فارق الاولي قبل الدخول فيجب نصف المهر ولا
يعرف لمن هو لانعدام الاولوية للجهل بالاولية فينصف بينهما وحرم الجمع بين امراتين لو فرضت احديهما ذكرا
يحرم عليه الاخري لما مر من افضائه الي قطيعة الرحم بخلاف الجمع بين امراة وبنت زوجها لا منها فانه يجوز
اذ لا قرابة بينهما ولا رضاع علي ان الشرط في المسئلة السابقة ان يصور ذلك من كل جانب بخلاف هذه المسئلة
فانه يصور فيها من جانب واحد لا من كل جانب لانه اذا فرضت بنت زوجها ذكرا يحرم المراة عليه لانها تكون

[right margin: بنه · يعطي ... مع ... لعدم ... الفائدة ... به]

موطوءة ابيه واما لو فرضت المراة ذكرا يكون اجنبيا عنها وعن هذا قال صاحب البيانية في شرح قول صاحب
الهداية ولا يجمع بين امراتين لو كانت احديهما رجلا آه لو قال لو كانت كل واحدة رجلا كما هو في بعض نسخ القدوري
لكان اولي لان الشرط ان يصور من كل جانب لا من جانب واحد والا ينتقض هذا الكلي بالمسئلة التي تليه وهي
مسئلة الجمع بين المراة وابنة زوج كان لها من قبل انتهي يقول الفقير هذه الاولوية واردة علي المص ايضا
الا ان يقال قوله بخلاف الجمع آه بمنزلة المستثني عن الكلي فلا نقض غير انه لا يدفع الاولوية تدبر قال الفاضل يعقوب
باشا فعلي هذا ينبغي ان يكون مراد صاحب الهداية من قوله احديهما علي الابهام والاطلاق ولفظة احديهما
كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما نص عليه في شرح المقاصد في بحث الوحدة والكثرة انتهي يقول الفقير هذه
الفاعدة حسنة يجب حفظها لكن لا تدفع الاولوية ايضا تدبر والزنا يوجب حرمة المصاهرة وقال الشافعي رح الله
لا يوجبها لانها نعمة فانها تلحق الاجنبيات بالمحارم وكل ما هو نعمة لا تنال بالمحظور لانتفاء المناسبة الواجبة بين الحكم
وسببه ولنا ان الوطئ سبب الجزئية بواسطة الولد حتي يضاف الولد الي كل واحد منهما كملا فيصير اصولها وفروعها
كاصوله وفروعه وكذا علي العكس والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطئ محرم من
حيث انه سبب الولد لا من حيث انه زنا وبيانه ان الوطئ ليس بسبب الحرمة من حيث ذاته حتي يعتبر المناسبة بينه
وبين الحكم المشروع ولا من حيث انه زنا وانما هو سبب لها من حيث انه سبب للولد اقيم مقامه كالسفر مع المشقة
والاعروان ولا معصية للمسبب الذي هو الولد لعدم اتصافه بذلك مثلا لا يقال ولد عصيان او عدوان والشيء اذا
قام مقام غيره يعتبر فيه صفة اصله لا صفة نفسه كالتراب في التيمم قال صاحب البيانية وربما يتمسك الشافعي في
هذه المسئلة بقوله عليه الصلوة والسلام الحرام لا يحرم الحلال قلت لا نم انه صحيح ولئن صح فهو متروك الظاهر
لا يحتج به وذلك لان الحرام يحرم الحلال كما وقعت قطرة خمر في ماء قليل فيحمل علي ما روي عن عطاء في تاويله انه قال
اراد به الرجل يزني ثم يتزوجها فقال لا يحرم الوطئ الزنا العقد الحلال ثم حرمة المصاهرة عبارة عن حرمات
اربع حرمة الموطوءة علي آباء الواطئ وان علوا وحرمتها علي اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها علي الواطئ
وان علون وحرمة بناتها وان سفلن وكذا اللمس بشهوة من احد الجانبين يوجب حرمة المصاهرة سواء مسته
امراة او مس امراة وقال الشافعي لا يوجب وعلي هذا الخلاف نظره الي فرجها الداخل ونظرها الي ذكره بشهوة
للشافعي ان المس والنظر ليسا في معني الدخول ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال
فلا يلحقان به ولنا ان المس والنظر سبب داع الي الوطئ فيقام مقامه في موضع الاحتياط وهذا لانا وجدنا الصاحب
الشرع مزيد اعتناء في حرمة الابضاع الا تري انه اقام شبهة البعضية بسبب الرضاع مقام حقيقتها في اثبات
الحرمة دون سائر الاحكام من التوارث ومنع وضع الزكوة ومنع قبول الشهادة فاقمنا السبب الداعي مقام
المدعو احتياطا وفساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال ليس من باب حرمة الابضاع حتي يقوم السبب
فيه مقام الوطئ قال صاحب العناية ونوقض بانه لو ما ذكرتم ان كان صحيحا قام النظر الي جمال المراة مقام

[left margin: لفظ صح · احديهما · عنها]

الوطئ في ثبوت الحرمة لكونه سببًا داعيًا اليه والجواب ان النظر الى الفرج المحرم ما يكون نظرا الى داخل الفرج بان
كانت متكئة وهو لا يحل الا في الملك والظاهر من ذلك انها لا تكون على هذه الحالة الا في خلوة عن الاجانب
فالنظر بعد هذا في ان النظر الى الجمال في الملك وغيره خلاءً وملاءً هل يكون داعيًا الى الوطئ دعوة النظر ذلك
اليه او لا لا اراك قائلًا بذلك الا مكابرا وفي الزيادات من نظر الى موضع الجماع من دبرها مرارا بشهوة لم يحرم عليه
امها وبنتها بخلاف النظر الى قبلها وكذلك النظر الى موضع الجماع من دبر الغلام بشهوة لا يوجب حرمة المصاهرة
وكذلك الفعل بالغلام لا يوجب حرمة المصاهرة لانها انما تثبت بصفة انه سبب للولد وحدوث هذا المعنى
لم يوجد فيه كذا في البيانية قال صاحب الاختيار وحكى الطحاوي اجماع السلف في ان التقبيل والمس عن شهوة
يوجب حرمة المصاهرة ولو اخذ بيدها ليقبلها بشهوة ولم يفعل حرمت على ابنه ولو مسها وعليه ثوب ان
منع وصول حرارتها الى يده لا يثبت الحرمة ولو مس شعر امراة بشهوة حرمت عليه بنتها وامها لانه من اجزاء
بدنها انتهى ثم ان حد المس والنظر بشهوة ان ينتشر آلته اذا لم تكن منتشرة قبل النظر والمس او تزداد
انتشارا اذا كانت منتشرة قبل ذلك هو الصحيح وكثير من المشايخ لم يشترطوا الانتشار وجعلوا حد الشهوة
ان يميل قلبه اليها ويشتهي جماعها وفي النساء لا يكون الا هذا قال صاحب النهاية هذا اذا كان شابا قادرا
على الجماع فان كان شيخًا او عنينًا فحد الشهوة ان يتحرك قلبه بالاشتهاء ان لم يكن متحركًا قبل ذلك او يزداد
الاشتهاء ان كان متحركًا وهذا افرط وكان الفقيه محمد بن مقاتل الرازي لا يعتبر تحرك القلب وانما يعتبر تحرك
الآلة وكان لا يفتي بثبوت الحرمة في الشيخ الكبير والعنين الذي ماتت شهوته حتى لم يتحرك عضوه بالملامسة
وهو اقرب الى الفقه انتهى وما دون تسع سنين غير مشتهاة وبه يفتى فان بنت تسع سنين قد تكون
مشتهاة وقد لا تكون فانه يختلف بعظم الجثة وصغرها واما قبل بلوغها تسع سنين فلا تكون مشتهاة
والفتوى عليه ولو انزل مع المس لا يثبت الحرمة وهو الصحيح وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وفخر
الاسلام لانه بالانزال تبين انه غير مفض الى الوطئ والمحرم هو المس المفضي اليه قال صاحب العناية
ومعنى قولهم المس بشهوة لا يوجب الحرمة بالانزال هو ان الحرمة عند ابتداء المس بشهوة كان حكمها موقوفًا
الى ان تبين بالانزال فان انزل لم يثبت والا يثبت لا ان يكون معناه ان حرمة المصاهرة تثبت بالمس بشهوة
ثم بالانزال يسقط ما ثبت من الحرمة لان حرمة المصاهرة اذا ثبتت لا تسقط ابدا وقيل انه لو مس فانزل
يثبت حرمة المصاهرة وبه كان يفتي شمس الاسلام الاوزجندي ووجهه ان مجرد المس بشهوة يثبت الحرمة
فهذه الزيادة ان كانت لا توجب زيادة حرمة لا توجب خللًا فيها وعلى هذا الخلاف اتيان المراة في الدبر
والصحيح انه لا يوجبها لانه ليس بمفض الى الوطئ الذي هو سبب للولد ايضا وصح نكاح الكتابية لقوله
تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وجه الاستدلال ان الله تعالى قال اليوم احل لكم الطيبات وطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب فلا اخفاء

في دلالة على الحل والصابئة من صبأ اذا خرج من الدين وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا
الكواكب وذكر في الصحاح انهم جنس من اهل الكتاب المؤمنة بنبي المغترة بكتاب لا عابدة كوكب لانها
تكون مشركة وما وقع بين الامام وصاحبيه من ان انكحتهم صحيحة عنده لا عندهما فمحمول على اشتباه
مذهبهم فكل اجاب بما وقع عنده فوقع عند ابي حنيفة انهم من اهل الكتاب يقرؤن الزبور ولا يعبدون الكواكب
لكنهم يعظمونها كتعظيمنا القبلة في الاستقبال اليها فقال يجوز مناكحتهم لانهم من اهل الكتاب ووقع
عندهما انهم يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم فصاروا كعبدة الاوثان فقالا لا يجوز مناكحتهم فاذن لا خلاف
بينهم في الحقيقة لانهم ان كانوا كما قال ابو حنيفة جاز مناكحتهم عندهما ايضا وان كانوا كما قالا لا يجوز مناكحتهم
عنده ايضا وحكم ذبيحتهم على هذا وصح نكاح المحرم والمحرمة في حالة الاحرام وقال الشافعي لا يجوز وتزويج
الولي المحرم وليته على هذا الخلاف له قوله عم لا ينكح المحرم ولا ينكح الاول على بناء الفاعل والثاني على بناء
المفعول وقال بعضهم الثاني يلزم ان يكون بالتاء الفوقانية وقال المولى سعدي افندي لا يلزم ان يكون
بالتاء لان المحرم يتناول المحرمة ايضا لكونه في تأويل من يحرم او الشخص الذي يحرم انتهى ولنا ما روي ابن
عباس رضه انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وما رواه محمول على الوطئ اي لا يطأ المحرم ولا تمكن
المراة ان يطاءها فان قلت ما تقول فيما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال قلت
هذا مرسل وهو ليس بحجة عنده فكيف يحتج به علينا فان قلت ما تقول فيما روى يزيد بن الاصم ان ميمونة قالت
تزوجني رسول الله ونحن حلالان بسرف قلت ابن عباس احفظ واضبط من يزيد بن الاصم فيكون الترجيح
لرواية ابن عباس رضي الله عنهما فان قلت ما تقول فيما روى عن ابي رافع انه قال تزوج رسول الله صلى
الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت انا الرسول بينهما قلت انه حديث شاذ لا نعلم
احدا اسنده غير حماد عن مطر الوراق عن ربيعة على انا نقول رواية ابي رافع لا تؤخذ مع وجود رواية ابن
عباس بخلافها كذا في البيانية وصح نكاح الامة المسلمة والكتابية وقال الشافعي لا يجوز للحر ان يتزوج بامة
كتابية لان جواز نكاح الاماء ضروري عنده لما فيه من تعريض الجزء على الرق اذ الولد يتبع الام في الرق وما
ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة فلا حاجة الى جواز الكتابية ولكونه ضروريا عنده
جعل طول الحرة مانعًا من تزوج الامة لاندفاع الضرورة بالقدرة على تزوج الحرة وعن هذا قال المص ردًا
عليه ولو مع طول الحرة وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضي وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وفي الاقدام على نكاح الامة امتناع عن تحصيل الجزء الحر لا ارقاقه وللاب ان لا يحصل
الاصل اي الولد بالكلية بالعزل برضا المراة وتزوج العجوز والعقيم فلان يكون له ان لا يحصل الوصف اي وصف
الحرية بتزوج الامة اولى وصح نكاح الحرة على الامة لقوله صلى الله عليه وسلم وتنكح الحرة على الامة ولانها من المحللات
في جميع الحالات بالنص لان الله تعالى عد المحرمات واحل ما سواها وهذه غير داخلة في عداد المحرمات فتكون داخلة في عداد

المحللات ضرورة وصح نكاح اربع فقط للحر من حرائر او اماء او منهما اذا قدم الامة على الحرة وليس له ان يتزوج اكثر
من ذلك لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والتنصيص على العدد يمنع الزيادة
قال صاحب العناية وفيه بحث لان مثنى وثلاث ورباع كل منها معدول وهو وصف ولهذا منع من الصرف
للعدل والوصف فكان من باب تخصيص الشيء بالذكر وذلك لا يدل على نفي الحكم عما عداه فيثبت الزيادة بقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم سلمنا انه عدد ولكن لا نسلم ان التنصيص عليه يمنع الزيادة عليه لانه عليه السلام قال
انما يغسل الثوب من خمس من بول وغائط وقيء ومني ودم وبالاتفاق يغسل من الخمر ايضا مع انه عم نص
على العدد مع كلمة الحصر والجواب عن الاول انه بحسب الاصل من الاعداد وان استعمل وصفا وعن الثاني
بان معناه انما يغسل الثوب من خمس مما يخرج من بدن الآدمي لان هذا الحديث خرج جوابا لسؤال من سال
عن النجاسة التي خرجت منه وهو منحصر على هذا العدد فان قيل سلمناه لكن مقتضاه التسع او ثمانية عشر
لان الواو للجمع اجيب بان هذا الوهم هو الذي اوقع الروافض لعنهم الله تعالى في التسوية بينهم وبين
افضل الموجودات مع اختصاصه بذلك بفضيلة النبوة او ازديادهم عليه فان منهم من ذهب الى جواز التسع
ومنهم من ذهب الى جواز ثمانية عشر نظرا الى معنى المعدول وحرف الجمع ولكن ليس الامر كما توهموا لان
المراد بمثل هذا الكلام احد هذه الاعداد قال الفراء لا وجه لحمل هذا على الجمع لان العبارة عن التسع بهذا اللفظ
من العي في الكلام والكلام المجيد ينبو عن ذلك وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرق بين غيلان الديلمي
وبين ما زاد على الاربع من النسوة حين اسلم وتحته عشر نسوة ولم ينقل عن احد في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم
ولا بعده الى يومنا هذا انه جمع بين اكثر من اربع نسوة نكاحا انتهى وقال صاحب البيانية فما فائدة التكرار
المفهوم من الآية فلم لم يقل ثنتين وثلثا واربعا قلت هو مثل قولهم اقتسموا هذا المال وهو الف درهم
درهمين درهمين وثلثة ثلثة واربعة اربعة فلو لم يكرره وقال درهمين وثلثة واربعة لم يفهم المعنى الاول فان قلت
فما فائدة ذكر الواو ولم لم يذكر بكلمة او بان يقال مثنى او ثلاث او رباع قلت لو ذكر او لكان الامر مقتصرا على
احد هذه الاعداد وليس الغرض ذلك بل الغرض ان لهم تحصيل هذه الاعداد ان شاؤا بطريق التثنية وان
شاؤا بطريق التثليث وان شاؤا بطريق التربيع فان قلت كيف لم يجز تزوج ما زاد على الاربع وقد قال الله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وهو عام يشمل الاربع وما وراءها غاية ما في الباب ان قوله مثنى وثلاث ورباع يدل
على حل الاربع ولا يدل على حرمة ما وراءها لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه قلت انما حرم الزيادة
لان المقصود بيان ما يجوز من العدد اذ لو لم يكن كذلك لاقتصر على قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء حيث
منه الاربع وما وراءها الا يرى انهم كانوا يتزوجون من النساء ما شاؤا فنزلت الآية حتى يقتصروها على
الاربع ولا يتجاوزوها انتهى وقال الشافعي لا يتزوج الا امة واحدة لانه ضروري عنده والحجة عليه ما
تلوناه اذ الامة المنكوحة ينتظمها اسم النساء وللعبد نصفها ثنتان تاكيد ولا حاجة اليه في نفس الامر

معطوف على قوله التسوية بينهم

بينهم

وقال

وقال مالك يجوز تزوج اربع له كالحر لانه في حق النكاح بمنزلة الحر عنده حتى ملكه بغير اذن المولى كما له ان يطلق
بغير اذنه ولنا ان الرق منصف فيتزوج العبد ثنتين والحر اربعا اظهارا لشرف الحرية وصح نكاح حبلى من
زنا عند ابي ح ومحمد خلافا لابي يوسف اعلم ان الحامل اذا تزوجت فاما ان يكون الحمل ثابت النسب اولا
فان كان الاول فالنكاح باطل في قولهم جميعا وان كان الثاني قال ابو ح ومحمد جاز النكاح ولكن لا يطأها
حتى تضع حملها وقال ابو يوسف النكاح فاسد لان الامتناع في الاصل اي في الحمل الثابت النسب انما
كان لحرمة الحمل وهذا الحمل ايضا محترم لانه لا جناية منه ولهذا لم يجز اسقاطه والحاصل انه قاس حمل الزنا على
الحمل الثابت النسب بعلة حرمة الحمل ولهما انها من المحللات بالنص وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وكل
ما كانت كذلك جاز نكاحها فان قلت ما بال الحمل الثابت النسب لم يدخل تحت هذا النص قلت لكان قوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله قالوا والمراد انقضاء العدة ولا تعتد الحبلى من الزنا فان قيل
لو كانت من المحللات لحل وطئها بعد ورود العقد عليها قلنا وحرمة الوطي بعد النكاح كيلا يسقي ماؤه زرع
غيره وحرمة الوطي لعارض يحتمل الزوال لا يستلزم فساد النكاح كما في حالة الحيض والنفاس وعن هذا قال
ولا توطى حتى تضع حملها وصح نكاح موطوءة سيدها يعني يجوز نكاح امة وطئها سيدها لانها ليست
بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت النسب من غير دعوة الا انه يستحب ابراؤها صيانة لمائه
واذا جاز النكاح فللزوج ان يطأها قبل الاستبراء عند ابي ح وابي يوسف وقال محمد لا احب له ان يطأها حتى
يستبرئها لانه احتمل الشغل بماء المولى ولو تحقق الاشتغال بماء الغير كان الوطي حراما فاذا احتمل يثبت التنزه
كما في الشرى وجه الموجب فيه احتمال الشغل لكن جواز الاقدام على النكاح اورث ضعفا في السبب فيكون مستحبا
ولهما انا قد اتفقنا على جواز النكاح من غير حبل والحكم بجواز النكاح في مثله امارة فراغ الرحم الا ان النكاح
لم يشرع الا على رحم فارغ عن شاغل محترم لكن الفراغ باطن لا يوقف عليه فاقيم جواز النكاح مقام الفراغ
يقول الفقير لا يخفى ما في عبارة المص من الخدشة ولو قال موطوءة السيد لكان اولى تدبر او زان اي وصح
نكاح موطوءة زان وحل الوطي قبل الاستبراء على الخلاف المذكور يقول الفقير لو قال وزان بالواو لكان
اولى تدبر ولو تزوج امرأتين بعقد واحد واحديهما محرمة صح نكاح الاخرى وبطل نكاح المحرمة لان المبطل
في احديهما والمسمى كله لها عند الامام لان ضم ما لا يحل الى ما يحل في النكاح كضم الجدار الى المراة ولو فصل
ذلك وسمى لكان المسمى كله للمراة فكذلك ههنا المنضم فان قيل اذا لم يكن محلا للنكاح اصلا ولم يدخل تحت
العقد وجب ان يحد ان دخل بها ولا يحد عنده اجيب بان عدم الحد باعتبار ظاهر صورة العقد وعندهما
يقسم المسمى على مهر مثلهما يعني اذا كان المسمى الفا مثلا ينظر الى مهر مثلهما ويقسم المسمى عليهما فما اصاب
حصة التي لا تحل يسقط عن الزوج وما اصاب حصة الاخرى يثبت عليه لانه قابل المسمى بالبضعين
وكل ما كان مقابلا بشيئين فانما يلزم اذا سلما الى من قابل ولم تسلم ههنا الا احديهما فلا يلزمه الا حصتها

كما لو خطب امرأتين بالنكاح علي الف فاجابت احديهما دون الاخرى ولا يصح تزوج امته او سيدته لان النكاح
ما شرع الا مثمرا ثمرات مشتركة بين المتناكحين يعني كما انه يجب للزوج علي الزوجة حق يقتضي مالكية الزوج
عليها كطلب تمكينها من وطئها ودواعيه شرعا والمنع عن الخروج والبروز والتحصن فكذلك يجب لها عليه
حق يقتضي مالكيتها عليه كطلب النفقة والكسوة والسكنى والقسم والمنع عن العزل والقيام بمصالحها
فكان كل واحد منهما مالكا ومملوكا وبينهما منافاة لان المالكية تقتضي القاهرية والمملوكية تقتضي المقهورية
والافضاء في التنافي بينهما واعترض بانهما من جهتين مختلفتين لان كونها مالكة بجهة ملك اليمين وكونها
مملوكة بجهة ملك المتعة واجيب بمنع اختلاف الجهة فان كون المراة مالكة لجميع اجزائها انما هو بالنسبة الى
العبد وكونها مملوكة ايضا انما هو بالنسبة الى العبد فلم يختلف الجهة وللقائل ان يقول المراة لجميع اجزائها
مالكة للعبد لجميع اجزائه وليست بمالكة لمنافع بضعه فجاز ان يملك العبد بالنكاح علي سيدته منافع بضعها
لان النكاح عقد يرد علي منافع البضع وهو لم يكن من حيث منافع بضعه مملوكا ولا المولاة من حيث منافع
بضعها مالكة بل من حيث اجزائها فاختلفت الجهة وانتفى التنافي والجواب انا لا نم انها لا تملك منافع بضعه
فانها تقدر علي اتلافها بالاخصاء والجب من غير ضمان يلحقها فكان العبد مملوكا من هذه الحيثية ايضا
فاتحدت الجهة وتحقق التنافي كل ذلك من العناية قال المولى الفاضل سعدي افندي اقول فيه بحث فانها
لو كانت مالكة منافع بضعه لجاز لها ان تمكن نفسها من عبده حتى يطأها والمتلف فيما ذكره هو الجزء نفسه
لا المنافع وكم من شيء يثبت ضمنا وتبعا ولا يثبت استقلالا واصالة على ان ذلك ليس بصحيح ايضا فانه
تقرر في الاصول ان الرقيق ليس بمملوك في حكم الحيوة والدم بل بمنزلة المبقي علي الحرية ولهذا يصح منه الاقرار
بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة قال في التلويح لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء
ولهذا لا يملك المولى اتلافهما انتهى يقول الفقير قد خطر ببال الحقير عند مطالعة قول صاحب الهداية في
تعليل هذه المسئلة بقوله لان النكاح ما شرع الا مثمرا ثمرات مشتركة بين المتناكحين آه انه يلزم منه ان لا يثمر
النكاح ثمرات مشتركة بينهما اصلا لاستلزامه الجمع بين المتنافيين لانه يلزم من النكاح البتة كون الزوج مالكا
ومملوكا والزوجة ايضا مالكة ومملوكة وهل هذا الا جمع بين المتنافيين ثم راجعت الى تعليقات المولى
الفاضل سعدي افندي فوجدت مطالعتي فيها بعينها فلا تسأل عنه ما حصل لي من السرور الحاصل
بموافقة مطالعتي بمطالعة مثل هذا الفاضل الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب ثم قال المولى المزبور
رحمه الغفور فالاولى ان يقال في تعليلها فلو صح انكاح السيد امته والسيدة عبدها لكان المملوك لشخص
مالكا له وبينهما منافاة فان قلت بم يتخلص في النكاح عن هذا قلنا باختلاف الجهتين فانه ظاهر فيه ولا يمكن
ان يرتكب ذلك في العبد وسيدته لان العبد مقهور ومحض لها للرق فلا يمكن ان يكون قاهرها انتهى كلام الفاضل [سعدي]
افندي او مجوسية او وثنية لقوله عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم ونقل

شمس الائمة السرخسي عن علي كرم الله وجهه جواز نكاح المجوسية فلهذا خصوا جواز نكاح المجوسية
بالذكر للاختلاف في جواز نكاحها والا فحكمهن في النكاح حكم الوثنيات وعدم جواز نكاح الوثنية لكونها
مشركة قال الله تع ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والوثنيات هن اللاتي يعبدن الصنم والنص عام يدخل
تحته جميع المشركات وفرق بعضهم بين الوثن والصنم فقال اذا كان معمولا من خشب او ذهب او فضة فهو
صنم واذا كان معمولا من حجارة فهو وثن ثم انه يقول الفقير الظاهر في هذه المسائل ان تذكر بالواو لا باو
تدبر ولا يصح نكاح خامسة في عدة رابعة ابانها وفيه خلاف الشافعي وهو نظير نكاح الاخت في عدة الاخت
واذا كان الطلاق رجعيا لا يجوز بالاجماع ولا يصح نكاح امة على حرة سواء كان حرا او عبدا لقوله عليه السلام
لا تنكح الامة على الحرة وقال الشافعي يجوز ذلك للعبد وقال مالك يجوز برضاء الحرة وجه قول الشافعي ان
تزوج الامة ممنوع عليه في المتزوج اذا كان حرا وهو تعريض جزئه على الرق مع الغنية عنه وهو لا يوجد
في حق العبد لانه رقيق بجميع اجزائه ووجه قول مالك ان المنع لحق الحرة فاذا رضيت فقد اسقطت حقها ولنا
ما روينا آنفا ذكره محمد بن الحسن في مبسوطه وهو باطلاقه حجة على الشافعي ومالك لان الرأي في مقابلة النص
غير معتبر وههنا سؤال وجواب ذكرهما صاحب العناية اطلب منه او في عدتها عند ابي ح لان نكاح الحرة باق من وجه
لبقاء بعض الاحكام على ما سبق فيبقى المنع احتياطا خلافا لهما اذا كانت عدة البائن لان هذا ليس بنكاح عليها
وهو المحرم ولهذا لو حلف لا يتزوج عليها لا يحنث بالتزوج عليها في عدتها من طلاق بائن واما اذا كانت عدة
الرجعي فلا يجوز اتفاقا قال صاحب العناية ولا بد لهما من فرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا تزوج امراة في عدة
اختها من طلاق بائن فانهما لم يجوزاه كابي ح وقالوا في الفرق لهما ان المحرم هناك الجمع فاذا تزوجها في عدة
اختها صار جامعا بينهما في حقوق النكاح فلا يجوز واما ههنا المنع فليس لاجل الجمع فانه لو تزوج الامة ثم
الحرة صح نكاحها ولكنه باعتبار ادخال ناقصة الحال على كاملة الحال وهذا لا يوجد بعد البينونة وللقائل ان يقول
نكاح الاولى قائم ما دامت في العدة اولا فان كان الاول ورد عليهما هذه المسئلة وان كان الثاني فتلك المسئلة
ولا يصح نكاح حامل من سبي صورتها ان تسبى الحربية حاملا فيريد السابي ان يتزوجها لا يجوز ما لم تضع الحمل
لان النسب من زوجها ثابت فكان الماء محترما واجب الصيانة وعن ابي ح انه يجوز النكاح ولا يطأها حتى
تضع حملها كالحامل من الزنا رواها ابو يوسف عنه واعتمدها الطحاوي والمنع رواية محمد رحمه الله واعتمدها
الكرخي وهو الاصح المعتمد عليه كذا ذكره الفاضل يعقوب باشا نقلا عن الزيلعي يقول الفقير واعلم انه لا يخفى
ما في عبارة المصنف من الخدشة لانه يوهم ما يوهم ولو قال ولا حامل سبيت لكان اولى كما غيرها الى ما قلنا
صاحب الدرر وبين وجه التغيير بان المتبادر من تلك العبارة حصول الحمل بعد السبي وهو غير مقصود بل
مفسد او حامل ثبت نسب حملها لحق صاحب الماء وحرمته ولو ثبت من سيدها يعني ان ادعى السيد حملها
منه ثم زوجها من غيره وهي حامل فالنكاح باطل لانها فراش لمولاها حتى يثبت نسب ولدها منه من غير دعوة

فلو صحّ النكاح لحصل الجمع بين الفراشين فان قيل لو كانت فراشًا لبطل نكاحها ايضًا قلنا نعم الّا انّ
الفراش غير متاكّد حتّي ينتفي بالنفي من غير لعان فكان فراشًا ضعيفًا فلا يعتبر ما لم يتّصل به الحمل لانّ الحمل
مانع في الجملة وكذلك الفراش فعند اجتماعهما يحصل التاكّد فان قيل ان كان غير متاكّد ينتفي الولد بالنفي من
غير لعان وجب ان يكون الاقدام علي النكاح نفيًا للنسب فانّه يقبل النفي دلالة كما اذا قال الجارية لم ولدت
ثلثة اولاد في بطون مختلفة هذا الاكبر منّي فانّه ينتفي نسب الباقين واذا انتفي نسبه كان حلالًا غير ثابت النسب
وفي مثله يجوز النكاح كما تقدّم اجيب بانّ هذه دلالة والدّلالة انّما تعمل اذا لم يخالفها صريح والصّريح ههنا
موجود لانّ المسئلة مفروضة فيما اذا كان الحمل منه فانّ المص قال او حامل ثبت نسب حملها ولو من سيّدها
اي ولو ثبت من سيّدها بان ادّعي حملها منه ولهذا فسّرناه به فيما سبق الا تري انّ صاحب العناية قال في
هذه المسئلة وهي وان زوّج امّ ولده وهي حامل منه آه وانّما يكون الحمل منه اذا اقرّ به فوجد الصّريح ولا عمل
للدّلالة اذا وجد الصّريح فتدبّر ثمّ اعلم انّه علم من هذا المقام انّ الفراش ثلثة انواع قويّ ووسط وضعيف
فالاوّل فراش المنكوحة فيثبت نسب ولدها بلا اقرار ولا ينتفي الّا باللّعان والثاني فراش امّ الولد فيثبت
نسب ولدها بلا اقرار وينتفي بمجرّد النّفي بلا لعان والثّالث فراش الامة ولا يثبت نسب ولدها بلا دعوة
ولا يصحّ نكاح المتعة وهو ان يقول لامراة اتمتّع بك كذا مدّة بكذا من المال او يقول خذي هذه العشرة لاتمتّع
بك ايّامًا او متّعيني نفسك ايّامًا او عشرة ايّام او لم يقل ايّامًا وهذا عندنا باطل وقال مالك جائز وهو
الظّاهر من قول ابن عبّاس لانّه كان مباحًا بالاتّفاق فيبقي الي ان يظهر ناسخه قلنا قد ظهر ناسخه باجماع
الصّحابة وبيان ذلك انّه وردت الاحاديث الدالّة علي نسخها منها ما روي محمّد بن الحنفيّة عن عليّ بن ابي
طالب كرّم الله وجهه انّ منادي رسول الله صلّي الله عليه وسلّم نادي يوم خيبر الا انّ الله ورسوله ينهيانكم
عن المتعة ومنها حديث الرّبيع بن سبرة قال احلّ رسول الله صلّي الله عليه وسلّم المتعة عام الفتح ثلثة ايّام
فجئت مع عمّ لي الي باب امراة رفع كلّ واحد منّا بردة وكانت بردة عمّي احسن من بردتي فخرجت امراة كانّها
دمية عيطاء اي طويلة فجعلت تنظر الي شبابي والي بردته وقالت هلّا بردة كبردة هذا او شبابًا كشباب
هذا ثمّ آثرت شبابي علي بردته فبتّ عندها فلمّا اصبحت اذا منادي رسول الله ينادي الا انّ الله ورسوله
ينهيانكم عن المتعة فانتهي النّاس عنها ثمّ اجمعت الصّحابة علي انّ المتعة قد انتسخت في حيوة النّبيّ
صلّي الله عليه وسلّم فكانت الاحاديث ناسخة والاجماع مظهرًا لانّ نسخ الكتاب والسنّة بالاجماع غير صحيح علي
المذهب الصّحيح فان قيل اين الاجماع وقد كان ابن عبّاس مخالفًا قيل وابن عبّاس صحّ رجوعه الي قولهم فتقرّر
الاجماع روي جابر بن زيد انّ ابن عبّاس ما خرج من الدّنيا حتّي رجع عن قوله في الصّرف والمتعة قال الفاضل
سعدي افندي اقول فان قيل هذا نقل النّسخ فلا يضرّ مخالفة ابن عبّاس قلنا نعم لكن مراد الفقهاء انّ
الصّحابة رضي الله عنهم اجمعوا علي نقل النّسخ ولا يتمّ ذلك بمخالفة ابن عبّاس قال صاحب العناية وقيل

بقية

في نسبة جواز المتعة الي مالك نظر لانّه روي الحديث في الموطّا عن ابن شهاب عن عبد الله والحسن بن محمّد بن
عليّ عن ابيهما عن عليّ ابن ابي طالب انّ رسول الله صلّي الله عليه وسلّم نهي عن متعة النّساء يوم خيبر
وعن اكل لحوم الحمر الانسيّة وقال في المدوّنة لا يجوز النكاح الي اجل قريب او بعيد وان سمّي صداقًا وهذه
هي المتعة اقول يجوز ان يكون شمس الائمّة الذي اخذ منه صاحب الهداية قد اطّلع علي قول له علي خلاف
ما في المدوّنة وليس كلّ من يروي حديثًا يكون قد اوجب العمل به لجواز ان يكون عنده ما يعارضه او يترجّح عليه
انتهي ما في العناية ولا يصحّ نكاح الموقّت مثل ان يتزوّج امراة بشهادة شاهدين الي عشرة ايّام مثلًا
والفرق بينهما علي ما يفهم من عبارة الهداية شيئان احدهما وجود لفظ يشارك المتعة في الاشتقاق كما
ذكرنا آنفًا في نكاح المتعة والثّاني شهود الشاهدين في النكاح الموقّت مع ذكر لفظ التزوّج او النكاح وان
يكون المدّة معيّنة فيه وقال زفر هو صحيح لازم لانّ التوقيت شرط فاسد لكونه مخالفًا لمقتضي عقد النكاح
والنكاح لا يبطل بالشّروط الفاسدة ولنا انّه بمعني المتعة بلفظ النكاح لانّ معني المتعة هو الاستمتاع بالمراة
لا القصد لمقاصد النكاح وهو موجود فيما نحن فيه لانّ مقاصد النكاح لا تحصل في مدّة قليلة والعبرة في العقود
للمعاني دون الالفاظ الا تري انّ الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة
ولا فرق بين ما اذا طالت مدّة التاقيت او قصرت في ظاهر الرّواية وروي الحسن بن زياد انّهما ان ذكرا من الوقت
ما يعلم انّهما لا يعيشان اليه كمائة سنة او اكثر كان النكاح صحيحًا لانّه في معني التّابيد وهو رواية عن الامام
وجه الظاهر انّ التاقيت هو المعيّن لجهة المتعة فانّ قوله تزوّجتك للنكاح ومقتضاه التّابيد لانّه لم يوضع شرعًا
الّا لذلك ولكنّه يحتمل المتعة فاذا قال الي عشرة ايّام عيّن التّوقيت جهة كونه متعة معني وفي هذا المعني المدّة
القليلة والكثيرة سواء واستشكل هذه المسئلة بما اذا شرط وقت العقد ان يطلّقها بعد شهر فانّ النكاح صحيح
والشّرط باطل ولا فرق بينها وبين ما نحن فيه واجيب بانّ الفرق بينهما ظاهر لانّ الطّلاق قاطع للنّكاح
فاشتراطه بعد شهر لينقطع به دليل علي وجود العقد مؤبّدًا ولهذا لو مضي الشّهر لا يبطل النكاح فكان النكاح
صحيحًا والشّرط باطلًا وامّا صورة النّزاع فالشّرط انّما هو في النكاح لا في قاطعه ولهذا لو صحّ التوقيت لم يكن
بينهما بعد مضيّ المدّة عقد كما في الاجارة قال صاحب الدّرر ولا النكاح الموقّت ثمّ قال لم يقل والموقّت لئلّا
يفهم عطفه علي المتعة فانّه مع عدم معناه مخالف للهداية حيث قال والنكاح الموقّت انتهي يقول الفقير
يمكن ان يكون الاضافة بيانيّة فعلي هذا يكون معناه النكاح الموقّت ايضًا لانّ شرط الاضافة البيانيّة وهو
امكان حمل المضاف اليه علي المضاف موجود فيه قال صاحب الرّمز في شرح الكنز فان قلت ما هذه الاضافة
قلت هي من قبيل اضافة مثل كلّ الدّراهم انتهي يقول الفقير يلزم من قوله ان يكون الاضافة بمعني اللّام لانّ
النّحاة صرّحوا بانّ اضافة العامّ الي الخاصّ بمعني اللّام ولا يستقيم ان يقال نكاح للموقّت او نكاح مخصوص
بالموقّت كما لا يخفي والحقّ انّ هذه الاضافة من قبيل اضافة خاتم فضّة لانّ النكاح عامّ من الموقّت وكذا الموقّت

انّه هو

سنه

قت

عامّ من النكاح فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويمكن ان يقال انّ قوله والموقت معطوف على لفظ نكاح
في قوله ولا نكاح المتعة فيكون معناه ولا يصحّ الموقت على حذف المضاف الموصوف اي النكاح الموقت لكن
الاوّل اولى والله اعلم تدبّر **باب الاولياء والاكفاء** أخّر بيان الاولياء والاكفاء عن بيان المحرّمات
وان كانتا شرطي النكاح لانّ حلّ محلّ النكاح شرط جوازه بالاتفاق بخلاف الاولياء والاكفاء والمتفق
عليه اولى بالتقديم قال صاحب البيانيّة اعلم انّ الوليّ من كان اهلا للميراث وهو عاقل بالغ حتى لا يثبت
للصبيّ والمجنون ولاية وكذلك الكافر لا ولاية له على المسلم لانّه لا يرث منه والمسلم لا ولاية له على الكافر ايضا
لانّه لا يرث منه وكذلك العبد لانّه لا ولاية له ايضا لانّه لا يرث من احد ونفذ نكاح حرّة مكلّفة بلا وليّ بكرا كانت
او ثيّبا عند ابي ح وابي يوسف في ظاهر الرواية لانّها تصرّفت في خالص حقّها وهي من اهل التصرّف لكونها
عاقلة مميّزة ولهذا كان لها التصرّف في المال ولها اختيار الازواج بالاتفاق وكلّ تصرّف هذا شانه فهو جائز
بلا خلاف وفي رواية عن ابي يوسف لا ينعقد الا بوليّ وعند مالك والشافعي لا ينعقد بعبارة النساء اصلا
وله اي للوليّ الاعتراض في غير الكفؤ ان شاء فسخ وان شاء اجاز ما لم تلد منه وامّا اذا ولدت منه فليس
للاولياء حقّ الفسخ كيلا يضيع الولد بعدم مربّيه كذا في الخانيّة والخلاصة ولكن ذكر في مبسوط شيخ الاسلام
انّ المراة اذا زوّجت نفسها من غير كفؤ فعلم الوليّ بذلك وسكت حتى ولدت ولدا ثمّ بدا له ان يخاصم في ذلك
فله ان يفرق بينهما لانّ السكوت انّما جعل رضا في حقّ النكاح في حقّ البكر نصّا بخلاف القياس كذا في
النهاية وروى الحسن عن الامام عدم جوازه اي عدم جوازه في غير الكفؤ لانّ كثيرا من الاشياء لا يمكن
رفعه بعد الوقوع وعليه فتوى قاضي خان لفساد الزمان قال فخر الدين قاضي خان في فتاواه وروى الحسن
عن ابي حنيفة انّه يجوز النكاح ان كان كفوا وان لم يكن كفوا لا يجوز اصلا واختلفت الروايات عن ابي يوسف
والمختار في زماننا رواية الحسن وعند محمّد ينعقد موقوفا على اجازة الوليّ ولو من كفؤ وروي رجوع محمّد الى
قولهما يعني ينعقد نكاحها عنده ايضا بلا وليّ ولا يوقف على الاجازة قال صاحب البيانيّة وقال رجاء بن
ابي رجاء سالت محمّدا عن النكاح بغير وليّ فقال لا يجوز قلت فان لم يكن لها وليّ قال ترفع امرها الى القاضي
ليزوّجها قلت فان كان في موضع لا حاكم في ذلك الموضع قال تفعل ما قال سفيان قلت وما قال سفيان
قال تولّي امرها رجلا ليزوّجها انتهى فيفهم منه عدم رجوعه ولا يجبر وليّ بالغة ولو بكرا عندنا خلافا
للشافعي وهو مذهب ابن ابي ليلى لانّ الصغيرة اذا كانت بكرا تزوّج كرها فكذا البالغة والجامع بينهما
الجهالة بامر النكاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب صداقها بغير امرها واحتجّ الشافعي ايضا بما روي عن
النبيّ صلّى الله عليه وسلّم انّه قال ليس للوليّ مع الثيّب امر فدلّ على انّ له امرا مع البكر عملا بالمفهوم لانّه حجّة
عنده ولنا انّها حرّة مخاطبة فلا يكون للغير ولاية عليها والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وفيما نحن
فيه قصور العقل ليس بموجود لانّه قد كمل بالبلوغ بدليل توجّه الخطاب فصار الاجبار عليها كالاجبار على

الكلام

الكبري

الكلام والجواب انّما رواه انّ المراد ضمّ الوليّ الى نفسه في السكنى يعني يضمّ البكر الى نفسه خوفا من خديعة الرجال
انّها لم تمارسهم بخلاف الثيّب حيث لا يضمّها الى نفسه في السكنى بل هي تنفرد بالسكنى لانّها امنت من خدعة كل
ونقول المراد الثيّب البالغة بدليل انّ للاب امرا وتصرّفا على وجه النظر في مال البنت قبل البلوغ والعامّ اذا
لم يكن اجراؤه على عمومه يراد به اخصّ الخصوص وانّما قلنا ذلك لانّ امرا وقع نكرة في موضع النفي فعمّ
كذا في البيانيّة وحاصل هذا المحلّ انّ البكر الصغيرة تجبر اتفاقا والثيّب البالغة لا تجبر اتفاقا والبكر البالغة
فيها خلاف بيننا وبين الشافعي ثمّ عندنا لكلّ وليّ فله الاجبار وعند الشافعي ليس الا للاب والجدّ ابي الاب
فان استاذن الوليّ البكر فسكتت او ضحكت او بكت بلا صوت فهو اذن ومع الصوت ردّ امّا السكوت فلقوله
عليه السلام البكر تستامر في نفسها فان سكتت فقد رضيت ولانّ جانب الرضا فيه راجح لانّها تستحيي عن
اظهار الرغبة لا عن الردّ قالت عائشة رضي الله عنها انّ البكر لتستحيي اذنها صماتها والضحك ادلّ على الرضاء
من السكوت الا اذا كان على وجه الاستهزاء وقد صحّ انّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لمّا اراد ان يزوّج فاطمة من عليّ
رضي الله عنهما دنا الى خدرها وقال انّ عليّا يذكرك ثمّ خرج فزوّجها والبكاء رضا عند ابي يوسف لانّه يكون
لشدّة الحياء فاشبه السكوت وعند محمّد لا يكون رضا لانّه دليل الكراهة فصار كالردّ وقال بعضهم ان كانت
دموعها حارّة لا يكون رضا لانّ ذلك من الغمّ وان كانت دموعها باردة يكون [رضاهو] لانّه من السرور الا يرى انّه يقال
اقرّ الله عينك ويراد به الدعاء بالسرور وقال الفقيه ابو الليث وعندي انّ البكاء اذا كان مع الصياح والصوت
فهو ردّ لا يكون اجازة وان كان مع السكوت فهو اجازة وفي تاج الوقاية والمص اخذ بقول ابي الليث وكذا لو
زوّجها فبلغها الخبر اي يكون السكوت والضحك والبكاء بلا صوت رضا لانّ وجه الدلالة في السكوت والضحك
والبكاء لا يختلف وكان محمّد بن مقاتل يقول اذا استامرها قبل العقد فسكتت فهو رضا منها بالنصّ وامّا
اذا بلغها العقد فسكتت لا يتمّ العقد لانّ الحاجة هنا الى الاجازة والسكوت لا يكون اجازة لانّ هذا ليس في
معنى المنصوص عليه فانّ السكوت عند الاستيمار لا يكون ملزما لتمكّنها ان ترجع قبل العقد وحين بلغها الخبر
يكون ملزما فلا يمكنها الرجوع فلا يلزم النكاح بمجرّد السكوت لكنّا نقول هذا في معنى المنصوص عليه لانّ لها
عند الاستيمار جوابين لا ونعم فيكون سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحياء بينها وبينه وهو نعم لما فيه من
اظهار الرغبة في الرجال وهو موجود فيما اذا بلغها العقد وهو معنى قولنا لانّ وجه الدلالة لا يختلف وشرط
في الاستيذان تسمية الزوج على وجه يقع به المعرفة ليظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه وامّا اذا ابهم وقال انّي
ازوّجك فسكتت فلا يكون السكوت رضا ولا يشترط تسمية المهر لانّ للنكاح صحّة بدونه فلا يحتاج الى ذكره وهو الصحيح
احترز عن قول من قال من المتاخّرين لا بدّ من تسمية المهر في الاستيذان لانّ رغبتها تختلف باختلاف الصداق
ف
في القلّة والكثرة ولو استاذنها غير الوليّ الاقرب كاستيذان الاخ مع وجود الاب مثلا او غير الوليّ من الاجانب
فلا بدّ من القول ولا يكون السكوت وغيره رضا وقال شمس الائمّة السرخسي انّ سكوتها عند استيمار الاجنبي

يكون رضًا لانها تستحيي من الاجنبي اكثر مما تستحيي من الولي وان كان المستأمر رسول الولي فهو قائم مقامه
فيكتفي بسكوتها وكذا لا بد من القول لو استاذن الثيب سواء كان المستاذن وليًا او غيره لقوله صلي الله عليه وسلم
الثيب تشاور قال صاحب العناية وجه الاستدلال به ان المشاورة من باب المفاعلة وهو يقتضي الفعل من
الجانبين وقد وجد النطق من الولي بالسؤال فلا بد من النطق منها في الجواب وقيل المشاورة عبارة عن طلب
الرأي بالاشارة الي الصواب وذلك لا يكون الا بالنطق ولان النطق في النكاح من الثيب لا يعد عيبًا واذا لم يعد
عيبًا لم يكن بمعني النطق في البكر لانه يعد منها عيبًا واذا لم يكن في معناه لا يلحق به في عدم لزومه وقيام
السكوت مقامه ولان السكوت صار رضًا لتوفر الحياء فان عائشة رضه لما اخبرت ان البكر تستحيي قال عم
سكوتها رضاها والحياء في الثيب غير متوفر لقلته بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها انتهي ما في العناية
يقول الفقير الظاهر انه لا فرق بين ذينك التعليلين الا في العبارة وما وقع في الهداية من قوله ولان النطق
لا يعد عيبًا منها وقل الحياء بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها يدل دلالة ظاهرة علي ما قلنا فتدبر ومن
زالت بكارتها بوثبة او حيضة او جراحة او تعنيس فهي بكر اي يكتفي في استيمارها بسكوتها ولا يحتاج الي القول
لانها بكر حقيقة اذ البكر من يكون مصيبها اول مصيب وهذه كذلك لانها مشتقة من الباكورة وهي اول
الثمار ومن البكرة وهو اول النهار اعترض عليه بانه لو كان كذلك لما تمكن من الرد من اشتري جارية علي انها
بكر فوجدها زائلة البكارة بالوثبة ونحوها لانها بكر حقيقة علي ما قلتم لكن له ان يردها واجيب بان الرد
باعتبار فوات وصف مرغوب فيه وهو العذرة لا لكونها غير بكر ولان النطق سقط للحياء وهو موجود فيها
لانها تستحيي لعدم الممارسة والتعنيس من عنست الجارية اذا جاوزت وقت التزوج ولم تتزوج حتي خرجت
من عداد الابكار وكذا يكتفي في استيمارها بسكوتها ولا يحتاج الي القول لو زالت بكارتها بزنا خفي عند ابي
حنيفة خلافًا لهما والشافعي معهما فيها لانها ثيب حقيقة لان مصيبها عائد اليها ومنه المثوبة وهي الثواب
وانما سمي بها لانها رجوع اليها في العاقبة والمثابة وهو الموضع الذي يرجع اليه مرة بعد اخري والتثويب
وهو الدعاء مرة بعد اخري واذا كانت ثيبًا فلا يكتفي ولابي حنيفة ان الناس عرفوها بكرًا فيعيبونها بالنطق
فتمتنع عنه فيكتفي بسكوتها كيلا يتعطل عليها مصالحها ولهذا قيد الزنا بقوله خفي حتي لو اشتهر حالها باقامة
الحد عليها او بصيرورته عادة لها لا يكتفي بسكوتها وكذا لو وطئت بشبهة او بنكاح فاسد فانها ثيب لا يكتفي
بسكوتها لان الشرع اظهره حيث علق به احكامًا من لزوم العدة والمهر واثبات النسب ولو قال لها الزوج
سكتت وقالت رددت ولا بينة له فالقول لها لانه يدعي لزوم العقد وتملك البضع والمراة تدفعه فكانت منكرة
كالمودع اذا ادعي رد الوديعة فالقول له لان رد الوديعة نفي معنًي والمودع بكسر الدال لانه يدعي بقاء
الوديعة في يد المودع وقال زفر القول قول الزوج لان السكوت اصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار
اذا ادعي الرد بعد مضي المدة وقيد بقوله ولا بينة له لانه ان اقام الزوج البينة علي سكوتها يثبت النكاح

لانه

لانه تورد دعواه بالحجة وتحلف المراة عندهما لا عند الامام وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة وسيأتي
في الدعوي ان شاء الله تعالي وللولي انكاح المجنونة والصغير والصغيرة ولو كانت الصغيرة ثيبًا لقوله صلي الله
عليه وسلم الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء وقال عم الانكاح الي العصبات والبالغات
العاقلات خرجن بما سبق من الحديث فبقي الصغار والمجانين وابو بكر رضي الله عنه زوج عائشة رضه بنبينا
صلي الله عليه وسلم وهي بنت سبع سنين وبني النبي بها وهي بنت تسع سنين وعلي رضي الله عنه زوج بنته
ام كلثوم من عمر رضي الله عنه وهي صغيرة ولان النكاح يتضمن المصالح وذلك يكون بين المتكافئين والكفو
لا يتفق في كل وقت فمست الحاجة الي اثبات الولاية علي الصغار تحصيلًا للمصلحة والقرابة موجبة للنظر
والشفقة فينتظم الجميع ومالك يخالفنا في غير الاب لان الولاية علي الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة
الا ان ولاية الاب ثبتت نصًا بخلاف القياس والجد ليس في معناه فلا يلحق به والشافعي يخالفنا في غير الاب
والجد وفي الثيب الصغيرة ايضًا وجه قوله في المسئلة الاولي ان النظر لا يتم بالتفويض الي غير الاب والجد
لقصور شفقته وبعد قرابته ولهذا لا يملك التصرف في المال مع انه ادني رتبة فلان لا يملك النفس وانها اعلي
اولي وجوابنا له ان القرابة داعية الي النظر كما في الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في سلب ولاية
الالزام فجعلنا لهما خيار البلوغ فاذا بلغا ووجدا الامر علي ما ينبغي مضيا علي النكاح وان وجدا فدا وقع
خللًا بقصور الشفقة والنظر فسخا النكاح بخلاف في المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك الخلل فلا تفيد الولاية
الا ملزمة ومع القصور لا يثبت ولاية الالزام ووجه قوله في المسئلة الثانية ان الثيابة سبب لحدوث الرأي
لوجود الممارسة فادرنا الحكم عليها تيسيرًا وجوابنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة والشفقة ولا ممارسة تحدث
الرأي بدون الشهوة فيدار الحكم علي الصغر مع ان ما روينا آنفًا من قوله عم الانكاح الي العصبات يؤيد كلامنا
من غير فصل قال صاحب البيانية فان قلت ايش تعني بالشفقة اصل الشفقة ام كمال الشفقة لا تم الاول
لان اصل الشفقة موجود في كل مسلم وله رأي كامل ومع هذا لا يثبت الولاية لكل مسلم علي الصغير والصغيرة
ولا تم الثاني لان كمال الشفقة معدوم في حق الاخ والعم ولهذا لا يصح تصرفهما في مال الصغار قلت اعني
بها الشفقة الناشية من القرابة وهي داعية الي النظر في المصالح غاية ما في الباب ان هذه الشفقة قاصرة
ليست مثل شفقة الاب والجد انتهي يقول الفقير من تامل في كلام صاحب الهداية يعرف ان المراد من
الشفقة الشفقة الناشية من القرابة لا غير فلا يحتاج الي السؤال والجواب فان كان الولي المزوج ابا او جدا
لزم العقد لانهما كاملا الرأي وافرا الشفقة فيلزم العقد بمباشرتهما كما اذا باشراه برضاها بعد البلوغ
وان كان غيرهما فلهما الخيار اذا بلغا عند ابي ح ومحمد رحمهما الله لان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور
الشفقة فيتطرق الخلل الي المقاصد يعني ان وراء الكفاءة والمهر مقاصد اخري في النكاح من سوء الخلق
وحسنه ولطافة العشرة وغلظها وكرم الصحبة ولؤمها وتوسيع النفقة وتقتيرها وهذه المقاصد اهم من الكفاءة

منه تداول الايدي بان يبيع الولي ثم يبيع المشتري
مرة اخرى ثم وثم وقد يغصب بغصب ثم ولا يمكن التوقف
ذلك الي وقت البلوغ فلا تفيد الولاية الا ملزمة
والالزام مع القصور بخلاف المتناكحين
فانهما اذا كانا من غير كبر غالبا
فكان التدارك بالتوقف
ممكنا منه

ولا يوقف عليها الا الجدّ بليغ ونظر صائب فلنقصان قرابته وقصور شفقته ربّما لا يحسن النظر فيقع الخلل فيها
فيتدارك بخيار الادراك واطلاق الجواب في غير الاب والجدّ يتناول الامّ والقاضي وهو الصحيح من الرّواية لقصور
الرّأي في الامّ ونقصان الشّفقة في القاضي فتخيّر وروي خالد بن صبيح عن ابي حنيفة انّه لا يثبت الخيار
لليتيم واليتيمة اذا زوّجها القاضي لانّ له الولاية في المال والنّفس فكان في قوّة ولاية الاب والجدّ لكنّ الصحيح
هو الاوّل لانّ ولاية القاضي متاخّرة عن ولاية الاخ والعمّ فاذا ثبت لها الخيار في تزويجها ففي تزويج القاضي
اولي او علما بالنكاح بعد البلوغ يعني انّ عندها اذا بلغت الصّغيرة ولم تعلم بالنّكاح فلها الخيار حتّي تعلم
وتسكت واذا بلغت وقد علمت بالنّكاح فسكتت فهو رضًا والشّرط العلم بالنّكاح لانّها لا تتمكّن من التصرّف
الّا بالعلم والوليّ ينفرد بالنّكاح فعذرت بالجهل ولم يشترط العلم بالخيار لانّها تتفرّغ بمعرفة احكام الشّرع
والدّار دار العلم فلم تعذر بالجهل خلافًا لابي يوسف فانّه قال لا خيار لهما اذا بلغا او علما بالنّكاح بعد البلوغ
اعتبارًا بالاب والجدّ بجامع داعية القرابة وسكوت البكر بعد البلوغ والعلم بالنّكاح رضًا اعتبارًا لهذه الحالة
بحالة ابتداء النّكاح ولا يمتدّ خيارها اي خيار البكر الي آخر المجلس وان جهلت انّ لها الخيار لما مرّ آنفًا انّ الجهل
في مثل هذا في دار العلم لا يكون عذرًا بخلاف المعتقة فانّها معذورة في الجهل سواء كانت جاهلة بالعتق او بثبوت
الخيار لها امّا الاوّل فلانّ المولي ينفرد به وامّا الثّاني فلانّ الامة لاشتغالها بالخدمة لا تتفرّغ لمعرفة احكام
الشّرع فكانت معذورة بخلاف الحرائر فانّ طلب العلم فريضة علي كلّ مسلم ومسلمة والصّبي والصبيّة اذا راهقا
يجب عليهما تعلّم الايمان واحكامه اذ وجب علي وليّهما التّعليم ولا ينبغي ان يترك سُدًي قال عم مروا صبيانكم
بالصّلوة اذا بلغوا سبعًا واضربوهم اذا بلغوا عشرًا وجه الاستدلال بالحديث انّ الاكراه علي الصّلوة والامر
بتعلّمها يدلّ علي وجوب تعلّم سائر احكام الدّين لكون الكلّ مشتركًا في هذا المعني وخيار الغلام والثّيب لا يبطل
بالسّكوت اعتبارًا لهذه الحالة بحالة ابتداء النّكاح ايضا ولو قاما من المجلس ما لم يرضيا صريحًا او دلالة بان
يفعلا ما يدلّ علي الرّضا كالقبلة واللّمس واعطاء الغلام المهر وقبول الثيب المهر لانّ خيار البلوغ ثبت بعدم الرّضا
لتوهّم الخلل وما ثبت بعدم الرّضا يبطل بالرّضا الّا انّ سكوت البكر رضًا فلا يمتدّ الي آخر المجلس فضلًا عمّا وراءه
لا سكوت الغلام فلا يبطل خياره بالقيام المستلزم للسّكوت وامّا عدم بطلان خيار الثّيب بقيامها عنه فلانّ
خيار بلوغها لم يثبت باثبات الزّوج بل لتوهّم الخلل حتّي يكون تمليكًا فيقتصر علي المجلس بخلاف خيار العتق لانّه ثبت باثبات
المولي وهو الاعتاق فيعتبر فيه المجلس وما لا يثبت باثبات الزّوج لا يقتصر علي المجلس فانّ التّفويض هو المقتصر عليه
كما سيأتي في موضعه ان شاء الله تع وشرط القضاء للفسخ في خيار البلوغ لانّ الفسخ ههنا لدفع ضرر خفيّ
وهو تمكّن الخلل المتوهّم بسبب قصور الشّفقة ولهذا يشمل الذكر والانثي فجعل الزامًا في حقّ الآخر فيفتقر الي القضاء
لا يشترط القضاء للفسخ في خيار العتق لانّ الفسخ ههنا لدفع ضرر جليّ وهو زيادة الملك عليها بصيرورة طلقاتها
ثلثًا فانّ الزّوج قبل عتقها كان يملك بتطليقتين ثمّ ازداد ذلك بالعتق وهو امر جليّ ليس للانكار فيه مجال

حتي يحتاج الي الالزام ولهذا يختصّ بالانثي فاعتبر دفعًا والدّفع لا يفتقر الي القضاء فان مات احدهما قبل التّفريق
ورثه الآخر بلغا او لا تفريع علي كون القضاء شرطًا للفسخ في خيار البلوغ لانّ النّكاح صحيح والملك به ثابت
فاذا مات احدهما فقد انتهي النّكاح سواء مات قبل البلوغ او بعده لانّ الفرقة بينهما لا تقع الّا بقضاء القاضي
فيتوارثان ويجب المهر كلّه وان مات قبل الدّخول كذا في الزّيلعيّ وفي المحيط وان مات احدهما قبل التّفريق ورثه
الآخر لقيام الزّوجيّة وهذه فرقة بغير طلاق ولا مهر عليه ان لم يدخل بها وان كان دخل بها فلها المهر المسمّي وبينهما
مخالفة ظاهرة والاقرب ما ذكره الزّيلعيّ كما لا يخفي كذا في حاشية يعقوب باشا والوليّ هو العصبة نسبًا او
سببًا علي ترتيب الارث يعني ترتيب العصبات في ولاية الانكاح كترتيبهم في الارث فيكون اقرب الاولياء الابن
ثمّ ابن الابن وان سفل لكن هذا متصوّر في المعتوهة لا في الصّغيرة ثمّ الاب ثمّ اب الاب وان علا ثمّ الاخ لاب
وامّ ثمّ الاخ لاب ثمّ ابن الاخ لاب وامّ ثمّ ابن الاخ لاب ثمّ العمّ لاب وامّ ثمّ العمّ لاب ثمّ ابن العمّ لاب وامّ
ثمّ ابن العمّ لاب ثمّ مولي العتاقة يستوي فيه الذكور والاناث ثمّ عصبة مولي العتاقة وابن المجنونة مقدّم
علي ابيها عند ابي حنيفة وابي يوسف لانّ الابن هو المقدّم في العصوبة وهذه الولاية مبنيّة عليها خلافًا لمحمّد
لانّ الاب اوفر شفقة من الابن بدليل انّ ولاية الاب تعمّ النّفس والمال والابن ليس له الولاية في المال ولا ولاية
لعبد ولا صغير ولا مجنون لانّه لا ولاية لهم علي انفسهم فاولي ان لا يثبت علي غيرهم ولانّ هذه الولاية نظريّة
والنظر في التّفويض الي هؤلاء امّا الي الصّبيّ والمجنون فللعجز عن تحصيل الكفوء وامّا الي العبد فكذلك لاشتغاله
بخدمة المولي ولا كافر علي ولده المسلم لقوله تعا ولن يجعل الله للكافرين علي المؤمنين سبيلًا ولهذا لا تقبل شهادته
عليه ولا يتوارثان وامّا الكافر فيثبت له ولاية الانكاح علي ولده الكافر لقوله تع والّذين كفروا بعضهم اولياء بعض
ولهذا تقبل شهادته عليه ويجري بينهما التّوارث فان لم يكن اي ان لم يوجد عصبة فللامّ ثمّ للاخت لابوين ثمّ
للاخت لاب ثمّ لولد الامّ ذكرًا كان او انثي ثمّ لذوي الارحام الاقرب اي يقدّم الاقرب فالاقرب التزويج مبتداء
مؤخّر وقوله فللامّ مع ما عطف عليه خبر مقدّم عند الامام لانّ الولاية نظريّة والنّظر يتحقّق بالتّفويض الي من
هو المختصّ بالقرابة الباعثة علي الشّفقة خلافًا لمحمّد وهو القياس لانّ الولاية انّما تثبت صونًا للقرابة عن نسبة
غير الكفوء اليها والي العصبات الصّيانة وقد قال عم الانكاح الي العصبات عرّف الانكاح باللّام في غير معهود
فكان معناه هذا الجنس مفوّض الي هذا الجنس فلا يكون لغيرهم فيه مدخل وابو يوسف مع محمّد في الاشهر ثمّ لمولي
الموالاة التّزويج يعني من لا وارث له فوالي غيره علي انّه ان جني فارشه عليه وان مات فميراثه له فله التّزويج ان
لم يوجد من تقدّم قال صاحب الكافي انّ لمولي الموالاة تزويج الصّغير والصّغيرة كذوي الارحام ان لم يوجد المقدّم
عليه وقال الفاضل يعقوب باشا وفيه كلام وهو انّ وجود مولي الموالاة بين الاجنبيّ والصّغير والصّغيرة محلّ نظر
الّا ان يقال لا يجب ان يكون الموالاة بلا واسطة بل يتحقّق بينهما الموالاة بواسطة ابي الصّغير والصّغيرة كما لا يخفي
انتهي ثمّ للقاضي في منشوره ذلك اي كتب في منشوره انّ له ولاية التّزويج فيه اشارة الي انّ ولاية القاضي

انما هي بطريق النيابة عن السلطان لانه هو الذي يعطي منشوره فيكون ولايته بطريق الاولى فلا حاجة الى ذكر السلطان
مستقلا كما وقع في سائر الكتب قال الفاضل يعقوب باشا وقول صاحب العناية ثم السلطان ثم القاضي لا يخلو
عن ركاكة لان حال السلسلة استقلال الولاية لكل واحد منهم على الترتيب لا بطريق النيابة والامر بين القاضي
والسلطان ليس كذلك فلا وجه لعطفه عليه بثم كما لا يخفى انتهى يقول الفقير قال صاحب العناية ثم القاضي
اذا شرط تزويج الصغار والصغائر في عهده ومنشوره اما اذا لم يشترط فلا ولاية له فهذا ينبئ عن كون ولايته
بطريق النيابة قطعا ولو لم يقل هكذا واكتفى بقوله ثم القاضي لكان لما ذكره الفاضل المزبور وجه لكن قاله صريحا
فلا شاهد في كلامه اصلا فتدبر وللابعد التزويج اذا كان الاقرب غائبا وقال زفر لا يجوز لان ولاية الاقرب
قائمة لانها تثبت حقا له صيانة للقرابة عن نسبة غير الكفؤ اليها والحق القائم بشخص لا يبطل بغيبته ولهذا
لو زوجها حيث هو جاز بالاتفاق واذا كان ولاية الاقرب ثابتة في غيبته لا يكون للابعد ولاية التزويج ولنا
ان هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض الى من لا ينتفع برأيه ففوضناه الى الابعد كما اذا مات الاقرب
ولو زوجها حيث هو فيه لا نسلم جوازه وبعد التسليم نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبير وللاقرب عكس ذلك
فنزلا منزلة وليين متساويين فايهما عقد نفذ ولا يرد ثم بين حد الغيبة بقوله بحيث لا ينتظر الكفؤ الخاطب
جوابه اي جواب الاقرب وعليه الاكثرون وهذا اقرب الى الفقه لانه لا نظر في ابقاء ولايته حينئذ وعن هذا قال
الامام فخر الدين قاضي خان حتى لو كان مختفيا في البلدة لا يوقف عليه يكون غيبة منقطعة وقيل مسافة السفر
لانه لا نهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتأخرين منهم القاضي الامام السغدي والقاضي الامام ابو علي
النسفي وهو قول محمد بن مقاتل الرازي وسفيان الثوري وابي عصمة وسعد بن معاذ المروزي وقال الفاضل
الزيلعي وعليه الفتوى وقيل بحيث لا تصل القوافل اليه في السنة الا مرة وهو اختيار القدوري وقال بعضهم
مسيرة شهر فصاعدا غيبة منقطعة وما دونها فليس بمنقطعة وقال بعضهم حدها ان يكون حوالي الامن موضع
الى موضع فلا يوقف على اثره او يكون مفقودا لا يعرف خبره وقال بعضهم ان كان في موضع يقطع الكراء الى
ذلك برفقة فليست بمنقطعة وان كان يقطع برفقتين فالغيبة منقطعة وقال بعضهم الغيبة المنقطعة
في رواية من كوفة الى الري وهي خمس وعشرون مرحلة وقيل في رواية اخرى من بغداد الى ري وهي عشرون مرحلة
وروي عن ابي يوسف من جابلقا الى جابلسا وهما بلدتان احديهما بالمغرب والاخرى بالمشرق قالوا وهذا معنى
قول زفر ورجوع منه الى قوله كذا في البيانية ولا يبطل النكاح بعوده اي بعود الاقرب لانه قدرة على الاصل بعد
حصول المقصود بالبدل خلافا لزفر ولو زوجها وليان متساويان في المرتبة كالابنين والاخوين مثلا فالعبرة
للاسبق لقوله عم اذا انكح الوليان فالاول اولى ولانه لما سبق فقد صح فلا يجوز انكاح الثاني وهذا لان
سبب الولاية القرابة وهي لا تتجزى والحكم الثابت به ايضا لا يتجزى فصار كل واحد منهما كالمنفرد فايهما عقد
اولا جاز ولا يجوز الثاني وان كانا معا بطلا لتعذر الجمع وعدم اولوية احدهما ويصح كون المراة وكيلة في النكاح

لان

لان المعتبر اصل البلوغ والعقل وقد وجدا في المراة فيترتب عليهما في المراة ما يترتب عليهما في الرجل قياسا
على المال **فصل** لما كانت الكفاءة معتبرة على ما تقدم ان عدمها يمنع الجواز ويمكن للاولياء الفسخ عند عدمها
احتاج الى ان يذكرها في فصل على حدة والكفاءة بالفتح مصدر والاسم منه الكفؤ وهو النظير من كافاه اذا ساواه
فهي معتبرة في النكاح لقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء رواه
جابر رض ولان انتظام المصالح بين المتكافئين يوجد عادة ولا يوجد بين غير المتكافئين والنكاح ما شرع الا
لانتظامها على ان الشريفة تأبى ان تكون مستفرشة للخسيس فلا بد من اعتبارها من جانبه بخلاف جانبها
لانه مستفرش فلا يغيظه دناءة الفراش وعن هذا قال تعتبر الكفاءة في النكاح نسبا لان النسب يقع به
التفاخر وكان سفيان الثوري يقول لا يعتبر الكفاءة فيه لان الناس سواسية بالحديث قال عم الناس
سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقد تأيد ذلك بقوله تع ان اكرمكم عند
الله اتقاكم ولنا قوله صلى الله عليه وسلم قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض
قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء بعض رجل برجل والمراد بالموالي العتقاء ولما كانت غير عرب في الاكثر
غلبت على العجم حتى قالوا الموالي اكفاء بعضها البعض والعرب اكفاء بعضها البعض قال صاحب البيانية وفي
صحة هذا الحديث نظر لانه لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك قوله الا لا يزوج النساء الا الاولياء
ولا يزوجن الا من الاكفاء ليس بثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان محمدا لم ينسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم
انتهى فقريش بعضهم اكفاء بعض وغيرهم من العرب ليس كفوا لهم بل بعضهم اي بعض العرب اكفاء
بعض من العرب لما روينا آنفا ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش حتى لو تزوجت هاشمية قريشيا لم يرد عقدها
الابي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج بنته عثمان وكان من بني عبد الشمس وزوج علي كرم الله وجهه
بنته ام كلثوم من عمر رض وكان قريشيا لا هاشميا وروي عن محمد انه قال لا يعتبر التفاضل فيما بين قريش الا
ان يكون النسب مشهورا في الحرمة كاهل بيت الخلافة فح يعتبر التفاضل حتى لو تزوجت قريشية من اولاد
الخلفاء قريشيا ليس من اولادهم كان للاولياء حق الاعتراض قال صاحب الهداية كان محمدا قال بذلك تعظيما للخلافة
وتسكينا للفتنة لا لانعدام اصل الكفاءة لانه وقع في زمن الخلفاء العباسية وبنو باهلة ليسوا كفوا لغيرهم
من العرب بنو باهلة قبيلة من قيس عيلان بالعين المهملة اسمه الياس بن مضر وباهلة في الاصل اسم امراة
من همدان كانت تحت معن بن يعصر بن سعيد بن قيس بن عيلان فنسب اولادها اليها فهم ليسوا باكفاء
للعرب لانهم معروفون بالخساسة والدناءة لانهم كانوا ياكلون بقية الطعام مرة ثانية ولانهم كانوا يطبخون
عظام الميتة وياخذون الدسوم منها قال قائل ولا ينفع الاصل من هاشم اذا كانت النفس من باهلة
وتعتبر الكفاءة في العجم اي غير العرب اسلاما ولا تعتبر نسبا لانهم ضيعوا انسابهم فلا يكون التفاخر فيهم
بالنسب بل بالاسلام كما اشار اليه سلمان الفارسي حين افتخر الصحابة بالانساب وانتهى الامر اليه فقال افتخر

ن

بالاسلام لا اب لي سواه وحرية مسلم او حر ابوه كافر او رقيق غير كفو لمن لها اب في الاسلام او الحرية
نقل في النهاية عن الامام المحبوبي ان هذا في الموالي واما في العرب فان من لا اب له في الاسلام من العرب
وهو مسلم فهو كفو لمن كان له اب في الاسلام لان العرب يتفاخرون بالنسب فيعدون النسب كفو النسب
آخر اذا كانا مسلمين واما العجم فقد اضلوا انسابهم ومفاخرتهم بالاسلام فمن كان له اب في الاسلام يفتخر
على من لا اب له فيه ولا يعده كفوا والكفاءة في الحرية نظيرها فان العبد لا يكون كفوا لمن هي حرة الاصل وكذلك
المعتق لا يكون كفوا لها ومن له اب فيه اي في الاسلام او فيها اي في الحرية غير كفو لمن له ابوان فيه او فيها
لان الرق اثر الكفر وفيه معنى الذل فيعتبر في حكم الكفاءة بسببه خلافا لابي يوسف فانه الحق الواحد بالمثنى
كما هو مذهبه في تعريف الشخص في الشهادة فان الشهود اذا ذكروا اسم الغائب واسم ابيه يحصل به التعريف
عند ابي يوسف ولا حاجة الى ذكر الجد وعندهما لا بد من ذكر الجد ومن له ابوان فيه او فيها كفو لمن لها آباء فيه
او فيها لان التعريف يقع بالابوين اي بالاب والجد والفضل عفو والنقص محو ولان ما فوق الجد لا يعرف
غالبا فلا يشترط وتعتبر الكفاءة ديانة وهي التقوى والصلاح والحسب وهو مكارم الاخلاق وهذا عند ابي
حنيفة وابي يوسف لانها من اعلى المفاخر والمراة تعير بفسق الزوج فوق تعيرها بضعة النسب فلما كان
النسب معتبرا فيها كانت الديانة اولى بالاعتبار خلافا لمحمد لانها من امور الآخرة فلا يبنى عليها احكام الدنيا
كذا في الهداية قال المولى سعدي افندي اقول قال ابن الهمام في التفريع تأمل على انا لم نبن الا على امر دنيوي
وهو ما ذكره من ان المراة تعير بفسق الرجل فوق ما تعير بضعة النسب انتهى ولكن نقول ان فساد التفريع
لا يحتاج الى تأمل بل الواقع ابتناء امر الدنيا على امر الآخرة الا يرى ان قبول الشهادة من امور الدنيا وتبنى على
الديانة انتهى يقول الفقير وكذا الاسلام من امور الآخرة ومع هذا بني عليه الكفاءة التي هي من احكام الدنيا
تدبر قال صاحب الاختيار قال محمد لا تعتبر الكفاءة في الديانة والتقوى الا ان يكون فسق الزوج فاحشا
كمن يضرب على قفاه بعرض الكف ويسخر منه او يخرج الى الاسواق سكران فيلعب به الصبيان وكذا في الهداية
فليس فاسق كفوا لبنت صالح تفريع على قول الشيخين وان لم يعلن في اختيار الفضلي وعند بعض المشايخ اذا
لم يعلن يكون كفوا لبنت الصالح حتى روي عن ابي يوسف انه اذا كان الفاسق ذا مروءة وكان مستترا فهو كفو
لانه لا يظهر فلا يلحق بها الشين وتعتبر الكفاءة مالا وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في
ظاهر الرواية فالعاجز عن المهر المعجل او النفقة او منهما غير كفو للفقيرة فضلا عن القادرة عليهما اما المهر فلانه
بدل عن البضع فلا بد من ايفائه واما النفقة فلان قوام الازدواج ودوامه بها وقيد بالمعجل لان ما وراءه
مؤجل عرفا ليس يطالب به فلا يسقط الكفاءة وعن ابي يوسف انه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر لانه
يجري المساهلة في المهور ويعد المرء قادرا عليه بيسار ابيه لان الآباء في العادات يتحملون المهر عن الاولاد
دون النفقة الدارة والمراد بالنفقة ان يكتسب كل يوم مقدار ما ينفق عليها كذا في الكافي وقيل نفقة سنة

وقيل

وقيل نفقة ستة اشهر والقادر عليهما اي على المهر والنفقة كفو لذات اموال عظام عند ابي يوسف لانه
لا ثبات للغنا اذ المال غاد ورائح خلافا لهما فانهما يعتبران الكفاءة في الغنا حتى ان الفائقة في اليسار لا
يكافئها القادر على المهر والنفقة فقط لان الناس يتفاخرون بالغنا ويتعيرون بالفقر وتعتبر الكفاءة
حرفة عندهما وعن الامام روايتان في رواية لا تعتبر وهو الظاهر وفي رواية تعتبر وجه الاعتبار ان الناس
يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها ووجه رواية عدم الاعتبار ان الحرفة ليست بلازمة ويمكن
التحول عن الخسيسة الى النفيسة منها وعن ابي يوسف انها لا تعتبر الا ان تفحش كالحجام والحائك والدباغ
فحائك او حجام او كناس او دباغ غير كفو لعطار وبزاز وصراف تفريع على اعتبار الكفاءة حرفة وبه اي وباعتبارها
يفتى قال الفاضل يعقوب باشا وقد صرح بالافتاء به في بعض شروح الوقاية والهداية ولو تزوجت المراة
غير كفو فللولي ان يفرق ما لم تلد منه يقول الفقير سبقت هذه المسئلة في اول الباب لكن ذكرها ثانيا لتمهيد
المسئلة التي تليها وهي قوله وكذا لو نقصت عن مهر مثلها له اي للولي ان يفرق او ان يتم مهر مثلها لان الاولياء
يفتخرون بغلاء المهر ويتعيرون بنقصانه فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا تعير به خلافا
لهما لان ما زاد على المهر المقدر في الشرع وهو العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما في الابراء
بعد التسمية وقبضه اي قبض الولي المهر او تجهيزه او طلبه بالنفقة رضا لانه تقرير لحكم العقد لا سكوته لان
السكوت عن المطالبة محتمل فلا يجعل رضا الا في مواضع مخصوصة وهي اربعة وعشرون موضعا على ما ذكر
في العمادية وليس هذا منها وان رضي احد الاولياء فليس لغيره الاعتراض لو استووا في الدرجة حتى اذا
عقد واحد منهم لم يقدر الباقي على فسخه واما اذا كان الغير اقرب من العاقد فله فسخه

فصل

لما كانت الوكالة نوعا من الولاية من حيث ان تصرف الوكيل ينفذ على الموكل كتصرف الولي على المولى عليه وكان
لعقد الفضولي احكام يجب ذكرها ناسب ان يذكرها في باب الاولياء في فصل على حدة ووقف تزويج فضولي
او فضوليين على الاجازة يعني يجوز ان يكون من جانب الزوج فضولي ومن جانب المراة فضولي آخر
فيتوقف على اجازتهما ويتولى طرفي النكاح واحد بان كان وليا من الجانبين بان يزوج رجل بنت اخيه بابن
اخ آخر له ولاية او وكيلا منهما بان يزوج رجل امراة برجل وكالة منهما او وليا واصيلا بان يزوج ابن العم
بنت عمه من نفسه فيكون اصيلا من جانبه ووليا من جانبها او وليا ووكيلا بان يزوج بنته من آخر وكالة
منه او وكيلا واصيلا بان يزوج امراة من نفسه وكالة ولا يتولاهما اي طرفي النكاح فضولي ولو من جانب
عند ابي ح ومحمد خلافا لابي يوسف فان الفضولي الواحد يتولى طرفي النكاح عنده وحاصل مسائل الفضولي
ستة ثلث منها يتوقف على الاجازة اتفاقا بيننا خلافا للشافعي وهي فضولي قال زوجت فلانة من فلان
وهما غائبان فقال فضولي آخر قبلت او قال تزوجت فلانة وهي غائبة فقال فضولي زوجتها منك او قالت
زوجت نفسي من فلان وهو غائب فقبل منها فضولي وثلث منها فيها الخلاف وهي فضولي قال زوجت

فلانة من فلان وهما غائبان ولم يقبل احدٌ او قال تزوّجت فلانة وهي غائبة او قالت زوّجت نفسي من فلان
وهو غائب ولم يقبل احد قال ابو يوسف يتوقّف علي الاجازة ويتمّ بالاذن وقالا هو باطل هو يقول
لو كان مأمورًا من الجانبين ينعقد فاذا كان فضوليًا يتوقّف ولهما انّ الموجود شطر العقد لانّه شطر حالة
الحضرة حتّي يملك الرّجوع قبل قبول الآخر ويبطل بالقيام قبل قبول الآخر وشطر العقد لا يتوقّف علي ما وراء
المجلس كما في البيع بخلاف المأمور من الجانبين لانّه ينتقل كلامه الي العاقدين فيصير في حكم كلامين وما جري
بين الفضوليّين عقد تامّ لوجود الايجاب والقبول فيتوقّف ولو امره ان يزوّجه امراة فزوّجه امة لغيره
لا يصحّ عندهما وهو الاستحسان لانّ المطلق ينصرف الي المتعارف وهو التّزويج بالاكفاء وعند الامام يصحّ
رجوعًا الي اطلاق اللّفظ وعدم التّهمة وقيّدنا بقولنا لغيره كما قيّده صاحب الهداية لانّه لو زوّجه امة نفسه
لا يجوز بالاتّفاق لمكان التّهمة كما اشرنا اليه في الدّليل بقولنا وعدم التّهمة وامّا اطلاق اللّفظ فلانّ لفظ
امراة مطلق يقع علي الحرّة والامة كما اذا حلف لا يتزوّج امراة تقع علي الحرّة والامة جميعًا قال صاحب العناية
ما وقع في دليل الامامين من قولهما وهو التّزويج بالاكفاء دلّ علي انّ الكفاءة تعتبر في النّساء للرّجال ايضا
عندهما وكذا ذكر في الاصل انتهي قال المولي سعدي افندي ان اراد انّه دلّ علي اعتبارها في الوكالة عندهما
فمسلّم بالنّظر الي دليلهما وان اراد مطلقًا فممنوع ولو زوّجه امراتين في عقدة لا يلزم واحدة منهما لانّه لا وجه
الي تنفيذهما للمخالفة ولا الي التّنفيذ في احديهما غير عين للجهالة ولا الي التّعيين لعدم الاولويّة فتعيّن
التّفريق ولو زوّج الاب او الجدّ الصّغير والصّغيرة بغبن فاحش في المهر او من غير كفؤ جاز عند ابي حنيفة
لانّ الحكم يدار علي دليل النّظر وهو قرب القرابة وفي النّكاح مقاصد تربو علي المهر والكفؤ وقد صحّ انّ النّبي
صلّي الله عليه وسلّم تزوّج عائشة علي صداق خمسمائة درهم وزوّجها منه ابو بكر رض وزوّج النّبي صلّي الله عليه وسلّم
بنته فاطمة عليًا باربعمائة درهم وكان مهر مثلها اكثر من ذلك باضعاف لاجتماع الفضل فيها فعلم انّ نكاح
الاب بالغبن الفاحش يجوز لمقاصد اخر كذا في البيانيّة يقول الفقير مهر المثل علي ما قرّر انّما يعتبر بمهر
امراة من قوم ابيها سواء اجتمع الفضل فيها اولا فالمناسب ان يقول ومهر مثلها اكثر من ذلك باضعاف
~~باضعاف~~ لانّ مهر اخواتها او عمّاتها او بنات اعمامها كان اكثر من ذلك باضعاف تدبّر خلافا لهما لانّ الولاية مقيّدة
بشرط النّظر فعند فواته يبطل العقد لانّ الحطّ عن مهر المثل ليس من النّظر في شيء والاعراض عن الكفاءة
ضرر ظاهر فلا يجوز وليس ذلك لغير الاب والجدّ اتّفاقا وهو ظاهر **باب المهر** لمّا ذكر ركن النّكاح وشرطه
شرع في بيان المهر لانّه حكمه فانّ مهر المثل يجب بالعقد فكان حكمًا كذا في العناية قال المولي سعدي افندي اقول
لا ادري لم خصّ مهر المثل بالذكر والحال انّ وجوب المهر مطلقًا مسمّي كان او مهر المثل من احكام النّكاح فكان
الاولي هو الاجراء علي العموم انتهي يقول الفقير المراد بالحكم الاثر المترتّب علي الشّيء ومراد صاحب العناية
من التّخصيص انّ ترتّب المهر علي النّكاح من غير ذكره يقرّر كون المهر حكم النّكاح وما هذا الّا في مهر المثل فانّه

يجب بالعقد من غير ذكره والمهر هو المال الّذي يجب في عقد النّكاح علي الزّوج في مقابلة منافع البضع امّا بالتّسمية
او بالعقد وله اسامٍ المهر والصّداق والنّحلة والاجر والفريضة والعقر يصحّ النّكاح بلا ذكره ومع نفيه
للخلاف للاحد في صحّة النّكاح بلا تسمية المهر قال الله تعالي فانكحوا والنّكاح لغة لا ينبئ الّا عن الانضمام
والازدواج فيتمّ بالمتناكحين مع السّكوت عنه فان قيل ينبغي ان لا يتمّ النّكاح بدون تسمية المهر لانّ
المهر واجب كالثّمن في البيع فكما يفسد البيع هناك عند ترك تسمية الثّمن فكذا هنا عند ترك تسمية المهر
اجيب بانّ وجوب المهر ليس لصحّة النّكاح وانّما هو لابانة شرف المحلّ فلا يحتاج الي ذكره لصحّة النّكاح
فان قيل هذه دعوي فلا بدّ لها من دليل قلت دلّ عليه قوله تعالي لا جناح عليكم ان طلّقتم النّساء ما لم
تمسّوهنّ او تفرضوا لهنّ فريضة حكم بصحّة الطّلاق مع عدم التّسمية ولا يكون الطّلاق الّا في النّكاح الصّحيح
فعلم انّ ترك ذكره لا يمنع صحّة النّكاح وكذا اذا تزوّجها بشرط ان لا مهر لها لما بيّنا انّ النّكاح عقد انضمام فيتمّ
بالزّوجين واقلّه عشرة دراهم لقوله عم لا مهر اقلّ من عشرة دراهم ولانّه حقّ الشّرع وجوبًا اظهارًا
لشرف المحلّ فيتقدّر بما له خطر وهو العشرة استدلالا بنصاب السّرقة لانّه يتلف به محترم فلان يتلف به منافع
بضع كان اولي وقال الشّافعي ما يجوز ان يكون ثمنا في البيع لانّه حقّها فيكون التّقدير اليها فلو سمّي دونها
لزمت العشرة عندنا وقال زفر يلزمها مهر المثل لانّ تسميتها لا يصلح مهرًا كانعدامه ولنا انّ فساد هذه
التّسمية لحقّ الشّرع وقد صار مقضيًا بالعشرة فامّا ما يرجع الي حقّها فقد رضيت بالعشرة لرضاها
بما دونها ولا معتبر بانعدام التّسمية لانّها قد ترضي بالتّمليك من غير عوض تكرّمًا ولا ترضي فيه بالعوض اليسير
فلا يكون عدم التّسمية دليلًا علي الرّضاء بالعشرة فلذلك لم يجب العشرة وانّما يجب مهر المثل بخلاف الرّضاء بما
دون العشرة فانّه رضاء بها لا محالة وان سمّاها اي العشرة او اكثر لزم المسمّي بالدّخول او موت احدهما مطلقا
لانّ بالدّخول يتحقّق تسليم المبدل وبه يتأكّد البدل وبالموت ينتهي النّكاح نهايته حيث لم يبق قابلًا للرّفع
والشّيء بانتهائه يتقرّر ويتأكّد فيتقرّر بجميع مواجبه الممكن تقرّرها لوجود المقتضي وانتفاء المانع ولزم نصفه اي
نصف المسمّي بالطّلاق قبل الدّخول او الخلوة الصّحيحة لقوله تع وان طلّقتموهنّ من قبل ان تمسّوهنّ وقد فرضتم
لهنّ فريضة فنصف ما فرضتم وهو نصّ صريح في الباب فيجب العمل به والخلوة الصّحيحة قائمة مقام الدّخول عندنا
علي ما نبيّنه ان شاء الله تعالي وان سكت عنه او نفاه لزم مهر المثل بالدّخول او الموت لانّ المهر وجوبًا حقّ الشّرع
علي ما مرّ وانّما يصير حقّها في حالة البقاء فتملك الابراء دون النّفي لانّ الاصل ان يلاقي التّصرّف ما يملكه دون ما لا
يملكه وقال الشّافعي لا يجب شيء في الموت واكثر اصحاب الشّافعي علي انّه يجب في الدّخول لانّ المهر خالص حقّها
فتتمكّن من نفيه ابتداء كما تتمكّن من اسقاطه انتهاء وبالطّلاق قبل الدّخول والخلوة في هذه الصّورة تلزم متعة
معتبرة بحاله في الصّحيح لقوله تع ومتّعوهنّ علي الموسع قدره وعلي المقتر قدره وجه الاستدلال انّ الله تعالي
قال لا جناح عليكم ان طلّقتم النّساء ما لم تمسّوهنّ او تفرضوا لهنّ فريضة ومتّعوهنّ والفريضة هي المهر اي

لاجناح عليكم في الطلاق في الوقت الذي لم يحصل المساس وفرض الفريضة فأمر بالمتعة مطلقا وهو على الوجوب
وقال حقا وذلك يقتضي الوجوب ايضا وذكر بكلمة على وهي تقتضيه ايضا ثم هذه المتعة معتبرة بحاله
عملا بالنص وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره اي على الغني بقدر حاله وعلى المقتر اي الفقير
المقل بقدر حاله وفي قول الكرخي انها تعتبر بحالها والصحيح انها تعتبر بحاله لا تنقص المتعة عن خمسة دراهم
ولا تزاد على نصف مهر المثل قالوا المتعة اما ان تكون زائدة على نصف مهر المثل او لا فان كانت زائدة
فلها نصف مهر المثل لان مهر المثل هو العوض الاصلي ولكن تعذر تنصيفه لجهالته فيصار الى خلفه وهو
المتعة فلا تزاد على نصف مهر المثل وان لم تكن فاما ان تكون مساوية له او لا فان كانت متساوية فلها
المتعة اتباعا للنص وان لم تكن فاما ان تكون اقل من خمسة دراهم او لا فان كانت فلها الخمسة لان المهر
هو الاصل والمتعة هو الخلف ولا مهر اقل من عشرة دراهم فلا متعة اقل من خمسة وان لم تكن فلها المتعة
بالنص كذا في العناية وهي اي المتعة درع وخمار وملحفة فان كانت من السفلة فمن الكرباس وان كانت
وسطا فمن القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم وهذا التقدير اي تقدير العدد مروي عن عائشة وابن
عباس وذلك لان المرأة تصلي في ثلثة اثواب وتخرج فيها عادة فيكون متعتها ذلك وكذا الحكم يعني يجب مهر
المثل او المتعة لو تزوجها بخمر او خنزير لان شرط قبول الخمر شرط فاسد يعني ان قوله تزوجتك على خمر بمنزلة
قوله تزوجتك بشرط قبولك الخمر وهذا شرط فاسد والنكاح لا يبطل به لان الشرط فيه لا يربو عن ترك التسمية
اصلا وذلك لا يفسد فهذا اولى بخلاف البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة لان الشرط فيه بمعنى الربا وهو
يفسده فاذا كان كذلك يصح النكاح ويلغو الشرط لكن لم يصح التسمية لان المسمى ليس بمال في حق المسلم
فوجب مهر المثل او بهذا الدن الخل فاذا هو خمر يلزم مهر المثل فيه ايضا عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه يجب
مثل وزنها خلا عندهما او بهذا العبد فاذا هو حر يلزم مهر المثل فيه ايضا عند ابي ح ومحمد خلافا لابي يوسف فانه
يجب القيمة فيه عنده قال صاحب العناية وحاصل اختلافهم ان محمدا مع ابي يوسف في ذوات الامثال في ان
الحكم يتعلق بالتسمية دون مهر المثل ومع ابي ح في ذوات القيم في ايجاب مهر المثل دون القيمة ثم الاصل ان المعتبر
هو الاشارة عند ابي حنيفة في الفصول كلها والتسمية عند ابي يوسف في الفصول كلها والاشارة في الجنس
الواحد والتسمية في الجنسين عند محمد انتهى فعنده العبد مع الحر جنس واحد لقلة التفاوت في المنافع
والخمر مع الخل جنسان مختلفان لفحش التفاوت فاذا اعتبر محمد الاشارة في الجنس الواحد يتعلق العقد في مسئلة
العبد بالمشار اليه عنده فيكون كانه تزوج على حر فيلزم مهر المثل كما هو عند ابي ح كذلك واذا اعتبر التسمية
في الجنسين يتعلق العقد في مسئلة الخل بالمسمى فيلزم مثل وزنها خلا كما هو عند ابي يوسف كذلك وان كنت
تريد مزيد تفصيل وتوضيح في هاتين المسئلتين فراجع الى الهداية وشروحها تقنع او بثوب او بدابة لم يبين
جنسها يلزم ايضا مهر المثل لان المسمى مجهول الجنس اذ الثياب اجناس لاختلاف اصولها من القطن والكتان

والابريسم

والابريسم وكذا الدابة تقع على الخيل والبغل والحمار فكل جنس يشتمل على انواع وكل نوع على اصناف قال
ابن الملك وفي المحيط لو تزوج على بيت ينظر ان كان الرجل بدويا فلها بيت من شعر لانه معلوم عندهم
وان كان بلديا فلها مهر المثل لان البيت ما لم يتعين لا يصلح ان يكون مهرا او بتعليم القرآن يلزم ايضا مهر
المثل لان المشروع هو الابتغاء بالمال المتقوم والتعليم ليس بمال فضلا عن التقوم فيلزم مهر المثل او بخدمة
الزوج الحر لها سنة يلزم ايضا مهر المثل عند ابي ح وابي يوسف لانه لو جاز امهار الخدمة لصارت المرأة
مالكة مستخدمة وصار الزوج مملوكا خادما وهذا خلاف الشرع كذا في الكافي وقال الشافعي يجوز ان يكون
مهرها تلك الخدمة في هذه المسئلة وتعليم القرآن في المسئلة التي قبلها وعند محمد لها قيمة الخدمة لانها صارت
متقومة بايراد العقد عليها الا ان تسليمها ممتنع لما فيه من قلب الموضوع فيلزم قيمتها وابو حنيفة يقول ان قيمة
الشيء خلف عنه وقائمة مقامه فاذا لم يجز تسليم الخدمة اليها لم يجز تسليم قيمتها ايضا لان من شرط الخلف تصور الاصل
فيجب مهر المثل وكذا يجب مهر المثل في الشغار وهو ان يزوج بنته او اخته معاوضة بالعقدين اي على ان يكون
كل واحد من العقدين عوضا عن الآخر فالعقدان جائزان لكن يجب مهر المثل على كل منهما وقال الشافعي بطل
العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة لانه لما جعل ابنته منكوحة الآخر وصداق ابنته اقتضى
ذلك انقسام منافع بضعها عليهما نصفين فيصير النصف للزوج بحكم النكاح والنصف لبنته بحكم المهر فيلزم
الاشتراك ولا اشتراك في هذا الباب فبطل العقد ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا وكل ما كان كذلك صح العقد فيه ووجب
مهر المثل كما اذا سمى الخمر والخنزير ويسمى ذلك نكاح الشغار وهو من الشغور وهو الرفع والاخلاء لانهما بهذا
الشرط كانهما رفعا المهر واخليا البضع عنه وقيد بقوله معاوضة بالعقدين لانه لو قال زوجتك بنتي على ان
تزوجني بنتك ولم يزد عليه ولم يقل على ان يكون بضع كل صداقا للاخرى جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شغارا ولو قال
احدهما على ان يكون بضع بنتي صداقا لبنتك ولم يقل الآخر ذلك بل زوجه بنته ولم يزد على ذلك كان نكاح الثاني
صحيحا اتفاقا والاول على الخلاف كذا قال مولانا سعدي افندي نقلا عن ابن الهمام ولو تزوجها على خدمته
لها سنة وهو عبد فلها الخدمة لان خدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته ولا كذلك الحر ولو تزوجها على
خدمة حر آخر فقيل لا تستحق الخدمة والصحيح انها تستحق وترجع على الزوج بقيمة خدمته ولو نكحها على رعي
الغنم او الزراعة لم يجز على رواية الاصل والصواب ان يسلم لها اجماعا استدلالا بقصة موسى وشعيب عليهما
السلام فان شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا قصها الله تعالى او رسوله بلا انكار كذا في الكافي ولو اعتق امته
على ان تتزوجه فعتقها صداقها عند ابي يوسف لانه صلى الله عليه وسلم اعتق صفية ثم تزوجها وجعل صداقها
عتقها وعندهما لها مهر المثل لان المهر لا بد ان يكون مالا والعتق ليس بمال فبطل تسميته فوجب مهر المثل
ولو ابت ان تتزوجه فعليها قيمتها له اجماعا لانها شرطت للمولى منفعة بمقابلة عتقها فلما فات عنه المنفعة
كان عليه ان ينقض العتق لكنه بعد وقوعه لا ينقض فوجب نقضه معنى بالزام السعاية عليها وقيد بالزام قيمتها

لانها لا تجبر على النكاح اتفاقا لكونها حرة والمفوضة بكسر الواو الحرة التي فوضت نفسها من غير مهر الى زوج
وبالفتح التي زوجها وليها بلا اذنها بلا مهر او امة زوجها مولاها بلا مهر فالحرة بالفتح والكسر والامة بالفتح
فقط كذا في شرح الكنز ما فرض لها بعد العقد ان دخل بها او مات عنها يعني ان تزوجت ولم يسم لها مهر
ثم تراضيا على تسمية فهي لها ان دخل بها او مات عنها والمتعة ان طلق قبل الدخول وعند ابي يوسف
نصف ما فرض بعد العقد وهو قول الشافعي لانه مفروض فيتنصف بالنص وهو قوله تع فنصف ما فرضتم
ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل اذ لو لم يكن كذلك لوجب عليه اذا دخل بها مهر
المثل والمفروض جميعا اما مهر المثل فلانه الواجب بهذا العقد ابتداء لعدم التسمية واما المفروض فبحكم
التسمية فكان كما اذا سمي لها مهرا ثم زاد لها شيئا فانهما يلزمان على تقديري الدخول والموت لكنه يسقط
مهر المثل ويلزمه المفروض فكان تعيينا له ومهر المثل لا يتنصف فكذا ما نزل منزلته والمراد بما تلا يعني بقوله تع
فنصف ما فرضتم الفرض في العقد لانه هو المتعارف وان زاد الزوج في مهرها بعد العقد لزمت الزيادة
خلافا لزفر فانه يقول الزيادة هبة مبتداة لا تلحق باصل العقد ان قبضت ملكت والا فلا وسنذكر دليلنا
ان شاء الله تع في زيادة الثمن والمثمن وتسقط الزيادة بالطلاق قبل الدخول عند ابي ح ومحمد لان التنصف
عندهما يختص بالمفروض في العقد بناء على ما ذكرنا من انه ينصرف الى المتعارف وعند ابي يوسف تتنصف
الزيادة ايضا لان المفروض بعد العقد كالمفروض فيه عنده عملا بظاهر قوله تع فنصف ما فرضتم لهن من غير
فصل وان حطت المراة عنه اي عن الزوج من المهر صح لان المهر بقاء حقها والحط يلاقي الزوج حالة البقاء
واذا خلا الزوج بها اي بامراته بلا مانع من الوطي حسا او شرعا او طبعا كمرض يمنع الوطي ورتق هذا
مثال للمانع الحسي والمراد بالمرض ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل مرضه لا يعري عن تكسر وفتور اي مرض
كان وهذا التفصيل في مرضها كذا في الهداية وقال صاحب العناية حاصله ان المرض في جانبها متنوع بلا
خلاف واما المرض في جانبه فقد قيل انه ايضا متنوع وقيل انه غير متنوع وانه يمنع صحة الخلوة على كل حال وجميع
انواعه في ذلك سواء وقال الصدر الشهيد وهو الصحيح انتهى وصوم رمضان واحرام فرض او نفل هذا
مثال للمانع الشرعي وحيض ونفاس مثال للمانع الطبعي ولا يضر ان يكون المانع الشرعي موجودا فيها
لزمه تمام المهر وقال الشافعي لها نصف المهر لان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطي فلا يتاكد المهر دونه
ولنا انها سلمت المبدل حيث رفعت المانع وذلك في وسعها فيتاكد حقها في البدل كما في البيع فان التخلية
فيه برفع الموانع تسليم يجب به تسليم الثمن على المشتري واما ما ذكر الشافعي من ان المعقود انما يصير مستوفى
بالوطي فصحيح لكن ذلك تسليم ليس في قدرة المراة ذلك فلا تكون مكلفة بذلك وانما قيد الصوم واطلق
الاحرام لان بافطار رمضان يجب القضاء والكفارة جميعا وفي ذلك حرج عظيم يمنع صحة الخلوة والتطوع
لا يجب عليه الا القضاء يوم واحد مكانه بالشروع والافساد وهو يسير وبافساد احرام النفل يجب عليه

ان يقضي

ان يقضي وبقضي هذا في العام القابل فهل هذا الا مؤنة شديدة ولهذا استوى الفرض والنفل في المنع
عن صحة الخلوة ولو كان الزوج خصيا او عنينا فان خلوتها صحيحة يجب بها كمال المهر اتفاقا لان الته
سالمة فادير الحكم على سلامتها وكذا لو كان مجبوبا فان خلوته صحيحة يجب بها كمال المهر عند الامام
ايضا لان المستحق عليها التسليم بما يليق بحال المجبوب وهو السحق لانه وسع مثلها في هذه الحالة وقد
اتت بما وجب عليها فتستحق كل البدل كخلوة الخصي خلافا لهما لان عجز المجبوب فوق عجز المريض لان الوطي
منه متوقع بزوال المرض ولا توقع هنالك اصلا فلما لم يصح خلوته فلان لا يصح خلوة المجبوب اولى فيجب نصف
المهر بالتطليق بعدها بخلاف الخصي والعنين فان التهما سالمة ولا الة للمجبوب قلنا ان المجبوب انما تزوج
للانزال والاستمتاع لا للايلاج بخلاف المريض لانه تزوجه كان للايلاج فلم يصح خلوته بخلاف خلوة المجبوب
وصوم القضاء غير مانع في الاصح لعدم وجوب الكفارة بالافساد وكذا صوم النذر غير مانع في رواية لعدم
وجوب الكفارة بالافساد ايضا وفي رواية يمنع صوم القضاء والمنذور صحة الخلوة لانه لا يصح ابطالهما
الا بعذر وفرض الصلوة مانع قال صاحب الهداية والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله
قال صاحب الاختيار والسنن الرواتب لا تمنع صحة الخلوة الا ركعتي الفجر والاربع قبل الظهر لشدة تاكدها
بالوعيد على تركهما ثم ان المكان الذي يصح الخلوة فيه مكان يامنان فيه من اطلاع غيرهما عليهما حتى لو خلا
بها في مسجد او حمام او طريق او على سطح لا حجاب له فليست صحيحة وكذلك لو كان معهما اعمى او صبي يعقل
او مجنون كذلك او كلب عقور او منكوحة له اخرى او اجنبية وفي الامة روايتان انتهى وقال صاحب البناية
وكلب المراة يمنع صحة الخلوة لانه لا يتحمل ان تكون سيدته مستغرشة وعسى يعقره بخلاف كلب الرجل
وفي الاصح في النهار لا يكون خلوة وفي الليل يكون خلوة انتهى يقول الفقير تبعي انه لو كان اصم واعمى
ينبغي ان يكون خلوة في الليل والنهار فتدبر والعدة تجب بالخلوة ولو مع المانع احتياطا استحسانا لتوهم
الشغل والعدة حق الشرع والولد اما انها حق الشرع فيدل عليه ان الزوجين لا يتمكنان اسقاطها والتداخل
يجري فيها وحق العبد لا يتداخل واما انها حق الولد فلقوله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم
الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره والمقصود منه رعاية نسب الولد وهو حقه فلا تصدق المراة في ابطال
حق الغير في قولها لم يطاني قال صاحب الهداية وذكر القدوري في شرحه ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة
لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لانعدام التمكن حقيقة قال صاحب البناية
بيانه ان في كل موضع يتمكن من الوطي حقيقة لكن يمتنع لمانع يجب فيه العدة ففي الرتقاء يتصور الوطي
بالفتق وفي المجبوب بالسحق وفي كل موضع لا يتمكن من الوطي حقيقة كالمرض النحيف او الصغير او الصغيرة
لا يجب العدة اتفاقا انتهى يقول الفقير في بيان صاحب البناية تامل يظهر بالتامل فيما نقله صاحب
الهداية عن القدوري تدبر والمتعة واجبة لمطلقة قبل الدخول لم يسم لها مهر لما تلونا من قوله تع ومتعوهن

علي الموسع قدره وعلي المقتر قدره وقد بيّناه فيما سبق فلا نعيده ومستحبة لمطلّقة بعد الدّخول سواء سمّي لها
مهر او لا لانّ المتعة خلف عن مهر المثل في المفوّضة فلا تجامع الاصل ولا شيئًا منه بطريق الوجوب فلا تجب
مع وجوب شيء من المهر فكانت من باب الفضل وغير مستحبة لمطلّقة قبله اي قبل الدّخول سمّي لها مهر
قالوا انّ المطلّقات اربع مطلّقة لم توطاء ولم يسمّ لها مهر فيجب لها المتعة ومطلّقة لم توطاء وقد سمّي
لها مهر فهي التي لم يستحبّ لها المتعة ومطلّقة قد وطئت ولم يسمّ لها مهر ومطلّقة قد وطئت وسمّي لها
مهر فهما اللتان يستحبّ لهما المتعة فالاصل انّه اذا اوطئها يستحبّ لها المتعة سواء سمّي لها مهر او لا لانّه
اوحشها بالطّلاق بعد ما سلّمت اليه المعقود عليه وهو البضع فيستحبّ ان يعطيها شيئًا زائدًا علي
الواجب وهو المسمّي في صورة التّسمية ومهر المثل في صورة عدم التّسمية واذا لم يطأها ففي صورة
التّسمية يأخذ نصف المسمّي من غير تسليم البضع ولا يستحبّ لها شيء آخر وفي صورة عدم التّسمية
تجب المتعة لانّها لم تأخذ شيئًا وابتغاء البضع لا ينفكّ عن المال ولو سمّي لها الفًا وقبضته ثمّ وهبته له
اي للزّوج ثمّ طلّقها قبل الدّخول رجع الزّوج عليها بنصفه اي بنصف الالف لانّها قبضت تمام المسمّي
ولم يجب الّا النّصف فتردّ النّصف والالف الّذي وهبته لم يتعيّن انّه الف المهر لانّ الدّراهم والدّنانير
لا تتعيّن في العقود والفسوخ وكذا الكلّ مكيل وموزون آخر غير الدّراهم والدّنانير يعني اذا كان المهر مكيلًا
او موزونًا آخر في الذّمّة فقبضته ثمّ وهبته ثمّ طلّقها قبل الدّخول بها يرجع الزّوج عليها بنصف ذلك
لعدم التّعيّن لانّه ايضا دين غير عين ولهذا لم يجب عليها ردّ عين ما قبضت ولو قبضت النّصف ثمّ وهبت
الكلّ او الباقي لا يرجع الزّوج عليها بشيء خلافا لهما فانّهما قالا يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتبارًا
للبعض بالكلّ فلو قبضت الكلّ ثمّ وهبت للزّوج ثمّ طلّقها قبل الدّخول يرجع عليها بنصف ما قبضت
فكذا اذا قبضت البعض ولانّ هبة البعض الّذي لم تقبضه حطّ والحطّ يلتحق باصل العقد فكانّه تزوّجها
ابتداء علي الخمسمائة المقبوضة ولابي ح انّ مقصود الزّوج وهو سلامة نصف الصّداق بلا عوض قد
حصل الطّلاق فلا يستوجب الرّجوع عند الطّلاق كمن له علي آخر دين مؤجّل فاستعجل قبل حصول الاجل وقولهما
والحطّ يلتحق باصل العقد قلنا لم والحطّ لا يلتحق باصل العقد في النّكاح الا تري انّ الزّيادة فيه لا تلتحق باصل
العقد حتّي لا تتنصّف علي ما سبق ووجه ذلك انّ الحطّ انّما يلتحق باصل العقد اذا كان العقد عقد مغابنة يحتاج
الي دفع الغبن من الجانبين بالزّيادة والحطّ والنّكاح ليس كذلك كذا في العناية وقال زفر في هذه المسئلة يرجع
الزّوج عليها بنصف الصّداق وهو القياس ودليله مع جوابهما مذكور في الهداية فراجعه ولو وهبت اقلّ
من النّصف وقبضت الباقي يرجع الزّوج عليها الي تمام النّصف وعندهما بنصف المقبوض يعني اذا تزوّ
مثلا علي الف فوهبت المراة مائتين وقبضت الباقي فعند ابي حنيفة يرجع عليها بثلثمائة درهم حتّي يتمّ
النّصف وعندهما يرجع عليها باربعمائة درهم لانّ عنده ما سلّم الي الزّوج معتبر وعندهما المقبوض معتبر فكانّه

قبل صح

احدهما صح

في صح

جها

تزوجها

تزوّجها علي ما قبضت فبنصف المقبوض وهو ثمانمائة ولو لم تقبض شيئًا فوهبته لا يرجع احدهما علي الآخر
لانّ حكم الطّلاق قبل الدّخول ان يسلّم له نصف المهر وقد حصل بلا زيادة والمراة لم تأخذ شيئًا لتردّه اليه
بخلاف المسئلة الاولي وهي الّتي قبضت الالف ثمّ وهبته وطلّقت قبل وطي وكذا لو كان المهر عرضًا
فوهبته قبل القبض او بعده ثمّ طلّقها قبل الدّخول بها لم يرجع عليها بشيء وفي القياس وهو قول زفر
يرجع عليها بنصف قيمته لانّ الواجب فيه ردّ نصف عين المهر وجه الاستحسان انّ حقيقته حقه عند الطّلاق
سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لها دفع شيء آخر مكانه بخلاف ما اذا كان المهر
دينًا وبخلاف ما اذا باعت من زوجها لانّه وصل اليه ببدل وان تزوّجها بالف علي ان لا يخرجها من البلد او علي
ان لا يتزوّج عليها فان وفي بالشّرط فلها الالف والّا اي وان لم يف بالشّرط فمهر المثل فقد تقدّم انّ النّكاح لا يبطل
بالشّروط الفاسدة فاذا تزوّج امراة علي الف علي شرط ان لا يخرجها من البلدة او علي شرط ان لا يتزوّج عليها
او علي ان يطلق الضرّة فالنّكاح صحيح وان كانت هذه الشّروط فاسدة لانّ في كلّ منها المنع عن الامر المشروع
فان وفي بالشّرط فلها الالف لانّه سمّي ما صلح مهرًا وقد تمّ رضاها به وان لم يف به فلها مهر مثلها لانّه سمّي
ما لها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمّل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة بان شرط مع الالف
ان يكرمها ولا يكلّفها الاعمال الشّاقّة ويكلّفها ما لا تعب فيه وكما لو سمّي الهديّة مع الالف اي بشرط ان يرسل
اليها مع الالف الثّياب الفاخرة قال صاحب العناية في صورة المسئلة فيما اذا كان مهر المثل اكثر من الالف
انتهي يقول الفقير لانّ سياق المسئلة يدلّ عليه قطعًا تدبّر ولو تزوّجها علي الف ان اقام بها اي بالبلدة
وعلي الفين ان اخرجها منها فان اقام بها فلها الالف والّا اي وان لم يقم بها بل اخرجها منها فمهر المثل لا يزاد
علي الفين ولا ينقص عن الف عند الامام وعندهما لها الفان ان اخرجها يعني فالشّرطان جميعًا جائزان
حتّي كانت لها الالف ان اقام بها والالفان ان اخرجها وعند الامام الشّرط الاوّل صحيح والثّاني فاسد وقال
زفر الشّرطان فاسدان حتّي كان لها مهر المثل اقام بها او اخرجها ولا يزاد علي الفين ولا ينقص عن الف كما
هو كذلك عند الامام ان اخرجها يقول الفقير ولله درّ المص حيث ذكر هذه المسئلة والمسئلة الّتي قبلها بلا خلط
احديهما بالاخري علي وفق ما في الهداية والمختار وصاحب الوقاية والكنز والدّرر خلطوا احديهما بالاخري
بحيث يلتبس علي السّامع حكمها اعتمادًا علي فهمه لكن ما فعله المص وصاحب الهداية والمختار اولي تتبّع تفنع
كما قلنا ولو تزوّجها بهذا العبد او بهذا العبد واحدهما اعلي والآخر ادني فلها الاعلي ان كان الاعلي مثل مهر
مثلها او اقلّ والادني ان كان الادني مثله اي مثل مهر المثل او اكثر ولها مهر مثلها ان كان مهر مثلها بينهما
اي بين الاعلي والادني عند الامام وعندهما لها الادني بكلّ حال اي سواء كان الاعلي مثل مهر مثلها او اقلّ
او كان الادني مثل مهر المثل او اكثر او كان مهر مثلها بين الاعلي والادني واصل هذا انّ الضّمان الاصلي عند ابي
حنيفة مهر المثل وانّما يصار الي التّسمية اذا صحّت من كلّ وجه ولم تصحّ هنا للجهالة وعندهما الضّمان الاصلي

وانسب صح

بلغ تصحيحا

هو المسمّى وانّما يصار الى مهر المثل اذا فسدت من كلّ وجه وههنا ليس كذلك لامكان العمل بالادنى لكونه متيقّنا
اذا عرفت هذا فيقول الامامان انّ المصير الى مهر المثل لتعذّر ايجاب المسمّى وقد امكن ايجاب الادنى ههنا اذ الاقلّ
متيقّن فصار كالخلع والاعتاق على مال على هذا الوجه فانّ الادنى هناك متعيّن فكذلك في هذه المسئلة وابو
حنيفة رحمه الله يقول انّ الموجب الاصلي مهر المثل اذ هو الاعدل لانّه لا يقبل الزيادة والنّقصان لانّه قيمة
منافع البضع وقيمة الشّيء لا تقبل الزّيادة والنّقصان بخلاف التّسمية فانّها تقبلهما فاذا كان الموجب الاصلي
مهر المثل فالعدول عنه عند صحّة التّسمية وقد فسدت ههنا لمكان الجهالة لانّه ادخل فيها كلمة او التي للشكّ
بخلاف الخلع والاعتاق على مال لانّه لا موجب له في البدل فتعيّن الاقلّ بخلاف النّكاح لانّ له موجبا في البدل
وهو مهر المثل الّا انّ مهر المثل اذا كان اكثر من الاعلى فالمرأة رضيت بالحطّ وان كان انقص من الادنى فالزّوج
رضي بالزّيادة فحكّمنا برضاهما وان طلّقها قبل الدّخول فلها نصف الادنى اجماعا لانّ الواجب في الطّلاق
قبل الدّخول في مثله المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه بالزّيادة وفي الخانية
الّا ان يكون نصف الاوكس اقلّ من المتعة فح يكون لها المتعة وان تزوّجها بهذين العبدين فاذا احدهما حرّ
فلها العبد فقط عند الامام ان ساوى عشرة عند ابي حنيفة لانّ الاشارة معتبرة عنده فكانّه قال تزوّجتك
على هذا الحرّ وعلى هذا العبد ولا يصار الى مهر المثل لانّه لا يجتمع مع المسمّى فيكون لها العبد ان ساوى عشرة
وان نقص قيمته عنها فلها تمام العشرة لانّه لا مهر اقلّ من عشرة وعند ابي يوسف لها العبد مع قيمة الحرّ لو كان
عبدا لانّ تسمية العبدين معتبرة عنده على موجب اصله وهو انّ المعتبر التّسمية عنده لكنّه عجز عن تسليم احدهما
فيجب قيمته وعند محمّد لها العبد وتمام مهر المثل ان كان هو اي العبد اقلّ منه لانّهما لو كانا حرّين يجب تمام مهر
المثل عنده فاذا كان احدهما عبدا يجب العبد وتمام مهر المثل وان تزوّجها على فرس او ثوب هرويّ بالغ في وصفه
او لا خيّر بين دفع الوسط او قيمته يعني ان شاء دفع الفرس الوسط او قيمته وان شاء دفع وسط الثّوب الهرويّ
او قيمته قال صاحب التّسهيل قوله بالغ في وصفه بان قال بعدما سمّى جنسه عرضه كذا وطوله كذا بحيث لو اسلم
يجوز فيه السّلم انتهى وقال زفر اذا بالغ في وصفه يرتفع الخيار ويجبر الزّوج على تسليم الوسط وهو رواية عن
ابي ح لانّه بالمبالغة فيه يلتحق بذوات الامثال ولهذا يجوز فيه السّلم وفي ظاهر الرّواية عنه يخيّر الزّوج بين دفع
الوسط او قيمته سواء بالغ او لم يبالغ وهي الّتي اخذها المص وكذا لو تزوّجها على مكيل او موزون بيّن جنسه
لا صفته بان تزوّجها على حنطة او شعير او زعفران ولم يزد عليه اي يخيّر الزّوج بين دفع الوسط او قيمته ايضا
وان بيّن صفته ايضا وجب هو لا قيمته لانّ الموصوف منهما يثبت في الذّمّة ثبوتا صحيحا حالّا او مؤجّلا ولهذا
جاز استقراضه والسّلم فيه وقيل الثّوب مثله اي مثل المكيل او الموزون ان بولغ في وصفه وهو قول زفر وغير
ظاهر الرّواية عن الامام كما بيّنا آنفا فلا نعيد ولو شرط البكارة فوجدها ثيّبا لزمه كلّ المهر ولا عبرة بالشّرط
وان اتّفقا على قدر من المهر في السّرّ واعلنا غيره عند العقد فالمعتبر ما اعلناه عند ابي ح ومحمّد وعند ابي يوسف

ما سرّاه

ما سرّاه اعلم انّه فصّل هذه المسئلة المولى الفاضل ابن الملك في شرح مجمع البحرين بحيث يسمن ويغني من جوع
حيث قال من تزوّج امرأة بمهر في السّرّ ثمّ تزوّجها ثانيا باكثر منه في العلانية رياء وسمعة لها مهر السّرّ عند
ابي يوسف وقالا لها مهر العلانية ثمّ قال هذا اذا لم يشهد على انّ ما في العلانية يترك فان اشهد عليه لم يجب الزّيادة
اتّفاقا ثمّ قال صور التّواضع في مقدار المهر لانّه ان لم يوجد عقد وتواضعا على ان يظهرا النّكاح بمهر ولا يكون
بينهما نكاح فاظهرا النّكاح يصحّ فيلزم المهر المذكور اتّفاقا لانّ النّكاح لا يفسد مع الهزل ثمّ قال وانّما قيّدنا
بالتّزوّج ثانيا لانّهما لو اظهرا الاكثر ممّا في السّرّ بلا عقد آخر لم يعتبر الظّاهر اتّفاقا وقيّدنا التّزوّج بان يكون باكثر
لانّه لو تزوّجها علانية على ان لا مهر لها فمهر السّرّ معتبر اتّفاقا لانّه لما نفي المهر صار المذكور في السّرّ مذكورا في
الثّاني دلالة ولو تزوّجها وسكت يجب مهر المثل اتّفاقا لانّه يصير مهر المثل مذكورا مقتضى للنّكاح ثمّ قال وهذا
اذا اتّفقا الجنس ما تواضعا ولما لو تعاقدا بخلاف جنسه كما اذا تعاقدا في السّرّ على الف درهم وتعاقدا في العلانية
بمائة دينار فلها مهر المثل اتّفاقا في الاصحّ لانّهما تركا المذكور في السّرّ وهزلا في المذكور ثانيا والمال لا يجب
بالهزل كذا في التّبيين وفي التّتمّة لو اختلفا في المواضعة فالمهر مهر العلانية في الوجهين ثمّ ذكر دليل ابي
يوسف بقوله انّ النّكاح لا يحتمل الفسخ فلا يعتبر العقد الثّاني لانّه ليس بعقد حقيقة ثمّ ذكر دليل ابي حنيفة
ومحمّد بقوله ولهما انّ العقد الثّاني وان لم يعتبر استئنافا لكن فيه زيادة المهر وهي صحيحة فتعتبر الزّيادة من تلك
الجهة انتهى ما ذكره ابن الملك يقول الفقير مقتضى ما ذكره ان يكون العقد في صورة المسئلة مرّتين مرّة في
السّرّ ومرّة في العلانية والمفهوم ممّا ذكره المص ان يكون العقد واحدا حيث قال وان اتّفقا على قدر في السّرّ
ثمّ اعلنا غيره عند العقد آه وهذا ينادي باعلى صوت على ان لا يوجد العقد في السّرّ بل يتّفقا ولا في المهر خفية
ويتّفقا رأيهما على قدر ثمّ لا يظهراه واعلنا غيره عند العقد ولو كان مراده مثل تصوير ابن الملك لقال وان عقدا
على قدر في السّرّ ثمّ عقدا على غيره علنا ولو حمل قوله عند العقد على العقد الثّاني الواقع بين النّاس يكون
ابعد من بعد بعدمّا يقوله المتعارض وح تدبّر قال صاحب التّسهيل في تصوير هذه المسئلة ولو تزوّج بحضرة
شاهدين على الف سرّا ثمّ تزوّجها علانية على الفين فان كان اشهد على انّ ذلك للسّمعة لزمه مهر السّرّ اجماعا
وان لم يشهد يأمر ابو يوسف بمهر السّرّ وهو الالف اذ ملكها بالف فلا يتصوّر تملّكه بملك آخر وهما بالعلانية لانّما
العقد لا الزّيادة فهذا عين ما صوّره ابن الملك ثمّ قال صاحب التّسهيل اقول اشكل قول محمّد بما في فصل البيع
الفاسد من انّهما لو اتّفقا على الف سرّا والفين جهرا فعقدا بهما علانية فالثّمن الفان عند ابي حنيفة والف
عند محمّد فاتّفق محمّد مع ابي يوسف ثمّة حتّى جعل الثّمن الفا وهنا مع ابي ح حتّى جعل المهر ما هو بالعلانية والحاصل
انّه اعتبر العلانية هنا والسّرّ ثمّة وبينهما منافاة فلا بدّ له من الفرق انتهى ولا يجب شيء بلا وطيء في عقد
فاسد مثل النّكاح بلا شهود ونكاح الاخت في عدّة الاخت في الطّلاق البائن ونكاح الخامسة في عدّة
الرّابعة ونحوها وان خلا لانّ المهر فيه لا يجب بمجرّد العقد لفساده وانّما يجب باستيفاء منافع البضع وكذا بعد

٤

الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن لحرمة الوطئ فلا تقام مقام الوطئ فان وطئ وجب مهر المثل لا يزاد
على المسمى عندنا خلافا لزفر فان عنده يجب مهر المثل بالغا ما بلغ هو يعتبره بالبيع الفاسد يعني ان القيمة في
البيع الفاسد تجب بالغة ما بلغت اذا هلك المبيع بعد القبض وان زادت على الثمن فكذلك يلزم مهر المثل
اذا فرق القاضي بينهما وان زاد على المسمى لكون كل واحد منهما موجبا اصليا فاذا اعترض الفساد يرجع
الى الموجب الاصلي ولنا ان المستوفى اي منافع البضع بهذا العقد هو ليس بمال وكل ما ليس بمال ليس
بمتقوم وانما يتقوم بالتسمية والتسمية غير صحيحة لفساد النكاح فبطلت فان زادت على مهر المثل لم يجب
الزيادة لعدم صحة التسمية في حق الزيادة لان التسمية في النكاح الفاسد كانت معدومة حكما فصرنا الى
ما هو قيمتها في مثل هذا العقد بدون التسمية وهو عقد المفوضة اذا كان صحيحا وذلك مهر المثل فيبطل ما
زاد عليه قال صاحب الهداية وان نقص لم يجب الزيادة على المسمى لانعدام تسمية الزيادة على المسمى
وقال صاحب العناية فان قلت وهل هذا الا تناقض لانكم اسقطتم اعتبار التسمية اذا زادت على مهر المثل
ثم اعتبرتموها اذا نقصت عنه وهي ان كانت فاسدة يجب شمول العدم وان كانت صحيحة يجب شمول الوجوب
قلت هي صحيحة من وجه دون وجه صحيحة من حيث ان المسمى مال متقوم لان فرض المسئلة فيه فاسدة من
حيث انها وجدت من عقد فاسد فاعتبرنا فسادها اذا زادت وصحتها اذا نقصت لانضمام رضاها اليها
وهذا الحل من خواص هذا الشرح انتهى وعليها العدة الحاقا للشبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط وتحرزا
عن اشتباه النسب وابتداؤها اي ابتداء العدة من حين التفريق لا من آخر الوطئات هو الصحيح لانها
تجب باعتبار شبهة النكاح يعني من حيث وجود ركنه من الايجاب والقبول ورفعها بالتفريق فيكون ابتداء
العدة منه قال صاحب العناية وقول صاحب الهداية التفريق في موضعين يشير الى انه لابد من تفريق
والحال انه ليس رفع النكاح موقوفا على تفريق القاضي بل لكل واحد من الزوجين فسخ هذا النكاح بغير محضر
من صاحبه عند بعض المشايخ وعند بعضهم ان لم يدخل بها فكذلك الجواب وان دخل بها فليس لواحد منهما
حق الفسخ الا بمحضر من صاحبه كما في البيع الفاسد فان لكل من المتعاقدين حق الفسخ دون محضر من صاحبه
قبل القبض وليس له ذلك بعد القبض فاما ان يكون لفظ التفريق بمعنى الرفع والرافع كل واحد منهما واما
ان يكون وضع المسئلة فيما اذا رفعا حكمهما الى الحاكم انتهى ويثبت فيه اي في النكاح الفاسد النسب
لان النسب يحتاط في اثباته احياء للولد فيترتب على الثابت من وجه ومدته اي مدة النسب من حين
الدخول عند محمد وبه يفتى وقال ابو حنيفة وابو يوسف من وقت النكاح كما في النكاح الصحيح لان حكم الفاسد
يؤخذ من الصحيح والفتوى على قول محمد لان النكاح الفاسد ليس بداع الى الدخول واقامة النكاح مقام
الوطئ باعتبار ان النكاح داع الى الوطئ والنكاح الفاسد ليس بداع اليه فلا يقام مقامه فهما يقولان ان
كان من وقت النكاح الى وقت الوضع ستة اشهر يثبت النسب وان كان اقل لا وهو يقول ان كان من وقت

الدخول

الدخول الى وقت الوضع ستة اشهر يثبت وان كان اقل لا ومهر مثلها يعتبر بقوم ابيها لا الام الا ان من جنس
قوم ابيه وقيمة الشيء انما تعرف بالنظر الى قيمة جنسه ولقول ابن مسعود رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها
وهن اقارب الاب لانه اضاف اليها وانما تضاف الى اقارب الاب لان النسب اليه ان تساوتا سنا وجمالا وقال
بعضهم لا يعتبر الجمال في اهل بيت الشرف والحسب وانما يعتبر ذلك في اوساط الناس اذ الرغبة فيهن للجمال
بخلاف بنت الشرف ومالا وعقلا ودينا وبلدا وعصرا وبكارة او ثيابة لان مهر المثل يختلف باختلاف هذه
الاوصاف وحاصله ان مهر المثل قيمة البضع وقيمة الشيء انما تعرف بالرجوع الى نظيره بصفته والمراد بالسن
سن وقت التزوج كذا في العناية فان لم يوجد منهم اي من قوم الاب من كانت مثلها في هذه الاوصاف
فمن الاجانب اي يعتبر بمهر مثلها من الاجانب من قبيلة هي مثل قبيلة ابيها وعن ابي حنيفة انه لا يعتبر من
الاجنبيات كذا في الزيلعي وزاد الزيلعي ايضا فيما به المماثلة العلم والادب والخلق الكامل ولقد احسن لله دره
فان لم يوجد جميع ذلك من الاوصاف فما يوجد منه اي من الجميع لانه يتعسر اجتماع هذه الاوصاف في امرأتين
فيعتبر بالموجود منها ولا يعتبر بامها وخالتها وقال ابن ابي ليلى يعتبر بامها وقوم امها كالخالة والخالات لان
المهر قيمة بضع النساء فيعتبر بالقرابات من جهة النساء ان لم تكونا من قوم ابيها فان كانت الام من قوم ابيها
بان كانت بنت العم فح يعتبر بمهرها لما انها من قوم ابيها وصح ضمان وليها مهرها يعني اذا زوج الولي ابنته
مثلا وضمن لها المهر عن الزوج صح لانه من اهل الالتزام وقد اضاف الضمان الى ما يقبل الضمان وهو المهر لان
المهر دين والكفالة والضمان يصحان فيه قال صاحب البناية هذا اذا كان الضمان في صحة الاب فان كان في
مرضه ومات منه فضمانه المهر باطل لان تصرف المريض فيما يكون فيه نفع لوارثه لا يصح ثم قال وهذا فيما زوج الصغيرة
وضمن لها المهر عن الزوج اما اذا زوج ابنه في حال صحته وضمن عنه المهر لزوجته يصح اذا قبلت المراة ذلك فاذا
ادى الاب بعد ذلك لم يرجع على الابن استحسانا وفي القياس يرجع لان غير الاب لو ضمن باذن الا وادى
رجع في مال الصغير فكذا الاب وجه الاستحسان ان الآباء يتحملون المهر عن ابنائهم عادة ولا يطمعون الرجوع
والثابت بالعرف كالثابت بالنص الا اذا شرط الرجوع في اصل الضمان فح يرجع لان الصريح يفوق دلالة العرف
بخلاف الوصي اذا ادى المهر عن الصغير بحكم الضمان يرجع لان التبرع من الوصي لا يوجد عادة هذا اذا ادى الاب
بعد الضمان اما اذا مات قبل الاداء فللمراة الخيار ان شاءت اخذت المهر من الزوج وان شاءت استوفت ذلك
من تركة الميت لان الكفالة كانت صحيحة فلا تبطل بالموت انتهى وتطالب من شاءت منه ومن الزوج يعني ان
شاءت طلبت من الزوج وان شاءت طلبت من الولي اعتبارا بسائر الكفالات ويرجع الولي على الزوج اذا
ادى ان ضمن بامره والا اي وان لم يضمن بامره فلا يرجع على الزوج كما هو الرسم في الكفالات وللمراة منع نفسها
من الوطئ والسفر بها حتى يوفيها قدر ما بين تعجيله من مهرها كلا او بعضا لتعين حقها في البدل وهو المهر
كما تعين حق الزوج في المبدل وهو البضع فصار كالبيع في ان البائع له ان يحبس المبيع حتى ياخذ الثمن فكذا المراة

موضع البضع منه

منع نفسها من الوطي والسفر حتى يوفيها مهرها كلا ان كان كله معجلا او بعضا ان كان بعضه معجلا وبعضه موجلا ولها السفر والخروج من المنزل ايضا ما لم يوفها كذلك لان حق الحبس لاستيفاء المستحق وليس له حق الاستيفاء قبل الايفاء ولها النفقة لو منعت لذلك اي لعدم ايفاء الزوج المهر المعجل لان علة المنع اذا كانت ذلك لا تكون في معنى الناشزة فيكون لها النفقة وهذا اي منع نفسها حتى تاخذ المهر وكونها قادرة على السفر والخروج من المنزل ما لم يوفها المهر قبل الدخول وكذا بعده اي بعد الدخول لا فرق بينهما عند الامام خلافا لهما فيما لو كان الدخول برضاها غير صبية ولا مجنونة حتى لو كانت مكرهة او صبية او مجنونة لا يسقط حقها في الحبس اتفاقا واما لو دخل بها طائعة غير صبية ولا مجنونة لا يسقط حقها في الحبس ايضا عند الامام ويسقط عندهما وعلى هذا الخلاف الخلوة برضاها لان المعقود عليه وهو البضع قد صار مسلما اليه بالوطئة الواحدة وبالخلوة ولهذا يتاكد بها جميع المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبايع اذا سلم المبيع وله اي للامام ان المعقود عليه كله قد صار مسلما اليه بالوطئة الواحدة فانها منعت منه ما قابل البدل لان كل وطئة تصرف في البضع المحترم واذا كان كذلك لا يتحقق تسليم كله وهذا بطريق المناقضة ويمكن تقريره بطريق المعارضة وهو انها منعت منه ما قابل البدل لان كل وطئة تصرف في البضع المحترم والتصرف فيه لا يمكن ان يخلو عن البدل ابانة لخطره والتاكد بالواحدة لجهالة ما وراءها فلا يصلح مزاحما للمعلوم وهو الوطئة الواحدة الموجودة ثم اذا وجدت اخرى وصارت معلومة تحققت المزاحمة ثم وثم فصار المهر مقابلا بالكل كالعبد اذا جنى جناية يدفع كله بها ثم اذا جنى اخرى واخرى يدفع بجميعها وان لم يبين قدر المعجل فقدر ما يعجل من مثله عرفا اي للمراة منع نفسها حتى يوفيها قدر ما يعجل من مثله عرفا ان لم يبين قدر المعجل قال صاحب العناية فان قلت فان سكتوا ساكتين عن التعجيل والتاجيل ماذا يكون حكمه قلت يجب حالا فيكون حكمه حكم ما شرط تعجيله انتهى يقول الفقير ما ذكره مخالف لما ذكره المص وصاحب الوقاية قال المولى الفاضل سعدي افندي وذكر في الغاية والواقعات تزوجها على مهر فارادت منع نفسها حتى تاخذ المهر كله ليس لها في عرفنا لان البعض موجل والبعض معجل في عرفنا والمعروف كالمشروط فننظر كم يكون المعجل بمثل هذه المراة وكم يكون الموجل منه فيقضي بالعرف الا ان يشترط تعجيل الكل في العقد وهكذا في فتاوي قاضيخان وغيره وفي الاسبيجابي ان كان المهر معجلا او مسكوتا عنه فانه يجب حالا لان النكاح عقد معاوضة وقد تعين حقه في الزوجة فوجب ان يتعين حقها وذلك بالتسليم فظهر ان ما ذكره صاحب العناية موافق لما ذكره الاسبيجابي ومخالف لسائر الكتب غير مقدر بربع ونحوه وليس لها ذلك اي منع نفسها ان اجل كله لاسقاط حقها بالتاجيل كما في البيع قال صاحب البيانية فان كان موجلا الى اجل معلوم فليس لها ان تمنع نفسها عند ابي ح ومحمد وكذا اذا كان مجهولا جهالة متقاربة كالحصاد والدياس ونحو ذلك خلافا لابي يوسف قال صاحب النهاية وجعل الفتوى على قول ابي يوسف في فتاوى الولوالجي قال صاحب التسهيل ولو كان كل المهر موجلا يخير ابو يوسف الامتناع ليتحقق ابتغاء بمال فاذا اوفاها ذكره فله اي فللزوج نقلها حيث ما شاء دون السفر لقوله تعالى

اسكنوهن

اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اي بقدر سعتكم وقيل له السفر بها في ظاهر الرواية والفتوى على الاول لكن قال صاحب النهاية وذكر في التحفة والتجنيس ان الفتوى على الثاني وقال الفقيه ابو الليث واختاره ابو القاسم الصفار ومن بعده انه لا يخرج بها من بلد غير بلدها لان الغريب يوذى قال ظهير الدين المرغيناني والاخذ بقول الله تعالى اولى من الاخذ بقول الفقيه ابي الليث حيث قال الله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ورد بان الفقيه هو الذي اخذ بقول الله تعالى لان قوله من حيث سكنتم مخصوص بدليل مستقل مقارن وهو قوله تعالى ولا تضاروهن قال صاحب الهداية وفي قرى المصر القريبة لا يتحقق الغربة قال صاحب العناية سئل ابو القاسم الصفار عمن يخرجها من المدينة الى القرية ومن القرية الى المدينة فقال ذلك نبوئة وليس بسفر واخراجها من بلد الى بلد سفر وليس بنبوئة قال الطرسوسي رحمه الله في انفع الوسائل بعدما نقل اقوال الائمة فيه والذي ينبغي ان ينظر الى وطن المراة التي فيه عشيرتها وقومها فان كان تزوجها فيه بين قومها ثم طلب بعد ذلك ان ينقلها الى بلد آخر لا يجاب الى ذلك ويحكم لها بالمنع وان كان في مصر ليس فيه عشيرتها وقومها وقد تزوجها فيه واصلها من مصر آخر ينبغي ان لا يحكم لها بالمنع فينبغي للحاكم ان يستكشف عن حقيقة الحال انتهى يقول الفقير قول الطرسوسي احسن واسلم وانا افتيت بذلك مرارا وان اختلفا في قدر المهر فالقول لها مع يمينها ان كان مهر مثلها كما قالت او اكثر اعلم ان الاختلاف في المهر لا يخلو اما ان يكون في حال الحيوة او بعدها وحال الحيوة لا يخلو اما ان يكون بعد الطلاق او قبله وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون الاختلاف في اصل المسمى اي اكان او لم يكن او في مقدار المسمى اي كم كان فان كان الاختلاف في حال الحيوة قبل الطلاق في مقدار المسمى يحكم مهر المثل حكما ان كان كما قالت او اكثر فالقول لها او القول له مع يمينه ان كان مهر مثلها كما قال الزوج او اقل منه وان كان مهر المثل بينهما اي بين ما قال الزوج والمراة تحالفا وايهما نكل يلزم ما قال الآخر وان حلفا لزم مهر المثل والحاصل ان الزوج حال قيام النكاح ادعى الالف والمراة الفين فان كان مهر مثلها الفين او اكثر فالقول قولها وان كان مهر المثل الفا او اقل فالقول قوله وان كان الفا وخمسمائة تحالفا فاذا حلفا يجب الف وخمسمائة وهذا تخريج الرازي وقال الكرخي يتحالفان في الفصول الثلثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك واختار المص تخريج الرازي وفي الطلاق قبل الدخول القول لها ان كانت متعة المثل كنصف ما قالت او اكثر والقول له ان كانت متعة المثل كنصف ما قال الزوج او اقل يعني ان طلق قبل الدخول ثم اختلفا فادعى الزوج خمسين والمراة مائة مثلا يحكم متعة المثل حكما عند ابي ح ومحمد في رواية الجامع الكبير واختارها المص فان كانت متعة المثل كنصف ما قالت يعني خمسين او اكثر فالقول لها بيمينها وان كانت كنصف ما قال يعني خمسا وعشرين او اقل فالقول له بيمينه لان المتعة موجب العقد بعد الطلاق كمهر المثل فيحكم هي كهو وان كانت متعة المثل بينهما اي بين نصف ما قالت ونصف ما قال يعني كانت اربعين مثلا تحالفا وايهما نكل يلزم ما قال الآخر قالوا ويبتداء في التحالف بالقرعة لانه لا رجحان لاحدهما على الآخر وقال القدوري يبتداء بيمين الزوج كذا في البيانية وان

حلفا لزمت المتعة وفي رواية الجامع الصغير والاصل لا تحكم المتعة بل يكون القول قول الزوج في نصف المهر عند
ابي حنيفة ومحمد ايضا وقال صاحب الهداية ووجه التوفيق بين رواية الجامع الكبير وبين روايتي الجامع
الصغير والاصل ان محمدا وضع المسئلة في الاصل في الالف والالفين والمتعة لا تبلغ نصف هذا المبلغ في العادة
فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في العشرة والمائة ومتعة مثلها عشرون فيفيد تحكيمها والمذكور
في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في الاصل انتهى يقول الفقير ففي وضع المسئلة
في الجامع الكبير غموض يجب التامل فيه وعند ابي يوسف القول له اي للزوج قبل الدخول وبعده يقول الفقير
قال صاحب الهداية وقال ابو يوسف القول قول الزوج بعد الطلاق وقبله وقال فخر الدين قاضي خان وقال
ابو يوسف القول قول الزوج في الوجوه كلها والمص قال قبل الدخول وبعده والظاهر ان مراده القول له
في الطلاق قبل الدخول وبعده فيكون مخالفا لهما كل المخالفة اللهم الا ان يقال مراده القول له قبل الدخول وبعد
قيام النكاح اولا فيكون قول المص مشتملا على اربع صور الاولى اختلافهما قبل الدخول حال قيام النكاح والثانية
اختلافهما بعد الدخول حال قيام النكاح ايضا والثالثة اختلافهما قبل الدخول بعد زوال النكاح والرابعة
اختلافهما بعد الدخول بعد زوال النكاح ايضا فعند ابي يوسف القول قول الزوج في هذه الصور الاربع جميعا
موافقا لما في قاضي خان وعند ابي حنيفة ومحمد يحكم مهر المثل في الاولى والثانية والرابعة ويحكم متعة المثل
في الثالثة على رواية الجامع الكبير ويعتبر قول الزوج في نصف المهر على رواية الجامع الصغير والاصل هذا ما
تيسر للفقير بعون الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمئاب لابي يوسف ان المراة تدعي الزيادة
والزوج ينكرها والقول قول المنكر مع يمينه ولهما ان القول في الدعاوي قول من يشهد له الظاهر والظاهر
شاهد لمن يشهد له مهر المثل لانه الموجب الاصلي في باب النكاح وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا
في مقدار الاجرة تحكم قيمة الصبغ كذا في الهداية الا ان يذكر ما لا يتعارف مهرا لها يعني الا ان يدعي شيئا
قليلا يعلم انه لا يتزوج مثل تلك المراة على ذلك عادة وذكر هذا الاستثناء ابو يوسف في البيع ايضا اذا اختلفا
في الثمن بعد هلاك السلعة حيث قال القول قول المشتري الا ان يذكر شيئا قليلا يعلم انه لا يشتري مثل هذه
السلعة بمثل هذا الشيء عادة وايهما برهن قبل برهانه في جميع هذه الوجوه وان برهنا فبينته اي بينة
الزوج اولى حيث يكون القول لها وبينتها اي بينة المراة اولى حيث يكون القول له لان البينات شرعت
لاثبات خلاف الظاهر واليمين لابقاء الاصل والاصل في النكاح كونه بمهر المثل فمن ادعى خلافه فبينته اولى
يقول الفقير بقي صورتان وهو ان يكون مهر المثل بينهما ومتعة المثل بينهما ففي الاولى ان لم يكن لهما بينة
تحالفا ولزم مهر المثل وفي الثانية تحالفا ولزمت المتعة كما ذكر وايهما اقام بينة قبلت بينته وان اقاما كيف
يكون الحال قلت المفهوم من كلام صاحب العناية انهما ان اقاما يقضي بما بينهما في الصورتين حيث قال
وان اقاما يقضي بالف وخمسمائة باعتبار مهر المثل لان البينتين بطلتا لمكان التعارض ثم قال ونص محمد

فيقضا

في هذا الفصل ان بينة المراة اولى لاثباتها الزيادة وذكر الامام المحبوبي بعد ذكر وجوب مهر المثل فيما اذا تحالفا
ببراءته بيمين الزوج لانه ابينهما انكارا وان اقاما البينة فالبينة بينة المراة لانها تثبت الزيادة والبينة
مشروعة للاثبات انتهى وان اختلفا في اصله اي في اصل المهر وجب مهر المثل بالاجماع المركب لانه هو
الاصل عندهما واما عند ابي يوسف فلانه تعذر القضاء بالمسمى لعدم ثبوت التسمية للاختلاف فيجب مهر
المثل كما لو تزوجها ولم يسم لها مهرا كذا في العناية ومعنى الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف
في الماخذ كما بين في الاصول وقال صاحب الدرر وان اختلفا في اصله وجب مهر المثل يعني لو قال احد الزوجين
لم يسم مهر وقال الآخر قد سمي فان اقام البينة قبلت والا يستحلف المنكر فان نكل ثبت دعوى التسمية
وان حلف يجب مهر المثل انتهى وموت احدهما كحياتهما في الوجوه كلها لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت
احدهما وفي موتهما ان اختلف الورثة في قدره اي قدر المهر فالقول لورثة الزوج عند الامام في الوجوه
كلها ولا يستثنى القليل بل يصدق ورثة الزوج وان ادعوا شيئا قليلا خلافا لابي يوسف فانه يستثنيه
كما فيما تقدم والحاصل ان ابا حنيفة قال القول لورثة الزوج مطلقا وقال ابو يوسف القول لورثة الزوج ان
لم يدعوا شيئا قليلا وعند محمد الجواب في موتهما كالجواب اي كالجواب في حالة الحيوة في الوجوه كلها وان
اختلفوا اي اختلف ورثة الزوج مع ورثة المراة بعد موتهما في اصله اي سمي او لم يسم يجب مهر المثل
عندهما وبه يفتى وعند الامام القول لمنكر التسمية ولا يجب شيء لان موتهما يدل على انقراض اقرانهما
فبمهر من يقدر مهر المثل قال المولى سعدي افندي لم لا يجوز ان يعرف ذلك بالتصادق او بالبينة ووجه
قولهما ان مهر المثل صار دينا في ذمته فلا يسقط بالموت كما اذا مات احدهما قال المولى الفاضل سعدي افندي
في دليل الامام اشارة الى انه انما لا يقضى بمهر المثل عند تقادم العهد لان مهر المثل يختلف باختلاف
الاوقات فاذا تقادم العهد يتعذر على القاضي الوقوف على مقداره وفيه طريق آخر ان مهر المثل قيمة البضع
فيشبه المسمى ويجب بغير شرط فيشبه النفقة فللشبه الاول لا يسقط اصلا وللشبه الثاني يسقط بموتهما
وبموت احدهما فقلنا يسقط بموتهما اعمالا للشبه الاول ولا يسقط بموت احدهما اعمالا للشبه الثاني توفيرا
على الشبهين حظهما وهذا يقتضي ان لا يقضى به وان كان العهد قريبا قال ابن الهمام وما قبله اوجه
انتهى ما قاله سعدي افندي وان بعث الزوج اليها شيئا فقالت هو هدية وقال الزوج هو مهر فالقول له
اي للزوج لانه هو المملك فيكون اعرف بجهة التمليك كيف وان الظاهر يشهد انه يسعى في اسقاط الواجب
في غير ما هيئ للاكل لانه يتعارف هدية واما في الحنطة والشعير فالقول قوله وقيل ما يجب عليه من الدرع
والخمار وغيره ليس له ان يحتسبه من المهر لان الظاهر يكذبه وان نكح ذمي ذمية او حربي حربية ثمة اي في
دار الحرب على ميتة او بلا مهر وذلك جائز في دينهم فلا شيء لها وان اسلما خلافا لهما سواء وطئت او
طلقت قبله اي قبل الوطئ او مات احدهما قبله او بعده يقول الفقير سوق كلامه يوهم بل يوجب خلاف

يعني الاجماع المركب

وهو

حينئذ

اللامين في الكل وليس كذلك فان قولهما في الحربيين مثل قوله انما خلافهما في الذميين فقط الا ترى ان صاحب
الهداية قال واذا تزوج نصراني نصرانية على ميتة او على غير مهر وذلك في دينهم جائز فدخل بها او طلقها
قبل الدخول بها او مات عنها فليس لها مهر وكذلك الحربيان في دار الحرب وهذا عند ابي حنيفة وهو قولهما
في الحربيين واما في الذمية فلها مهر مثلها ان مات عنها او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول بها
وقال زفر لها مهر المثل في الحربيين ايضا له ان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح الا بالمال لقوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم وهذا الشرع وقع عاما فيثبت الحكم على العموم لان النكاح من باب المعاملات والكفار مخاطبون
بالمعاملات ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام فلا يكون الحكم عليهم الا بالالزام ولا الزام الا
بالولاية وقد انقطع الولاية بتباين الدارين بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات
لان الالتزام بعقد الذمة وقد وجد منهم فكان كالزنا والربا فانهم ينهون عنهما ويقام عليهم الحدود
ولئن سلمنا انهم لم يلتزموا لكن ولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة ان اهل الذمة لا يلتزمون
احكامنا في الديانات كالصوم والصلوة وفيما يعتقدون خلافه من المعاملات ايضا كبيع الخمر والخنزير ولا
الالزام بالسيف والمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا ان نتركهم وما يدينون
فصاروا كاهل الحرب في عدم الالزام وانقطاع الولاية بخلاف الزنا فانه حرام في جميع الاديان فلم يكن دينهم
حتى يتركون عليه والربا مستثنى من عقودهم لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد
قال صاحب العناية الا من ارف تنبيه لامرف استثناء كذا السماع والنسخ انتهى وكذا صاحب الكنز قال
ولو نكح ذمي ذمية بميتة او بغير مهر وذا جائز عندهم فوطئت او طلقت قبله او مات لا مهر لها وكذا الحربيان
وقال شراحه بعد قوله لا مهر لها وهذا عند ابي ح وقالا لها مهر مثلها في الموت والوطئ والمتعة في الطلاق
قبله ثم قالوا بعد قوله وكذا الحربيان ثمة اي لو نكح حربي حربية كذلك فالحكم كذا باتفاق علمائنا الثلثة
خلافا لزفر انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان في تقرير المص في بيان المذاهب خللا وان من قوله خلافا
لهما الى الذميين فقط يكون عيبا في الكلام يتبعه كلام تدبر بعون الملك العلام وقوله بلا مهر يحتمل نفي
المهر والسكوت عنه وقد قيل في الميتة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف كذا في الهداية
وان نكحها بخمر او خنزير معين ثم اسلما او اسلم احدهما قبل القبض فلها ذلك قوله معين صفة لخمر وخنزير
غير مختص بالخنزير وقوله فلها ذلك اي الخمر او الخنزير عند ابي ح لان المراة ملكت عينهما وقت العقد والاسلام
لا يمنع قبضهما كما لو اسلمت ولها في يد غيرها خمر او خنزير فلها ان يقبضها لتخليل الخمر واطلاق الخنزير
وان كان غير معين فقيمة الخمر ومهر المثل في الخنزير عند ابي ح ايضا اما لزوم القيمة في الخمر فلان ملك غير المعين
انما يحصل بالقبض لان الدين يقضي بمثله والاسلام ينافيه فيجب قيمة الخمر لكون تسميتها صحيحة وقت
العقد واخذ قيمتها ليس كاخذ عينها لانها من ذوات الامثال واما لزوم مهر المثل في الخنزير لانه من ذوات

القيمة

القيمة فاخذ قيمته كاخذ عينه وعند ابي يوسف مهر المثل في الوجهين اي في المعين وغير المعين لان للقبض حكم
الابتداء ولو كان ابتداء العقد عليهما عينا كان او دينا وجب مهر المثل فكذا هذا وعند محمد القيمة فيهما اي
في المعين وغير المعين لان التسمية وقت العقد كانت صحيحة لكون المسمى مالا عندهم فلما عجز عن تسليمه بالاسلام
يلزم تسليم قيمته كما لو تزوج امراة على عبد غيره او على عبده فهلك قبل القبض وفي الطلاق قبل الدخول
تجب المتعة عند من اوجب مهر المثل ونصف القيمة عند من اوجبها قال شارح الكنز ولو طلقها قبل الدخول
ففي المعين لها نصف المعين عند ابي ح وفي غير المعين ففي الخمر لها نصف القيمة وفي الخنزير لها المتعة
وعند محمد لها نصف القيمة بكل حال وعند ابي يوسف لها المتعة بكل حال

باب نكاح الرقيق

فيق

لما فرغ من بيان نكاح من له اهلية النكاح من غير توقف شرع في بيان نكاح من ليس له ذلك وهو الرقيق والر
المملوك يطلق على الواحد والجمع وانما اخر هذا الباب عن مسائل النصراني والنصرانية لان الرقيق لا ينفذ نكاحه
اصلا الا اذا اذن له مولاه بخلاف اهل الكتاب وقدم هذا الباب على باب نكاح اهل الشرك لان الرق يتحقق
في المسلم بقاء وان لم يتحقق ابتداء والرقيق المسلم خير من المشرك نكاح العبد والامة والمدبر والمكاتب
وام الولد بلا اذن السيد موقوف اما نكاح العبد فلقوله صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو
عاهر وفيه خلاف مالك لانه يملك الطلاق فيملك النكاح واما الامة فظاهر لان منافع بضعها ملك المولى فلا

ع

يصح العقد عليها بدون اذنه واما المكاتب فلان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حكم النكاح
على حكم الرق وكذلك المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم فان اجاز نفذ وان رد بطل وقوله طلقها رجعية
اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فتعين الاجازة لا طلقها او فارقها لانه يحتمل الرد لان
رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة وهو اليق بحال العبد المتمرد فان قيل قوله طلقها حقيقة
في ايقاع الطلاق المعروف ومجاز في المتاركة والعمل بالحقيقة ممكن فكيف صير الى المجاز اجيب بان الحقيقة
قد تترك بدلالة الحال وهذا كذلك وهي قلة الالتفات الى راي المولى فان نكحوا باذنه اي باذن المولى فالمهر عليهم
يباع العبد فيه لان هذا دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه وهو التزوج من اهله وهو العاقل البالغ
وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للمضرة عن اصحاب الديون ويسعى
المدبر والمكاتب ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدي من كسبهما لا من
نفسهما واذنه اي اذن المولى لعبده بالنكاح يشمل جائزه وفاسده فيباع في المهر لو نكح فاسدا فوطئ يعني
من قال لعبده تزوج امراة فتزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر عند ابي حنيفة وقالا يؤخذ منه
اذا عتق واصله ان الاذن بالنكاح ينتظم الجائز والفاسد عنده فيكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى وعندهما
ينصرف الى الجائز لا غير فلا يكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى فيؤاخذ به بعد العتاق لهما ان المقصود من النكاح
في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز ولهذا لو حلف لا يتزوج ينصرف الى الجائز وله ان اللفظ مطلق

فيجري على الطلاق ويتم الاذن به اي بالنكاح الفاسد حتى لو نكح بعده نكاحا جائزا توقف على الاجازة يعني اذا
تزوج امراة نكاحا فاسدا بعد ما قال المولى تزوج ودخل بها ينتهي الاذن عنده لا عندهما حتى لو نكحها
ثانيا او نكح اخرى بعده صحيحا صح عندهما ولم يصح عنده بل وقف على الاذن وهذا ايضا تفريع على تناول
اذنه بالنكاح جائزه وفاسده عنده وعدم تناوله عندهما وان زوج عبده الماذون المديون صح النكاح لانه
يبتني على ملك الرقبة وهو باق لا يزول بالدين فيجوز تحصينا له عن الزنا الذي هو سبب للهلاك والنقصان
وهي اي المراة اسوة الغرماء في مهر مثلها فيباع في الكل فيقسم بينهم وبينها على قدر الحقوق فان قلت
المهر يتعلق بمالية الرقبة وفيه اضرار بالغرماء فوجب ان لا يصح قلت لا نسلم ان المهر يتعلق بالمالية لان النكاح
لا تعلق له بالمالية ولهذا يصح نكاح الحر ولا مالية في الرقبة والاخ والعم يزوجان الصغير وليس لهما ولاية
التصرف في المال وحق الغرماء يتعلق بالمالية فلم يلاق وجوب المهر حقهم ولئن سلمنا ان المهر تعلق بمالية
الرقبة لكن لما صح النكاح وجب القول بوجوب المهر محالة شرعا فلاقى وجوبه حقهم ضمنا لا قصدا فظهر
في حقهم وذلك لان وجوب المهر بولاية الشرع حيث جعل وجوبه من ضرورات صحة النكاح وللشرع ولاية
عامة شاملة لجميع الناس كذا في البيانية وانما قال في مهر مثلها لانه لو زوجها باكثر من مهر مثلها فالزائد
يطالب بعد استيفاء الغرماء الذين كدين الصحة مع دين المرض ومن زوج امته امرا لا يلزمه تبوئتها
وبطء الزوج متى ظفر لان حق المولى في الاستخدام باق والتبوئة ابطال له ولا نفقة عليه اي على الزوج
الا بالتبوئة لان النفقة تقابل الاحتباس وهي اي التبوئة ان يخلي بينها اي بين الامة وبين الزوج
في منزله اي في منزل الزوج وقال المولى الفاضل ابن الكمال التبوئة وهي ان يخلي بينها وبينه ولا يستخدمها
كذا فسرها الخصاف في شرح كتاب النفقات ولم يعتبر فيه كون التخلية في منزله انتهى ولا يستخدمها وان
بوأها ثم رجع صح لان حقه باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوئة كما لا يسقط بالنكاح وسقطت النفقة
لما مر انه جزاء الاحتباس فاذا زال سقطت وان خدمته بلا استخدامه لا تسقط نفقتها اي لو خدمت المولى بعد
التبوئة بلا استخدامه لا تسقط نفقتها عن الزوج وان زوج امته ثم قتلها قبل الدخول سقط المهر عند ابي ح
وقالا لا يسقط اعتبارا بموتها حتف انفها فان المقتول ميت باجله عند اهل الحق ولابي حنيفة ان المولى
اتلف المعقود عليه قبل تقرره بوصول الزوج اليها فلا يجب عليه شيء لياخذه المولى والقتل جعل اتلافا
في حق احكام الدنيا حتى وجب القصاص والدية والحرمان من الارث قال صاحب الدرر بعدما نقل كلام
صدر الشريعة في علة سقوط المهر وهو لانه عجل بالقتل اخذ المهر فيجوزى بالحرمان اقول فيه بحث لان علة
سقوط المهر لو كان حرمان المولى من الارث لكونه قاتلا للزم ان لا يأخذ المهر اذا قتلها بعد الدخول وقد قال
بعد هذا وانما قال قبل الوطئ لان بعد الوطئ المهر واجب في الصورتين انتهى يقول الفقير ان اراد صاحب
الدرر من قوله من الارث معناه الحقيقي يكون حشوا مفسدا ولا يقول صدر الشريعة علته حرمانه من الارث

لكونه قاتلا الا انها ما لم تعتق لا تصير مالكة لشيء حتى يكون ارثا لمولاها وبالقتل يكون محروما من الارث
بل هي وما تملكه لمولاها بل قال صدر الشريعة فيجوزى بالحرمان وليس مراده الحرمان من الارث بل مراده
الحرمان من اخذ المهر من الزوج وذلك الاخذ ليس بطريق الارث وهو اظهر على انه لا يلزم على صدر الشريعة
ما قاله صاحب الدرر اصلا لان مراد صدر الشريعة من قوله عجل بالقتل اخذ المهر يعني عجل بدون تسليم بدل
المهر وهذا المعنى غير موجود بعد الوطئ نعم لو صرح قولنا بدون تسليم بدل المهر لكان انسب لكنه اعتمد
على انفهامه من قوله عجل تدبر بخلاف ما لو قتلت الحرة نفسها قبله اي قبل الدخول خلافا لزفر هو يقول
انها فوتت المبدل قبل التسليم فيفوت البدل كقتل المولى امته ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة اصلا
في احكام الدنيا ولهذا اذا قتل نفسه يغسل ويصلى عليه بخلاف قتل المولى امته لانه معتبر في حق احكام الدنيا
حتى تجب الكفارة عليه والاذن في العزل عن الامة للسيد لان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى
فيعتبر رضاه وبهذا فارقت الحرة وعندهما لها لان الوطئ حقها حتى يثبت لها ولاية المطالبة وفي العزل
تنقيص حقها فيشترط رضاها كما في الحرة بخلاف الامة المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر رضاها وسئلة
العزل على ثلاثة اقسام عزل عن امته المملوكة له ولا اذن فيه الى احد وعزل عن المراة الحرة والاذن في العزل
اليها وهذان بالاتفاق وعزل عن الامة المنكوحة وفي تعيين الاذن فيها اختلاف كما ذكر قال صاحب
العناية في هذه المسئلة دلالة على جواز العزل وسئل ابن مسعود رض عنه فقال لا بأس به ولو ان الله تعالى
اخذ ميثاق نسمة فلو القيتها في صخرة تخلق فيها وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم
مثله انتهى وقال صاحب النهاية وفي كراهية الفتاوى ان خاف من الولد السوء لفسقه فله ان يعزل
عنها وان كانت حرة لسوء الزمان وكذا لو عالجت لاسقاط الولد لا تأثم ما لم يستبن شيء من خلقه
فان ذلك لا يكون ولدا وخلقه انما يستبين في مائة وعشرين يوما ثم انه اذا عزل بالاذن او بغيره فظهر بها
حبل بعد ذلك هل يحل نفي ذلك الحبل قالوا هو على وجهين اما ان عاد الى مباشرتها بعد العزل او لم يعد فان
لم يعد حل له ذلك وان عاد فهو على وجهين ان بال قبل العود حل له النفي وان لم يبل لا يحل لان بقية المني
تصل الى رحمها فيتعلق بذلك فلا يسعه نفيه وهكذا روي عن علي رضي الله عنه وعن هذا قال ابو حنيفة
رحمه الله ان اغتسل الرجل قبل ان يبول بعدما جامع امرأته ثم بال فخرج بعده المني انه يجب الغسل ثانيا
انتهى ما ذكره صاحب النهاية وان تزوجت امة او مكاتبة بالاذن ثم عتقت فلها الخيار في الفسخ
حرا كان زوجها او عبدا اما الامة فلقوله عليه السلام لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري
فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين الحر والعبد والشافعي يخالفنا فيما اذا كان زوجها
حرا واستدل على ذلك بما روي ان عائشة رض لما ارادت ان تعتق مملوكين لها زوجا حين سألت النبي
صلى الله عليه وسلم عن ذلك فامرها بالبدأة من الغلام قال الشافعي انما امره بذلك لئلا يثبت لها الخيار

ولان الخيار فيما اذا كان عبدًا لعدم الكفاءة وهي موجودة في الحر وقال صاحب العناية بما رويناه مثبت
وما رووا نافٍ والمثبت اولي من النافي فان قيل روي صاحب السنن باسناده الي عبد الرحمن بن
قاسم عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها ان بريرة خيرها رسول الله صلي الله عليه وسلم وكان زوجها عبدًا
وروي ايضا باسناده الي عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زوج بريرة كان عبدًا قيل لآل
ابي احمد وقيل لآل مغيرة من بني مخزوم يسمي مغيثا فخيرها رسول الله صلي الله عليه وسلم وامرها ان
تعتد قلت روي البخاري ومسلم وابو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه واحمد ان بريرة اعتقت
وزوجها حر واذا تعارضت الروايتان تركناهما وصرنا الي ما يدل عليه لفظ الحديث وهو التعليل بملك
البضع مطلقا وانتظامه الفصلين فكان الشافعي محجوجا به انتهي واما المكاتبة فكذلك الخيار اذا
اعتقت وقال زفر لا خيار لها لان ثبوت الخيار في الامة لنفوذ العقد بغير رضاها ولسلامة المهر لمولاها وهذا
غير موجود ههنا فان المهر لها والنكاح ما نفذ الا برضاها لما تقرر ان المولي لا يقدر اجبار المكاتب
والمكاتبة علي النكاح لانهما التحقا بالاحرار في التصرف فيشترط رضاهما ولنا ان علة ثبوت الخيار في
الامة ازدياد الملك عليها بعد العتق وقد وجدناها في المكاتبة لان عدتها قرآن وطلاقها ثنتان وبعد
العتق يصير عدتها وطلاقها ثلثا وان تزوجت بلا اذن من المولي فعتقت نفذ النكاح اما نفوذ النكاح
فلوجود المقتضي لصدور الركن الذي هو الايجاب والقبول من اهله لكونها من اهل العبارة وانتفاء
المانع لان امتناع النفوذ كان لحق المولي وقد زال وكذا العبد يعني اذا نكح عبد بلا اذن مولاه فعتق
نفذ النكاح ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة الملك كما لو زوجت نفسها بعد العتق
والمهر المسمي للسيد ان وطئت قبل العتق وان كان ازيد من مهر مثلها ولها ان وطئت بعده يعني ان
تزوجت بلا اذنه علي الف ومهر مثلها الف او انقص فدخل بها زوجها ثم اعتقها سيدها فالالف
للمولي لانه استوفي منفعة مملوكة له فوجب البدل له وان لم يدخل بها حتي اعتقها فالمهر لها لانه استوفي
منفعة مملوكة لها فوجب البدل لها ومن وطئ امة ابنه فولدت فادعاه ثبت نسبه منه ولزمه قيمتها
لا مهرها ولا قيمة ولدها وتصير الامة ام ولده وجه هذه المسئلة ان للاب ولاية تملك مال ابنه للحاجة
الي ابقاء نفسه لما روت عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال ولد الرجل من كسبه فكلوا من
اموالهم وروي عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلي الله عليه وسلم قال ان اولادكم من اطيب
كسبكم فكلوا من كسب اولادكم وغير ذلك وكل من له ولاية تملك مال ابنه للحاجة الي بقائه فله ولاية تملك جارية للحاجة
الي صيانة الماء غير ان الحاجة الي ابقاء نسله دونها الي ابقاء نفسه فلهذا تملك الجارية بالقيمة والطعام
بغير قيمة ثم هذا الملك يثبت قبيل الاستيلاد شرطا له اذ المصحح للاستيلاد اما حقيقة الملك او حقه وكل
ذلك غير ثابت للاب فيها حتي يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه لانه بعد ما علق الولد احتاج الاب الي

صيانته

صيانته عن الضياع وذلك بثبوت النسب والثبوت لا بد من ذلك فلا بد من تقديمه علي الوطئ كيلا يقع فعله
حرامًا واذا تقدم كان الوطئ واقعًا في ملكه فلا يلزمه العقر ولا قيمة ولدها لانه انعلق حر الاسناد الملك
اليها قبل الاستيلاد والجد كالاب بعد موته لا قبله لان قيام الجد مقام الاب بعد موت الاب ولهذا
لا يرث الجد مع وجود الاب وان زوج امته اباه جاز وقال الشافعي لا يجوز لان للاخ حق الملك في مال ولده
حتي لو وطئ جارية ابنه عالما بحرمتها عليه لم يلزمه الحد وكل من له حق الملك في جارية لا يجوز تزوجه
اياها كالمولي اذا تزوج امة من كسب مكاتبه ولنا ان امة الابن خالية عن ملك الاب لان الابن ملكها من
كل وجه بدلالة حل الوطئ ونفاذ العتق وصحة البيع والرهن والهبة فمن المحال ان يملكها الاب بوجه
من الوجوه والا لما كان الابن ملكها من كل وجه وذلك خلف باطل وعليه اي علي الاب مهرها لالتزامه
بالنكاح لا قيمتها لعدم ملك الرقبة وان اتت الامة بولد من الاب لا تصير الامة ام ولد لان انتقالها الي ملك
الاب لصيانة مائه وقد صار مصونًا بدونه فلا حاجة اليه وهو اي الولد حر بقرابته لان اخاه ملكه فعتق
عليه ثم انهم اختلفوا فعند البعض يعتق قبل الانفصال وعند البعض بعد الانفصال وثمرته تظهر في
الارث حتي لو مات المولي قبل الولادة يرث الولد علي قول من قال يعتق قبل الانفصال وعلي قول من قال
لا يعتق قبل الانفصال لا يرث لان الرق مانع من الارث قال صاحب البيانية اقول الوجه هو الاول
لان الولد حدث علي ملك الاخ من حين العلوق فلما ملكه عتق عليه بالقرابة بالحديث حرة قالت لسيد
زوجها اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح ولزمها الالف وقال زفر لا يفسد واصله انه يقع العتق عن
الآمر عندنا حتي يكون الولاء له وعن هذا قال والولاء لها وعند زفر يقع عن المامور لانه طلب ان يعتق
المامور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فلم يصح الطلب فيقع العتق عن المامور فلا يفسد
النكاح ولنا انه امكن تصحيح الطلب بتقديم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق عنه فيصير قوله
اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه وقوله اعتقت يكون تمليكا منه ثم الاعتاق
عنه واذا ثبت الملك للآمر فسد النكاح ويصح عن كفارتها لو نوت به الكفارة لكونها معتقة وان لم تقل
بالف اي قالت اعتقه عني واقتصرت عليه ولم تذكر بالف ففعل لا يفسد النكاح والولاء له اي للمعتق خلافا
لابي يوسف هو يقول هذا والاول سواء لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحا للتصرف ولهما ان الهبة
من شرطها القبض بالنص فلا يمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف
شرعي فيصح ان يثبت في ضمنه وللمولي اجبار عبده وامته علي النكاح قال ابن الملك ليس معني الاجبار
ان يحملهما علي النكاح بالسيف بل معناه ان ينفذ نكاح المولي عليهما بغير رضاهما وقال الشافعي لا يجبران
لانهما مملوكان لمولاهما من حيث انهما مال لا من حيث انهما آدميان والنكاح من خواص الادمية فلا يملك
الاجبار ولنا ان في انكاحه اصلاح لئلا يقع في الزنا فيتعيب فينقص ماليته فيملك اجباره للاصلاح

اصلاح

ومنافع بضع الامة مملوكة له فله تمليكها الغير ولهذا صار مهرها لمولاها وفي الحقايق هذا اذا كانا كبيرين وان
كانا صغيرين يجوز الاجبار عنده ايضا دون مكاتبه ومكاتبته فان اجبارهما لا يجوز لانهما التحقا بالاحرار
في التصرف فيشترط رضاهما ولهذا صار مهر المكاتبة لها كارشها

باب نكاح الكافر

لما ذكر باب
الرقيق ذكر من هو ادون واخس منهم رتبة وهم اهل الشرك واذا تزوج كافر بلا شهود او في عدة كافر
وذلك جائز في دينهم ثم اسلما اقرا عليه قيده بعدة كافر لانه لو كان في عدة مسلم كان النكاح فاسدا
بالاجماع وهذا عند ابي حنيفة خلافا لهما في العدة وقال زفر النكاح فاسد سواء كان بلا شهود او في
عدة لان الخطاب عامة كقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود ونحوه فيلزمهم وانما لا يتعرض لهم لانهم
اعراضا كما تركناهم وعبادة الصنم اعراضا لا تقريرا فاذا ترافعوا او اسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق
عملا بقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم ولهما ان حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا
ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيها فان مالكا وابن ابي ليلى يجوزانه فلم يلتزموا احكامنا
بجميع الاختلافات ولكنا لا نتعرض لهم لمكان عقد الذمة فاذا ترافعا او احدهما او اسلم والعدة غير منقضية
فرق بينهما كما في نكاح المحارم واما اذا كان الاسلام او المرافعة بعد انقضائها فلا يفرق بينهما بالاجماع
ولابي حنيفة ان حرمة النكاح انما هي للعدة لكونه نكاح المنكوحة من وجه وثبوت العدة اما ان تكون للشرع
او للزوج لا سبيل الى الاول لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولهذا لا نتعرض لهم في الخمر والخنزير ولا الى الثاني
لانه لا يعتقده لان هذا الوضع على هذا الغرض فكان النكاح وقع ابتداء صحيحا لوجود المقتضي وهو صدور
الركن من اهله مضافا الى محله وانتفاء المانع بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم فان المانع متحقق وهو اعتقاد
الحرمة واذا صح ابتداء لا يرتفع بالاسلام والمرافعة لان ذلك حالة البقاء والشهادة ليست بشرط فيها
ولهذا لو مات الشهود لم يبطل النكاح وكذا العدة لا تنافي حالة البقاء كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة
يجب عليها العدة صيانة لحق الواطي ولا يبطل النكاح القائم ولو تزوج المجوسي محرمه ثم اسلما او احدهما
فرق بينهما وكذا لو ترافعا الينا اي عرضا امرهما الينا وهما على الكفر وما داما على الكفر ولم يتعرض اليهما
وهذا بالاتفاق لكن ان اسلما او احدهما او ترافعا الينا فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما
بينهم عند الامامين لكونه مجمعا عليه كما في المعتدة فاذا اسلما وجب التعرض والتفريق وكذلك بالمرافعة
الينا وعند الامام له حكم الصحة فيما بينهم في الصحيح الا ان المحرمية تنافي بقاء النكاح فيفرق بخلاف العدة
لانها لا تنافيه ثم باسلام احدهما يفرق بينهما بالاتفاق وفي مرافعة احدهما اختلاف وعن هذا قال وبمرافعة
احدهما لا يفرق عند الامام خلافا لهما فانهما يقولان يفرق بمرافعة احدهما لان اسلام احدهما كاسلا
في التفريق فكذلك رفع احدهما يكون كرفعهما لانه برفعه انقاد لحكم الاسلام كما اذا اسلم واما عند ابي ح
فلان الآخر قد استحق باعتقاده بقاء هذا النكاح واستحقاقه لا يبطل بمرافعة الآخر اذ لا يتغير باعتقاد

بلا يعارضه بخلاف الاسلام فان اعتقاد المصر لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى واما اذا ترافعا
معا فلا بد من التفريق بينهما بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما ولو حكما رجلا وطلبا منه حكم الاسلام له
ان يفرق بينهما فالقاضي اولى بذلك لعموم ولايته والطفل مسلم ان كان احد ابويه مسلما فان قيل كيف
يصح هذا التعميم ولا وجود لنكاح المسلمة مع كافر اي كافر كان اجيب بان هذا محمول على حالة البقاء بان
اسلمت المراة ولم يعرض الاسلام على الزوج بعد فجاءت بولد او اسلم احدهما لان في جعله تبعا له نظرا
له وكتابي ان كان الطفل بين كتابي ومجوسي حتى يجوز للمسلم مناكحته وتحل ذبيحته لان فيه نوع نظر له
اذ المجوسية شر كذا في الهداية قال صاحب البناية انما قال ان المجوسية شر من النصرانية واليهودية
ولم يقل ان النصرانية او اليهودية خير من المجوسية لانه لا خير في دين هؤلاء الطوائف ولكن في كل منهما
خلاف الخير وفي المجوسية اكثر فيكون شرا منهما والشافعي يخالفنا في جعل الولد تبعا للكتابي للتعارض
لان جعله تبعا للكتابي يوجب حل الذبيحة والنكاح وجعله تبعا للمجوسي يوجب حرمة ذلك فوقع التعارض
والترجيح للمحرم قلنا ترجح كونه تبعا للكتابي بما بينا من ان فيه نوع نظر له اذ المجوسية شر ولو اسلمت
زوجة الكافر مطلقا اطلق الكفر هنا لعدم بقاء نكاح المسلمة مع اي كافر كان او زوج المجوسية قيد الزوجة
بالمجوسية لانها ان كانت كتابية فلا عرض ولا تفريق عرض الاسلام على الآخر وقال الشافعي لا يعرض
الاسلام لان فيه تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة ان لا نتعرض لهم فان اسلم فهي له والا اي وان لم يسلم
فرق بينهما فان ابى الزوج فالفرقة طلاق حتى ينتقص به عدد الطلاق خلافا لابي يوسف فانه يقول
هذه الفرقة ليست بطلاق لان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان على معنى انه يتحقق منهما وهو الاباء
وكل فرقة بسبب يشترك فيه الزوجان لا يكون طلاقا كالفرقة الواقعة بسبب ملك الزوجين الآخر والواقعة
بالمحرمية ولهما ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضي منابه في
التسريح كما في الجب والعنة اما المراة فليست باهل للطلاق فلا ينوب منابها عند ابائها وعن هذا
قال لا ان ابت هي فان اباءها ليس بطلاق بالاتفاق ولها المهر لو بعد الدخول لتاكده بالدخول والا فنصفه
لو ابى الزوج لان التفريق هنا طلاق قبل الدخول ولا شيء لو ابت لان غير الموطوءة فوتت المبدل قبل تاكد
البدل فاشبه الردة والمطاوعة لابن زوجها يعني انها اذا ارتدت او مكنت ابن الزوج العياذ بالله تعالى منهما
فان كان ذلك بعد الدخول كان لها المهر لتاكده بالدخول وان كان قبله فلا مهر لها فكذلك فيما نحن فيه فلو كان
ذلك اي اسلام زوجة الكافر او اسلام زوج المجوسية في دارهم لا تبين حتى تحيض ثلثا قبل اسلام الآخر لان
الاسلام ليس سببا للفرقة دفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب كما في حفر البئر
فان الاصل ان يضاف التلف في وقوع البئر الى الثقل لانه هو العلة للسقوط والحفر شرط لان الارض
كانت مانعة من عمل الثقل فبالحفر زال المانع فعمل الثقل عمله فكذا هنا ثبت الحاجة الى الفرقة تخليصا

للمسلمة عن ذل الكافر فاقمنا شرط البينونة في الطلاق مقام عرض القاضي وتفريقه عند تعذر اعتبار العلة
وان اسلم زوج الكتابية بقي نكاحهما اذ يجوز له التزوج بها ابتداءً فالبقاء اولي وتباين الدارين سبب
للفرقة لا السبي فلو خرج احدهما الينا مسلمًا او اخرج احدهما الينا مسبيًا بانت وان سبيا معًا لا تبين
وقال الشافعي تبين فالحاصل ان السبب هو التباين عندنا دون السبي وهو يعكسه لان التباين اثره
في انقطاع الولاية وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن يعني اذا دخل الحربي
دارنا بامان فان ولايته قد سقطت اذ المراد بانقطاع الولاية سقوط مالكيته عن نفسه وماله وكالمسلم
اذا دخل دار الحرب بامان فان ولايته انقطعت ولم تؤثر في الفرقة ولنا ان مع التباين حقيقة وحكمًا
لا ينتظم المصالح فاشبه المحرمية والسبي يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداءً فكذلك بقاءً وصار
كالشراء يعني اذا اشتري امة منكوحة للغير فانه يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ثم هو اي السبي
يقتضي الصفاء في محل عمله وهو المال لا في محل النكاح وفي المستامن لم يتباين الدار حكمًا لقصده الرجوع
ومن هاجرت الينا اي تركت ارض الحرب الي ارض الاسلام بانت من زوجها ولا عدة عليها اذا لم تكن
حاملًا لانها اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارًا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا لا يجب علي المسبية العدة
وان كانت حاملًا لم تتزوج حتي تضع حملها وعن ابي حنيفة انه يصح النكاح ولا يقربها زوجها حتي تضع
حملها كما في الحبلي من الزنا وجه الاول انه ثابت النسب فاذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق
المنع احتياطًا خلافًا لهما فانهما يقولان عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزم
حكم الاسلام وارتداد احد الزوجين فسخ لا طلاق في الحال غير موقوف علي الحكم وهذا عند ابي ح وابي يوسف
وعند محمد ارتداد الرجل طلاق هو يعتبره بالاباء والجامع ما بيناه من انه امتنع عن الامساك بالمعروف
وابو يوسف مر علي اصله في الاباء وهو ان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان والطلاق مما يختص بالزوج
وابو حنيفة فرق بين الاباء والارتداد فجعل الفرقة باباء الزوج طلاقًا دون الردة ووجه فرقه بينهما مبين
في العناية وللموطوءة تمام المهر سواء كانت الردة منها او منه لانه تاكد بالدخول فلا يتصور سقوطه
ولغيرها نصفه ان ارتد الرجل لان الفرقة من جهته قبل الدخول توجب نصف المهر ولا شيء لها ان ارتدت
لان الفرقة من قبلها بمعصية توجب سقوطه وان ارتدا معًا واسلما معًا لا تبين وقال زفر يبطل لان ردة
احدهما منافية وفي ردتهما ردة احدهما ولنا ما روي ان بني حنيفة وهم حي من العرب ارتدوا بمنع الزكوة
فبعث اليهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه الجيوش فاسلموا ولم يامرهم بتجديد الانكحة والصحابة متوافرة
فحل ذلك محل الاجماع يترك به القياس والارتداد منهم واقع معًا لجهالة التاريخ فان التاريخ اذا جهل لم
يحكم بتقدم شيء علي شيء وان اسلما متعاقبًا بانت فان اسلام احدهما اذا تقدم بقي الآخر علي ردته فيتحقق
الاختلاف ولا يصح تزوج المرتد والمرتدة احدًا لاجماع الصحابة رضي الله عنهم

باب القسم

لما ذكر جواز عدد من النساء لم يكن بد من بيان العدل الوارد من الشارع في حقهن في باب علي حدة لكن اعترض
ما هو اهم بالذكر من بيان جواز النكاح وعدمه الراجعين الي امر الفروج وغيرها اوجب تاخيره والقسم
بفتح القاف مصدر قسم القسام المال بين الشركاء فرق بينهم وعين انصباءهم ومنه القسم بين النساء
يجب العدل فيه اي في القسم بيتوتة لا وطئًا لانه يبتني علي النشاط فلا يقدر علي التسوية فيه كما في
المحبة وانما يجب العدل فيه لانه قال عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الي احدهما في القسم جاء يوم
القيمة وشقه مائل وعن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نسائه
وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يعني زيادة المحبة والبكر والثيب والجديدة
والقديمة والمسلمة والكتابية فيه اي في القسم سواء لاطلاق ما روينا ولان القسم من حقوق النكاح
فلا تفاوت بينهن في ذلك لكن القديمة بعد ما سوي في القسم من الملبوس والماكول وغيرهما اولي بالتفضيل
والخدمة لان الوحشة في جانبها اكثر حيث ادخل عليها من يغيظها ولان للقديمة زيادة حرمة بالخدمة كما قيل
لكل جديد لذة وللكل قديم حرمة كذا في الكافي وللامة والمكاتبة والمدبرة وام الولد نصف الحرة بذلك ورد الاثر
وهو ما روي عن علي كرم الله وجهه انه قال للحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث ولان حل الامة انقص
من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق وكذلك المكاتبة والمدبرة وام الولد لان الرق فيهن
قائم ولا قسم في السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والقرعة احب وقال الشافعي القرعة مستحقة لما روي
ان النبي صلي الله عليه وسلم كان اذا اراد سفرًا اقرع بين نسائه الا انا نقول القرعة لتطييب قلوبهن فيكون
من باب الاستحباب وهذا لانه لا حق للمراة عند مسافرة الزوج الا يري ان له ان لا يستصحب واحدة منهن
فكذا له ان لا يسافر بواحدة منهن وانما قال ولا قسم في السفر احترازًا عن المرض اذ لا يسقط حقهن في القسم
في المرض لما روي عن عائشة رضه انها قالت بعث رسول الله صلي الله عليه وسلم الي نسائه في مرضه فاجتمعن
عنده فقال اني لا استطيع ان ادور بينكن فان رأيتن ان تاذن لي اكون عند عائشة فاذن فلو كان القسم يسقط
بالمرض لم يستاذن رسول الله صلي الله عليه وسلم منهن كذا في البيانية وان وهبت قسمها لضرتها صح لان
بنت زمعة رضي الله عنها سالت رسول الله صلي الله عليه وسلم ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها لعائشة رضه قال
الفاضل سعدي افندي اقول قد مر هو ان القسم لم يكن واجبًا عليه صلي الله عليه وسلم فلا يصح قياس الواجب
علي غير الواجب لجواز ان يكون جعلها نوبتها لعائشة رضه لعدم وجوب القسم عليه انتهي يقول الفقير فعلي
ما ذكره لا يصح ما نقلناه من البيانية آنفًا من انه بعث في مرضه الي نسائه فاجتمعن عنده آه وينا قضها
رويناه عن عائشة رضه من انه عليه السلام كان يعدل بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا
تؤاخذني فيما لا املك ولها ان ترجع بعد ما وهبت لانها اسقطت حقًا لم يجب بعد فلا يسقط قال
صاحب العناية وتوضيحه ان الاسقاط انما يكون في القائم لا في ما ليس كذلك كان الرجوع عنها امتناعًا

وصرح الامام السيوطي في خصائصه بانه يجوز له
ترك القسم بين نسائه لكن قال في احد الوجهين
علي ان الامام السيوطي من العلماء الشافعية
فيحتمل ان الشافعي قال بجواز ترك القسم له عم
في احد قوليه ولا يلزم منه ان يكون مذهب
ابي حنيفة هذا فلم يكن قول المولي المزبور قد مر هو
مفيدًا ما لم يثبت عن الائمة الحنفية
جوازه تتبع

لاسقاطا فكان بمنزلة العارية وللمعير ان يرجع متى شاء لما قلنا فكذلك هذا واذا جعلت المراة لزوجها جعلا
على ان يزيدها في القسم يوما ففعل لم يجز وترجع في مالها وكذلك لو حطت عنه شيئا من المهر على هذا الشرط
وكذلك الزوج ان زادها في مهرها او جعل لها جعلا على ان تجعل نوبتها لفلانة فهو باطل لانه رشوة وهي
حرام كذا في البيانية

كتاب الرضاع

لم يذكر عامة مسائل الرضاع في فصل المحرمات وافرد بكتاب
على حدة لما ان له احكاما جمة مخصوصة به لا يشاركه فيها غيره وسبب الحرمة بالرضاع الجزئية بنشور
العظم وانبات اللحم كالحرمة بالاعلاق في حرمة المصاهرة وكما ان الاعلاق امر خفي وله سبب ظاهر وهو الوطئ
اقيم مقامه كذلك نشور العظم وانبات اللحم امر خفي له سبب ظاهر وهو الارضاع فاقيم مقامه والرضاع بفتح
الراء وهو الاصل وبكسرها وهو لغة فيه مص اللبن من الثدي وفي الشريعة هو مص الرضيع من ثدي
الآدمية في وقت مخصوص ويثبت حكمه بقليله وكثيره عندنا وقال الشافعي لا يثبت التحريم الا بخمس
رضعات يكتفي الصبي بكل واحدة منها لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة
ولا الاملاجتان والمصة فعل الرضيع والاملاجة فعل المرضع وهو الارضاع ووجه استدلاله به على مذهبه
مبين في العناية ولنا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب من غير فصل بين قليل وكثير والزيادة على الكتاب بخبر الواحد لا يجوز على ما عرف في الاصول فيكون
ما رواه مردودا بالكتاب او منسوخا به على ما قيل انه روي عند ابن عمر حديث لا تحرم المصة ولا المصتان
الذي رواه ابن الزبير فقال ابن عمر قضاء الله تعالى اولى من قضاء ابن الزبير فرد عليه قوله لمخالفته اطلاق
قوله تعالى ارضعنكم وروي انه قيل لابن عباس ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم
نسخ فكان مردودا او منسوخا في مدته لا بعدها وهي اي مدته حولان ونصف عند ابي حنيفة وعندهما
وهو قول الشافعي حولان وقال زفر ثلاثة احوال لان الحول صالح للتحول من حال الى حال ولا بد من الزيادة
على الحولين لان الفطام بعد الحولين لا يحصل في ساعة بل على سبيل التدريج فلا بد من مدة يتعود الصبي
فيها الطعام وينسى اللبن وهي مقدرة بالحول لاشتماله على الفصول الاربعة فيكون الجملة ثلاثة احوال
ولهما قوله عز وجل وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقي للفصال حولان وقال
عليه السلام لا رضاع بعد الحولين ولابي حنيفة هذه الآية ايضا ووجه استدلاله بها انه تعالى ذكر شيئين
وضرب لهما مدة فكانت تلك المدة لكل واحدة منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين كما اذا قال لفلان علي
الف درهم وخمسة اقفزة حنطة الى شهرين يكون الشهران اجل كل واحد من الدينين بطريق الكمال الا انه
قام المنقص في حق الحمل وهو قول عائشة رضي الله عنها لا يبقى الولد في بطن امه اكثر من سنتين ولو بفلكة
مغزل فبقي في الثاني وهو الفصال على ظاهره فكان مدة الانفصال ثلاثون شهرا ولانه لا بد من تغير الغذاء
لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره فقدرت بادنى مدة الحمل لانها مغيرة فان

غذا

غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء الفطيم وما رواه وهو قوله عم لا رضاع بعد الحولين محمول
على مدة الاستحقاق يعني يحمل على ان المراد منه نفي استحقاق الاجرة على الاب فانها مقدرة بحولين عند الكل
حتى لا تستحق المطلقة اجرة الرضاع بعد الحولين بالاجماع وتستحق في الحولين بالاجماع واذا مضت مدة
الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم سواء فطم او لم يفطم واذا فطم قبلها لم يعتبر الفطام الا في رواية عن ابي ح
حتى لو فطم صبي قبل الحولين او قبل ثلثين شهرا عند ابي حنيفة ثم ارضعته امراة قبل ان يمضي مدة الرضاع
تعلق به التحريم في ظاهر الرواية دون رواية الحسن قال صاحب العناية وقال بعضهم يثبت الرضاع الى
خمس عشرة سنة وقال بعضهم الى اربعين سنة وقال بعضهم الى جميع العمر انتهى فيحرم به اي بالرضاع
ما يحرم بالنسب للحديث الذي روينا الا جدة ولده لان جدة ولده نسبا ام موطوئته ولا كذلك من الرضاع واخت
ولده لان اخت الولد من النسب اما بنته او ربيبته قد وطئت امها ولا كذلك من الرضاع وعمة ولده لان عمة
ولده نسبا اخته ولا كذلك من الرضاع وام اخيه او ام اخته فان ام اخيه او اخته من النسب هي او موطوءة
ابيه وكل منهما حرام ولا كذلك من الرضاع قال صدر الشريعة وهي شاملة لثلثة صور الام رضاعا للاخت او
الاخ نسبا والام نسبا للاخت او الاخ رضاعا والام رضاعا للاخت او الاخ رضاعا ثم اورد سؤالا ثم اجاب
اطلب منه وام عمه او عمته فان ام عمه او عمته نسبا اما ام ابيه او موطوءة جده ولا كذلك من الرضاع او ام
خاله او خالته فان ام خاله او خالته نسبا اما ام امه او موطوءة جده الفاسد ولا كذلك من الرضاع والصور
الثلثة التي ذكرها صدر الشريعة حاصلة من كل واحد من المذكورات فعليك بتذكرها في جميعها والا اخا ابن المراة
لها اي لا يحرم اخو ابن المراة لها اذا كان من الرضاع قال صدر الشريعة اعلم ان هذا مكرر لانه ذكر ام الاخ
ولما كانت المراة ام اخي رجل كان الرجل اخا ابن تلك المراة انتهى يقول الفقير ليت شعري لم ذكرها المص
مع ذكره ام الاخ اولا والظاهر انه رأى قول صدر الشريعة اعلم ان هذا مكرر وقس عليه باقي الصور التي
يمكن استثناؤها وتحل اخت الاخ رضاعا ونسبا كالاخ من الاب له اخت من امه تحل هذه الاخت لاخيه
اي اخي الاخ من ابيه هذا مثال اخت الاخ نسبا فاذا كان هذا حلالا كان حل اخت الاخ رضاعا اولى
ولا حل بين رضيعي ثدي وان اختلف زمانهما صورته صبيان ارتضعا من ثدي امراة واحدة لم يجز لاحد
ان يتزوج بالاخرى وان اختلف زمان ارتضاعهما لان امهما واحدة فهما اخ واخت قال صاحب العناية
والمراد من الثدي ثدي المراة حتى لو اجتمعا على ضرع بهيمة واحدة لا يثبت التحريم لان ثبوت هذه الحرمة
بطريق الكرامة وذلك يختص بلبن الآدمية دون الانعام ولا حل بين رضيع وولد مرضعته وان سفل لانه
اخوها والسافل ولد اخيها من الرضاع ولا حل بين رضيع وولد زوج لبنها اي لبن المرضعة منه فهو
اي الزوج اب للرضيع وابنه اخ وبنته اخت واخوه عم واخته عمة قال عليه السلام لعائشة رض ليلج عليك
افلح فانه عمك من الرضاع وذلك لان عائشة رضي الله عنها ارتضعت من امراة ابي القعيس وكان اخو

اخي ابي القعيس افلح روي ان عايشة رض قالت يا رسول الله ان افلح اخا ابي القعيس دخل علي وانا في ثياب
فضل فقال عم ليلج عليك فانه عمك من الرضاعة فقالت انما ارضعتني المراة لا الرجل فقال عمك من الرضاعة
ولا حرمة لو رضعا اي الرضيعان من شاة لما ذكرنا آنفا انه بطريق الكرامة وذلك يختص بلبن الآدمية
دون الانعام قال صاحب العناية وذكر في المبسوط في هذا حكاية وهي ان محمد بن اسمعيل البخاري صاحب
الاخبار كان يقول يثبت به حرمة الرضاع حتي دخل بخاري في زمان الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي
فقال له الشيخ لا تفعل فانك لست هناك فابي ان يقبل نصيحته حتي استفتي من هذه المسئلة فافتي
بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخاري او رضعا من رجل لان لبنه ليس بلبن علي التحقيق فلا يتعلق
به النشو والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة بيانه ان الله تع خلق اللبن في
الاصل لغذاء الولد لعدم احتماله لساير الاطعمة والاشربة في ابتداء حاله ليقوم مقام الطعام والشراب
فلهذا اختص اللبن علي التحقيق بمن يتصور منه الولادة كذا في النهاية قال صاحب العناية وهذا
لا يفيد الاختصاص بمن يتصور منه الولادة اذا تاملت لكن اختصاصه بالانثي الولود من الحيوان وهو
الذي يكون اذونا لا صموخا في غير الآدمي مما هو ثابت بالاستقراء لم يتخلف اصلا وهو دليل علي ان ما في
الآدمي من الذكر ليس بلبن علي التحقيق كدم السمك انتهي فان تسميته دما مع انه ليس بدم علي التحقيق
لتصوره بصورة الدم كذلك تسميته لبنا لتصوره بصورة اللبن مع انه ليس بلبن حقيقة قال ابن
خلكان العرب تقول كل سكاء تبيض وكل شرفاء تلد السكاء التي لا اذن لها والشرفاء التي لها اذن
طويلة والضابط عندهم ان كل حيوان له اذن ظاهرة فانه يلد وكل حيوان ليس له اذن ظاهرة فانه يبيض
انتهي قال الفاضل سعدي افندي في دلالة ما ذكره صاحب العناية علي ان ما في الآدمي من الذكر ليس
بلبن علي التحقيق بحث الا ان يراد الدلالة الظنية الضعيفة ومثلها يوجد فيما نقل من النهاية انتهي
يقول الفقير خطر بخاطر الحقير هذا البحث قبل المراجعة الي ما ذكره الفاضل المزبور فالحمد لله الذي هدانا
لهذا ولا حرمة في الاحتقان بلبن المراة وعن محمد انه يثبت به الحرمة كما يفسد به الصوم ووجه الفرق علي
الظاهر ان المفسد في الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك في الدواء واما المحرم في الرضاع معني النشو
ولا يوجد ذلك في الاحتقان لان المغذي وصوله من الاعلي ولبن البكر والميتة محرم لاطلاق النص ولانه
سبب للنشو فيثبت به شبهة البعضية وفي لبن الميتة خلاف الشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة
انما هو المراة لان الحرمة تثبت بينهما ثم يتعدي منها الي غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها لعدم
الفائدة ولهذا لا يوجب وطئها حرمة المصاهرة لانها الاصل في الحرمة ولم تبق محلا بالموت حتي يتعدي الي
غيرها ولنا ان السبب هو شبهة الجزئية وذلك في اللبن بمعني الانشار والانبات وهو قائم باللبن لان الموت
لم يخرجه عن كونه مغذيا لكنه لم يخرج لحمه عن ذلك والفائدة لم تنحصر في ظهور الحرمة بينهما بل تظهر في الميتة

دفنا

صارت صح

دفنا وتيمما بان كان لهذه المرضعة التي اوجر لبن هذه الميتة في فمها زوج فان لهذا الزوج ان يدفن عند
عدم اقاربها ويتيمم الميتة عند عدم الماء من غير ان يلف بيده خرقة لانه صار محرما لها حيث ام امراته
ثم انهم قالوا المراد من لبن الميتة ما حلب بعد الموت فانه اذا حلب قبل الموت ثم شربه الرضيع بعد الموت
فانه يثبت الحرمة بالاتفاق وكذا الاستعاط محرم لانه يصل الي المعدة فيحصل به النشو قال صاحب الاختيار
امراة ادخلت حلمة ثديها في فم رضيع ولا تدري ادخل اللبن في حلقه ام لا لا يحرم وكذا صبية ارضعها
بعض اهل القرية ولا يدري من هي فتزوجها رجل من اهل تلك القرية يجوز لان اباحة النكاح اصل فلا يزول
بالشك ويجب علي النساء ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة فان فعلن فليحفظنه او يكتبنه احتياطا
انتهي واللبن المخلوط بالطعام لا يحرم مطلقا عند الامام خلافا لهما عند غلبة اللبن لان العبرة للغالب كما
في الماء اذا لم يغيره شيء عن حاله ولابي حنيفة ان الطعام اصل واللبن تابع له في حق المقصود وهو الغذاء
فصار كالمغلوب ولا اعتبار بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل
وقولنا هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم في قول ابي حنيفة ان ذكر عنده اذا لم يتقاطر اللبن من الطعام
عند حمل اللقمة واما اذا كان يتقاطر منه فيثبت به الحرمة عنده لان القطرة من اللبن اذا دخلت حلق الصبي
كانت كافية لاثبات الحرمة لكن الاصح انه لا يثبت عنده علي كل حال قال صاحب الهداية قولهما فيما اذا لم
تمسه النار حتي لو طبخ بالنار لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا ويعتبر الغالب لو خلط اللبن بماء او دواء
او لبن شاة اما الماء ففيه خلاف الشافعي فانه يقول اذا اختلط مقدار ما يحصل به خمس رضعات من اللبن
في جب من الماء فشرب به الصبي يثبت به الحرمة لانه موجود فيه حقيقة فيكون معتبرا لان المحسوس لا ينكر
ونحن نقول المغلوب غير موجود حكما حتي لا يظهر بمقابلة الغالب كما في اليمين فانه لو حلف ان لا يشرب اللبن
فشرب لبنا مغلوبا بالماء لا يحنث وكما اذا حلف لا ياكل حنطة فاكل كف شعير فيه حبات الحنطة لا يحنث واما
الدواء ولبن الشاة فانه يعتبر فيهما الغالب ايضا كما في الماء وكذا لو خلط بلبن امراة اخري عند ابي يوسف
لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا للاكثر في بناء الحكم عليه وعند محمد يتعلق الحرمة بهما لان الجنس
لا يغلب الجنس فان الشيء لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود وعن ابي ح رحمه الله في هذا روايتان
في رواية يتعلق التحريم باغلبهما وبه قال الشافعي وفي رواية يتعلق التحريم بهما وهو قول محمد وزفر
وان ارضعت ضرتها حرمتا علي الزوج لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا والجمع حرام قال صاحب
البيانية ثم لا يجوز ان يتزوج الكبيرة ابدا ويجوز ان يتزوج الصغيرة اذا لم يدخل بالكبيرة لانها ربيبة
لم تدخل بامها انتهي ولا مهر للكبيرة ان لم توطا لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة
نصفه اي نصف المهر لان الفرقة وقعت لا من جهتها قبل الدخول ويرجع الزوج به اي بنصف المهر الذي
اعطاه للصغيرة علي الكبيرة ان علمت بالنكاح وقصدت الفساد لا يرجع ان لم تعلم به اي بالنكاح او قصدت

اي كما يعتبر اما هنا الغالب
مهـ

دفع الجوع والهلاك ولم تقصد الفساد او لم تعلم انه اي ارضاع الصغيرة مفسد فان قيل الجهل بحكم الشرع
في دار الاسلام ليس بعذر فكيف جعل جهل المراة بجعله النكاح فاسدا عذرا في حق عدم وجوب الضمان
عليها قيل وهذا انما اعتبار الجهل لدفع الفساد لا لدفع الحكم يعني ان الحكم الشرعي وهو وجوب الضمان يعتمد
التعدي والتعدي انما يحصل بقصد الفساد والقصد الى الفساد انما يتحقق عند العلم بالفساد فاذا انتفى
العلم بالفساد انتفى قصد الفساد فكان اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم فان قلت دفع قصد
الفساد يستلزم دفع الحكم فكان اعتبار الجهل لدفع الحكم قلت لزم ذلك ضمنا فلا اعتبار به والقول قولها فيه
لانه شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فيجب قبول قولها فيه مع يمينها وانما يثبت الرضاع بما يثبت به
المال اي بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة
بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة مجوسي
ولنا ان ثبوت الحرمة لا تقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين
بخلاف اللحم لان حرمة التناول تنفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا وقال الشافعي تقبل شهادة اربع من
النساء لان الرضاع يكون بالثدي ولا يطلع على ذلك رجل لحرمة النظر اليه ومذهبه ان ما لا يطلع عليه الرجال
يعتبر فيه شهادة اربع نسوة ليقوم كل امرأتين مقام رجل قلنا هو مما يطلع عليه الرجال من ذوي
المحارم لانه يحل لهم النظر الى ثديها وهم مقبول الشهادة في ذلك مع انه قد يكون الرضاع بالوجور والسعوط
ويطلع عليه الرجال ولو قال هذه اختي من الرضاع ثم ادعى الخطاء صدق لانه اقر بما يجري فيه الغلط فكان
معذورا فانه قد يقع عند الرجل ان بينه وبين فلان رضاعا فيخبر بذلك ثم يتفحص عن حقيقة الحال فيتبين
له غلطه في ذلك فاذا اخبر انه غلط يقبل قوله وكذا اذا اقر ان هذه اخته او امه او بنته رضاعا ثم اراد ان
يتزوجها وقال اخطأت او وهمت او نسيت وصدقته فهما مصدقان عليه وله ان يتزوجها ولو ثبت على
قوله وقال هو حق كما قلت ثم تزوجها فرق بينهما كذا في الدرر

كتاب الطلاق

لما كان الطلاق متأخرا عن النكاح طبعا اخره عنه وضعا ليوافق الوضع الطبع كذا في العناية قال المولى
الفاضل سعدي افندي كان الانسب ان يبين وجه تأخيره عن الرضاع بانه سبب الحرمة المؤبدة دون الطلاق
فقدم الاشد لكنه نظر الى ان الارضاع من تتمات النكاح انتهى الطلاق اسم بمعنى التطليق كالسلام والسراح
بمعنى التسليم والتسريح ومنه قوله تعالى الطلاق مرتان ومصدر من طلقت المراة بالضم كالجمال من جمل
وبالفتح كالفساد من فسد والتركيب يدل على الحل والانحلال ومنه اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليته
واطلقت الناقة من العقال وناقة طالق لا قيد عليها فيكون معنى الطلاق لغة رفع القيد وفي الشريعة
هو اي الطلاق رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح وسببه الحاجة المحوجة اليه وشرطه كون المطلق عاقلا
بالغا والمراة في النكاح او عدته التي تصلح بها محلا للطلاق وحكمه زوال الملك عن المحل واقسامه ما نذكره

قوله شرعا

قوله شرعا خرج به رفع قيد ثابت حسا كحل الوثاق وقوله بالنكاح خرج به العتاق لانه رفع قيد ثابت شرعا
لكن ذلك القيد لم يثبت بالنكاح ثم انه ذهب بعض الناس الى ان ايقاع الطلاق ليس بمباح الا عند الضرورة
لقوله عليه السلام لعن الله كل ذواق مطلاق والعامة على اباحته بالنصوص المطلقة كقوله تعالى ولا جناح
عليكم ان طلقتم النساء وقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واقسامه ثلاثة
احسن وحسن وبدعي وعن هذا قال احسنه تطليقها واحدة في طهر لا جماع فيه وتركها حتى تمضي عدتها
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة فان
هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلاثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الندامة حيث ابقى لنفسه مكنة
التدارك بان يراجعها في العدة وبعدها بتجديد النكاح من غير استحلال زوج آخر واقل ضررا بالمراة حيث لم
يبطل محليتها نظرا اليه لان اتباع المحللية نعمة في حقهن فلا يتكامل ضرر الايحاش وحسنه وهو سني قال المولى
الفاضل سعدي افندي اقول تخصيص هذا باسم طلاق السنة لا وجه له اذ الاحسن ايضا طلاق السنة قال
المولى الفاضل اخي جلبي وانما خص السنية بالحسن مع ان الاحسن سني ايضا اشارة الى خلاف مالك في
سنيته حيث ذهب الى كونه بدعيا وسنية الاحسن اتفاقية وقد علل صاحب الدرر احسنيته بكونه
اتفاقيا حيث قال لم يقل احد بكراهة السني الاحسن بخلاف الحسن فان فيه خلاف مالك انتهى ما ذكره اخي
جلبي تطليقها ثلاثا في ثلاثة اطهار لا جماع فيها ان كانت مدخولا بها وقال مالك انه بدعة ولا يباح الا واحدة
لان الاصل في الطلاق الحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله عم في حديث ابن عمر رض
وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لابن عمر حين طلق امرأته وهي حائض ما هكذا امرك الله تعالى انما السنة
ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء تطليقة ولان الاصل في الطلاق الحظر كما قال مالك والاباحة
للحاجة بسبب العجز عن الامساك بالمعروف عند عدم موافقة الاخلاق والحاجة بسبب العجز امر مبطن
فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة فيها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقامه
فلما انكر دليل الحاجة جعلت كان الحاجة الى الطلاق تكررت فابيح تكرار الطلاق المفرق على الاطهار
ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى آخر الطهر احترازا من تطويل العدة عليها والاظهر ان يطلقها كما طهرت
لانه
لو اخر ربما يجامعها ومن قصده التطليق فيبتلى بالايقاع عقب الوقاع وحسنه لغيرها اي لغير المدخول
بها طلقة ولو في الحيض وهو سني من حيث العدد ومن حيث الوقت ايضا ولا يمنع كونه في الحيض كونه
سنيا لان السني من حيث الوقت وهو الطهر يختص في المدخول بها وفي غير المدخول بها لا يضر كونه في
الحيض وقال زفر يضر ويكره قياسا على المدخول بها لانه ايقاع في حالة النفرة عنها ولنا ان المرء شديد الميل
الى امراة لم ينل اليها فتكون مرغوبة في جميع الازمنة فيكون طلاقها واقعا لحاجة ولو في الحيض بخلاف
المدخول بها لان الرغبة اليها تتجدد بالطهر والآيسة والصغيرة والحامل يطلقن للسنة عند كل شهر واحدة

لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن
ثلثة اشهر واللائي لم يحضن قال صاحب العناية قوله واللائي لم يحضن مبتدا وخبره محذوف اي واللائي
لم يحضن فعدتهن ثلثة اشهر وعند محمد لا تطلق الحامل للسنة الا واحدة لان مدة حملها طهر واحد فلا
يصلح للتفريق كالطهر الممتد ولهما ان الحامل لا تحيض في مدة حملها فصارت كالآيسة والصغيرة بخلاف الممتد
طهرها لان الحيض مرجو فيها في كل ساعة فلم يقم الشهر في حقها مقام الحيض وجاز طلاقهن عقيب الجماع
لان الطلاق بعد الوطي فيمن تحيض انما كره لتوهم الحبل واشتباه وجه العدة لانه لا يدري انها حبلت بذلك
الوطي فتعتد بوضع الحمل او لم تحبل فتعتد بالاقراء وفيمن لا تحيض لا يتوهم الحبل فلا يكره وفي الحقايق
اذا كان يرجى فيها الحبل فالافضل ان يفصل بينهما بشهر اتفاقا كذا في ابن الملك وبدعيه اي بدعي
الطلاق تطليقها ثلثا او ثنتين بكلمة واحدة مثل ان يقول انت طالق ثلثا او انت طالق ثنتين وهو حرام
عندنا لكن اذا فعل وقع الطلاق وبانت منه وحرمت حرمة غليظة وكان عاصيا وقال الشافعي كل الطلاق
مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم وهو وقوعه والمشروعية لا تجامع الحظر بخلاف الطلاق حالة
الحيض لان المحرم تطويل العدة عليها لا الطلاق ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح
الذي تعلقت به المصالح الدينية من تحصين الفرج عن الزنا المحرم في جميع الاديان والدنيوية لما فيه من
المسكن والازدواج والتناسل الولد وكل ما هو كذلك ينبغي ان لا يجوز وقوعه في الشرع الا انه ابيح للحاجة
الى الخلاص فلا حاجة الى الجمع بين الثلث او الثنتين لاندفاعها بالواحدة فان قيل فكما لا حاجة الى الجمع بين
الثلث فكذا لا حاجة الى المفرق على الاطهار واجيب بان الحاجة اليه ثابتة نظرا الى دليلها وهو الاقدام
على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر كما تقدم تفصيله واختلفت الرواية في الواحدة البائنة هل
هي بدعة ام لا قال في الاصل انها بدعة ايضا لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة
لاندفاع الحاجة بالواحدة الرجعية وفي الزيادات انها لا تكره للحاجة الى الخلاص ناجزا كذا في الهداية او ثلثا
او ثنتين او قفها دفعات في طهر واحد لا رجعة فيه ان كان مدخولا بها قال صاحب الاختيار اشارة الى
مذهب ابي حنيفة وهو انه لو طلقها في طهر لم يجامعها فيه فراجعها ثم طلقها فيه لا يكره وهو قول زفر
وعندهما يكره وقيد بقوله ان كان مدخولا بها لانها اذا لم تكن مدخولا بها فطلقها واحدة في طهر يقع
واحدة ثم اذا طلقها واحدة ثانيا لا يقع لانها لا تبقى محلا للطلاق لعدم العدة عليها او في طهر جامعها
فيه اي او بدعيه تطليقها واحدة في طهر جامعها فيه يقول الفقير في عطفه على ما سبق صعوبة دونها
خرط القتاد فتدبر وكذا تطليقها في الحيض بدعي لو كان مدخولا بها ويجب مراجعتها في الاصح وقيل يستحب
لما روى البخاري وغيره مسندا الى نافع عن عبد الله بن عمر رض انه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فسأل ابو عمر بن الخطاب رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عم

الحيض صح

مرابكل

فالحاصل

مرابكل فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر من الحيض ثم ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يمسها
ان بدعي الطلاق تطليقها ثلثا او ثنتين بكلمة واحدة او ثلثا او ثنتين او قفها متفرقات في طهر لا رجعة
فيه ان كان مدخولا بها او تطليقها واحدة في طهر جامعها فيه او تطليقها واحدة في الحيض ان كان مدخولا
بها والله اعلم فاذا طهرت المراجع بها ثم حاضت ثم طهرت طلقها ان شاء لان السنة ان يفصل بين كل
طلاقين بحيضة والفاصل ههنا بعض الحيضة فيكمل بالثانية ولا تتجزى فتتكامل وقيل وهو قول الطحاوي
يجوز ان يطلقها في الطهر الذي يلي تلك الحيضة لان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها
في الحيض فيسن تطليقها في الطهر الذي يليه ولو قال للموطوءة انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له وقع عند
كل طهر واحدة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه كذا في الهداية وقال المولى سعدي افندي
اقول قال ابن الهمام وجه المسئلة على ما هو التحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى طلاقا مختصا بالسنة و
مطلق فينصرف الى الكامل وهو السني عددا ووقتا فوجب جعل الثلث متفرقا على الاطهار ليقع واحدة
عند كل طهر واما تعليل صاحب الهداية فلا يستلزم المطلوب لان المعنى حينئذ انت طالق ثلثا لوقت السنة
وهذا يوجب تقييد الطلاق باحدى جهتي سنة الطلاق وهو السني وقتا فتكون مؤداة ثلثا في وقت السنة
ويصدق في وقوعها جملة عند طهر فانه بهذا التقرير امتنع تعميم السنة في جهتيها بخلاف ما قررناه انتهى
ولك ان تقول وقت السنة للطلاق الثلث ثلثة اطهار لا جماع فيها وذلك مآل ما قاله صاحب الهداية
انتهى ما ذكره المولى سعدي افندي وان نوى الوقوع جملة صحت نيته لانه محتمل لفظه لانه سني وقوعا
من حيث ان وقوعه جملة بالسنة لا ايقاعا فلم يتناوله مطلق كلامه وينتظم عند نيته بيانه ان اللام في قوله
للسنة للوقت والسنة تكون تارة كاملة ايقاعا ووقوعا وتارة تكون سنة وقوعا فقط فكان كل منهما محتمل اللفظ
فاذا لم يكن له نية كان السنة مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل وهو السنة ايقاعا ووقوعا فيقع عند كل
طهر لا جماع فيه طلقة واذا نوى صرف لفظه الى السنة وقوعا يصح نيته لان وقوع الثلث دفعة او في حالة
الحيض مذهب اهل السنة ويخالفه الروافض فهو سني من هذا الوجه ومن حيث انه عرف وقوعه بالسنة
وهي ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من طلق امرأته الفا بانت منه بثلث والباقي رد عليه فان
قيل لا يتحقق الا بالايقاع لانه انفعاله فاذا صح الوقوع صح الايقاع فكان سنيا وقوعا وايقاعا وليس
كذلك اجيب بان الوقوع لا يوصف بالحرمة لانه ليس فعل المكلف ولانه حكم شرعي وهو لا يوصف بالبدعة
والايقاع يوصف بها لكونه فعل المكلف فكان الوقوع اشبه بالسنة المرضية بيانه ان قوله انت طالق
ثلثا فيه جهتا السنة والبدعة فان تكلم بهذا الكلام بقصد ايقاع الثلث جملة بدعة وحرام لكن وقوع
الثلث به ليس فيه جهة الحرمة والبدعة فكان يشبه بالسنة المرضية كذا في العناية وقال زفر لا يصح نيته
الجميع لانه بدعة وهو ضد السنة وضد الشيء لا يراد به ويقع طلاق كل زوج عاقل بالغ ولو كان مكرها

وتارة صح

خلافًا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار لافساده اياه وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل
فانه مختار في التكلم بالطلاق فكان شرط التصرف موجودًا فيه ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته
في حال اهليته فلا يعرى عن مقتضاه وهو وقوع الطلاق لئلا يلزم تخلف الحكم عن علته وبيانه ان
المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه ليس بصبي ولا مجنون وهذا لانه عرف
الشرين الهلاك والطلاق فاختار اهونهما واختيار اهون الشرين آية القصد والاختيار وكل من قصد
ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطائع اذ العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود فيه اذ الحاجة فيه
ان يتخلص عما توعد به من القتل او الجرح ثم اعلم انه اذا اقر بالطلاق مكرهًا فانه لا يقع لكونه خبرًا يحتمل
الصدق والكذب وقيام آلة الاكراه على راسه دليل انه كاذب فيه والخبر عنه اذا كان كذبًا فبالاخبار عنه لا يصير
واقعًا او سكران ولكن اختيار الكرخي والطحاوي وقيل انه لا يقع وهو احد قولي الشافعي لان صحة القصد بالعقل
وهو زائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء ولنا ان العقل زال بسبب هو معصية فجعل باقيًا حكمًا زجرًا
له حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول انه لا يقع طلاقه واعترض عليه بان الصداع اثر الشرب
فكان علة العلة والحكم يضاف اليها كما يضاف الى العلة فاما اذا لم يكن كذلك اجيب بان الاضافة الى علة العلة
انما تكون اذا لم تكن العلة صالحة للاضافة وههنا صالحة لذلك لان زوال العقل مما يؤثر في عدم الوقوع كما
اذا جن واعترض ايضًا بوجهين احدهما ان شرب المسكر كسفر المعصية فما بال السفر صار سببًا للتخفيف
دون شرب المسكر والثاني انه لما جعل العقل باقيًا في الطلاق حكمًا زجرًا له يلزم ان يكون ردته واقراره
بالحدود الخالصة معتبرًا بل اولى لان الزجر والعقوبة هناك اتم اجيب عن الاول بان الشرب نفسه ليس
فيه امكان انفصاله عن الحرمة ولا جهة اباحة تصلح لاضافة التخفيف اليها فجعل باقيًا زجرًا بخلاف سفر المعصية
فان نفس السفر ليس معصية وامكن انفصالها عنه ابتداء وانتهاء فكان فيه جهة اباحة تصلح لاضافة
التخفيف والترخص وعن الثاني بان الركن في الردة الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقول فلا يحكم
بردته لانعدام ركنها لا للتخفيف عليه بعد تقرر السبب واما الاقرار بالحدود فان السكران لا يكاد يثبت
على شيء فيجعل راجعًا عما اقر به فيؤثر فيما يحتمل الرجوع ثم ان المراد بالسكران ما زال عقله بما كان محظورًا
واما اذا زال بما يكون مباحًا كالبنج ولبن الرماك فهو يكون كالاغماء في حق منع وقوع الطلاق والعتاق
واذا اكره على شرب الخمر بالقتل فشرب يكون كالاغماء ايضًا كذا في العناية او اخرس باشارته المعهودة
لانها اذا كانت معهودة تقام مقام العبارة دفعًا للحاجة لا يقع طلاق صبي ومجنون لقوله عليه السلام
كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديما العقل ونائم لانه عديم
الاختيار في التكلم وشرط التصرف الاختيار فيه ولا يقع طلاق سيد على زوجة عبده لان ملك النكاح حق
العبد لكونه من خواص الآدمية والعبد مبقى فيها على اصل الحرية فيكون اسقاطه اليه دون المولى واعتباره

اي اعتبار الطلاق بالنساء فطلاق الحرة ثلثة ولو كان تحت عبد وطلاق الامة ثنتان ولو كانت تحت حر
وقال الشافعي عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء وجه الاستدلال
به انه عليه السلام قابل الطلاق بالعدة على وجه يختص كل واحد منهما بجنس على حدة ثم اعتبار العدة
بالنساء من حيث العدد فيجب ان يكون اعتبار الطلاق بالرجال من حيث العدد تحقيقًا للمقابلة ولان صفة
المالكية كرامة وكل ما هو كرامة فالآدمية مستدعية لها لكونه مكرمًا بتكريم الله تعالى قال الله تعالى ولقد
كرمنا بني آدم ومعنى الآدمية في الحر اكمل لصلاحيته لما لا يصلح له العبد من الولاية والشهادة فكانت
مالكيته ابلغ واكثر كذا في الهداية قال صاحب العناية فان قلت الدليل اخص من المدعى لان المدعى ان
الطلاق بالزوج حرًا كان او عبدًا والدليل يدل على ان الزوج اذا كان حرًا كان نهاية الكمال قلت اذا ثبت ذلك
للحر يثبت للعبد لعدم القائل بالفصل قال المولى سعدي افندي اقول فيه ان حال العبد علم من قوله
ومعنى الآدمية في الحر اكمل فكان مالكيته ابلغ واكثر فان الافعل يقتضي التشريك في اصل الفعل انتهى
يقول الفقير في كلامه تامل تامل ولنا قوله عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وجه الاستدلال
به انه عليه السلام ذكر الامة بلام التعريف ولم يكن ثمة معهود فكان للجنس وهو يقتضي ان يكون طلاق
هذا الجنس ثنتين فلو كان اعتبار الطلاق بالرجال لكان لبعض الاماء ثنتان فلم يبق اللام للجنس
فان قيل يجوز ان يكون المراد بها الامة تحت العبد مثلًا عملًا بالحديثين اجيب بانه يفضي الى ان يكون الضمير
في وعدتها عائدة اليها فيكون تخصيصًا بكون عدتها حيضتين اذ لا مرجع للضمير سواها وليس كذلك فان
عدة الامة حيضتان سواء كانت تحت حر او عبد بالاتفاق قال صاحب العناية وفيه نظر لجواز ان يكون
من باب الاستخدام ويكون المراد من لفظ الامة امة تحت عبد والضمير عائدًا الى مطلق الامة والجواب ان
ذلك خطابة لا تجري في مقام الاستدلال وههنا حكاية لطيفة وهي ان عيسى بن ابان افحم الشافعي
فقال ايها الفقيه اذا ملك الحر على امرأته الامة ثلث تطليقات كيف يطلقها في اوقات السنة فقال يوقع
عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال حسبك فان
عدتها قد انقضت فلما تحير رجع **باب ايقاع الطلاق** لما فرغ من بيان اصل الطلاق ووصفه
شرع في بيان تنويعه الى صريح وكناية فقال صريحه ما استعمل فيه اي في الطلاق خاصة ولا يحتاج الى نية
وهو انت طالق ومطلقة وطلقتك ويقع بكل منها واحدة رجعية لكون هذه الالفاظ صريحة لانها تستعمل
في الطلاق ولا تستعمل في غيره فكانت صريحة والصريح يعقب الرجعة بالنص وهو قوله تعالى الطلاق مرتان
فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقد قالوا الامساك بالمعروف الرجعة ولا يفتقر الى النية لانه صريح
فيه لغلبة الاستعمال وان نوى الاكثر واحدة اما قوله انت طالق فلما قال في الهداية انه نعت فرد حتى قيل
للمثنى طالقان وللثلث طوالق فلا يحتمل العدد لانه ضده وذكر الطلاق هو صفة المراة لا الطلاق هو تطليق

معطوف على قوله نعت فرد منه

والعدد الذي يقرن به نعت لمصدر محذوف ومعناه طلاقاً ثلثاً وتوضيحه ما قال صاحب التوضيح ان قوله
انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاءً
فالذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة
وباعتبار تعدده يتعدد لازمه الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل
فلا يصح فيه نية الثلث ايضاً لانه ثابت اقتضاءً ولا عموم للمقتضي واما الباقيان فلانهما للاخبار لغة
والشارع نقلهما الى الانشاء لكنه لم يسقط عنهما معنى الاخبار بالكلية لان الشارع اعتبر في جميع
اوضاعه المعاني اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظاً تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي فاذا
قال طلقتك وهو في اللغة للاخبار وجب كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة
المتكلم اقتضاءً فلا يصح فيه نية الثلث اذ لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز بكون الثلث
واحداً اعتبارياً ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص او واحدة باينة لانه خالف الشرع حيث
قصد تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة قال الله تع فامساك بمعروف او تسريح باحسان الامساك
بالمعروف هو الرجعة والتسريح بالاحسان هو تركها حتى ينقضي عدتها وتحقيقه ان الله تع سمى الرجعة
امساكاً والامساك ابقاء الشيء على ما كان فما دامت العدة باقية كانت ولاية الرجعة باقية واذا انقضت
من غير رجعة بانت فصارت البينونة معلقة بالانقضاء وقوله معطوف على قوله طلقتك انت الطلاق
او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقاً ويقع بكل منها رجعية وان نوى ثنتين او باينة لانه ذكر لفظ
الطلاق فيها صريحاً فيقع واحدة رجعية سواء نوى او لم ينو لانها موجب اللفظ لكونه فرداً فيقع واحدة
بلا نية لان موجب اللفظ لا يحتاج الى نية ولا يصح نية الثنتين لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا اعتبا
وان نوى باينة لا تقع ايضاً لما مر من انه خالف الشرع وقوله انت الطلاق من قبيل رجل عدل وان نوى
بانت طالق واحدة وبطلاق اخرى وقعتا لان كل واحد منهما صالح للايقاع قال صاحب العناية لو قال
انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى فان لم تكن موطوءة لغا الثاني
وان كانت موطوءة يصدق ويقع طلقتان رجعيتان لان كل واحد منهما صالح للايقاع بتقدير المبتداء في
الثاني كما لو قال انت طالق طالق قال المولى سعدي افندي اقول فان قيل كيف يصح تقدير المبتداء في الثاني
وهو منصوب قيل لانه قد لا يلتفت الى الاعراب خصوصاً في العامي انتهى يقول الفقير فعلى ما ذكره يلزم
اذا قال عالم بوجوه الاعراب انت طالق الطلاق بالنصب والتفت اليه ونوى بقوله انت طالق واحدة
وبالطلاق اخرى ان لا يقع طلقتان لانه لا يمكن تقدير المبتداء ولا يقدر العالم مع نصب المبتداء فكيف يكون
الحال تدبر وان نوى بالالفاظ المذكورة الثلث وقعن لانه فرد اعتباري يحتمل اللفظ وهو يقع بالنية
فالحاصل ان لفظ طلاقاً مصدر مفرد ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذلك بالفردية او الجنسية

واحدة

مطلب في وقوع الطلقتين الرجعيتين

والمثني بمعزل منهما فيقع واحدة بلا نية وثلث بالنية والمثنى لا يقع وان نوى لانه ليس بموجب اللفظ
ولا محتمله ويقع الطلاق باضافته الى جملتها كما مر من قوله انت طالق ونحوه والى ما يعبر عن الجملة كالرقبة
والعنق والرأس والوجه والروح والبدن والجسد والفرج اما الرقبة فكقوله تعالى فتحرير رقبة والعنق
كقوله تع فظلت اعناقهم لها خاضعين لم يرد بها الاعناق حقيقة والا لقال خاضعة والرأس والوجه
كقولهم يا رأس العرب ويا وجه العرب وقولهم امري حسن ما دام رأسك سالماً وقولهم في الدعاء نعس
راسك وقوله تع ويبقى وجه ربك والروح كقولهم هلك روحه بمعنى نفسه والبدن والجسد ظاهر والفرج
كقوله عم لعن الله الفروج على السروج اراد بها النساء وفي الدم اختلاف المشايخ قال صاحب الهداية
ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال دمه هدر ومنه النفس وهو ظاهر انتهى هذا اذا تكلم باضافته
الى الرأس واما اذا قال الرأس منك طالق او وضع يده على رأسها فقال هذا العضو منك طالق لا يقع كذا في
البيانية او باضافته الى جزء شايع منها اي من المراة كنصفها وثلثها لان الشايع محل لسائر التصرفات
كالبيع وغيره فكذا يكون محلاً للطلاق الا انه لا يتجزى في حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة لا يقع باضافته
الى يدها ورجلها او ظهرها او بطنها اذ لا يعبر بها عن الكل فان قيل اليد يعبر بها عن الجميع كقوله تع تبت
يدا ابي لهب وقوله عم على اليد ما اخذت اجيب بانه لم يعرف استمرار استعماله في الجميع لغة ولا عرفاً
وانما جاء على وجه الندرة حتى اذا كان عند قوم يعبرون به عن الجملة وقع به الطلاق ولا يختص به بل يقع
الطلاق في اي عضو كان ذكره كذا في الزيلعي قال المولى الفاضل سعدي افندي في قول صاحب الهداية او
الى ما يعبر به عن الجملة يعني الى الجزء الذي يعبر به عن جملة الانسان من حيث هو انسان فلا يرد اليد والعين
لان التعبير بهما عنه لا من حيث هو انسان بل من حيث انه ناجر او جاسوس والتفصيل في مباحث البيان
من المطول قبيل الاستعارة انتهى يقول الفقير يريد به ما ذكره صاحب المطول في مباحث البيان من قوله
ولهذا اشترط في اطلاق الجزء على الكل استلزام الجزء للكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما
بخلاف اليد فانه لا يجوز اطلاقها على الانسان واما اطلاق العين على الربيئة فليس من حيث انه انسان
بل من حيث انه رقيب ومعنى الرقيبية لا يتحقق بدون العين والله اعلم وقال زفر والشافعي لو قال يدك
طالق او رجلك طالق يقع الطلاق قال صاحب الهداية وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن
كالاصبع والشعر والظفر والسن ودليلنا ودليلهما مذكوران في الهداية واختلفوا في الظهر والبطن
والاظهر انه لا يقع لانه لا يعبر بهما عن جميع البدن وقال بعضهم يقع لان الظهر والبطن في معنى الكل اذ لا يتصور
الآدمي بدونهما بخلاف اليد والرجل ولو طلقها نصف تطليقة او سدسها او ربعها طلقت واحدة لان
الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل كالعفو عن بعض القصاص صيانة للكلام عن الالغاء
وتغليباً للمحرم على المبيح وانما لا للدليل بقدر الامكان لانه اذا قام الدليل على البعض وهو مما لا يتجزى وجب

اي ومن جملة الالفاظ التي يعبر بها عن الجملة والنفس والفرج ذكر النفس في جملة الالفاظ التي ذكرها صاحب الهداية

الحاصل انه لا لزم ابطال الدليل ويقع في انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين ثلث لان نصف تطليقتين تطليقة
فثلثة انصاف تطليقتين يكون ثلث تطليقات ضرورة قال صاحب العناية ومن الناس من قال لا يقع شيء
لانه مهمل المعنى له ومنهم من يقول يقع واحدة لان ذكر العدد صار لغوا فبقي قوله انت طالق ولا يقع به
الا واحدة ولقائل ان يقول هذا الكلام اما ان يكون حقيقة فيما اراد او مجازا لا سبيل الى الاول لان اللفظ
لم يستعمل فيما وضع له ولا الى الثاني لعدم تصور الحقيقة وعدم الاتصال والجواب انه مجاز وتصور الحقيقة
ليس بشرط لجوازه عند ابي حنيفة والاتصال موجود لانه من باب ذكر الجزء وارادة الكل انتهى قال المولى
سعدي افندي فيه انه لا يعقل كون ثلثة انصاف جزء الشيء الا ان يكتفي بجزئية النصف وفي ثلثة انصاف
تطليقة يقع ثنتان وهو المنقول عن محمد رحمه الله واليه ذهب الناطفي في الاجناس والعتابي في شرح
الجامع الصغير وقال العتابي هو الصحيح لان ثلث انصاف تطليقة يكون تطليقة ونصف تطليقة
فصار كقوله انت طالق واحدة ونصف تطليقة والطلاق لا يتجزى فيكمل فيكون ثنتين وقيل يقع ثلث
لان كل نصف يكون طلقة واحدة لانه لا يتجزى فيصير ثلثة انصاف تطليقة ثلث طلقات لا محالة وفي
انت طالق من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة الى ثنتين يقع واحدة عند ابي حنيفة وعندهما ثنتان
وفي انت طالق من واحدة او ما بين واحدة الى ثلث يقع ثنتان وعندهما يقع ثلث وقال زفر لا يقع شيء
في الاولى وفي الثانية يقع واحدة وهو القياس لان الغاية لا تدخل المضروب له الغاية كما لو قال بعت
منك من هذا الحائط الى هذا الحائط ووجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف
يراد به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي من درهم الى مائة ولابي حنيفة ان المراد بمثل هذا الكلام الاكثر من
الاقل والاقل من الاكثر وهو ما بينهما فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين او ما بين ستين الى سبعين
ويريدون الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر كذا في الهداية قال صاحب العناية قيل فيه نظر لانه يتمشى في
قوله من واحد الى ثنتين واجيب بانه يتمشى فيه ايضا لان الاكثر فيه الثلث والاقل الواحد والاكثر من
الاقل والاقل من الاكثر الثنتان وليس بشيء لان قوله لان الاكثر فيه يعني في الطلاق وليس الكلام في الاكثر
في الطلاق وانما الكلام في الاكثر في كلام المتكلم والثلث غير مذكور فيه واقول قول صاحب الهداية ان
المراد به الاكثر من الاقل معناه اذا كان بينهما عدد كما في قوله من واحدة الى ثلث وقوله سني من ستين الى
سبعين وقوله والاقل من الاكثر معناه اذا لم يكن بينهما ذلك كما في قوله من واحدة الى ثنتين وعلى هذا
سقط الاعتراض انتهى يقول الفقير فيه بحث فانه اذا تخلل بينهما شيء يراد الاقل من الاكثر والاكثر من
الاقل وسوق كلام صاحب الهداية لا يلايم ما ذكره لان الدليل الذي ذكره من طرف ابي حنيفة رحمه الله
بتمامه دليل المسئلتين معا فلا وجه للتخصيص الذي ذكره صاحب العناية والحق ان النظر وارد غير مندفع
تدبر وجواب تنظير زفر بالبيع وتنظير الامامين بقولك خذ من مالي درهم الى مائة من طرف ابي حنيفة مذكور

في الهداية

في الهداية فراجعه روي ان ابا حنيفة رحمه الله حج زفر حيث قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين
فقال له فاذا انت ابن تسع سنين فتحير وروى فخر الاسلام ان الاصمعي هو الذي حجه على باب الرشيد
حيث قال له ما تقول لمن قال لامرأته انت طالق ما بين واحدة الى ثلث فقال تطلق واحدة لان كلمة ما بين
لم تتناول الحدين فقال له ما تقول في الرجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسعة
فتحير زفر رحمه الله وقال استحسن في مثل ذلك ويلزم على قوله ان من قال من واحدة الى واحدة لا يقع شيء
وقيل يقع واحدة لانه لما جعل الشيء الواحد حدا ومحدودا ولغى آخر كلامه لعدم تصور ذلك بقي انت طالق
كذا في العناية قال المولى سعدي افندي والذي يتبادر في وجه الاستحسان في قول زفر استحسن في مثل ذلك
ان في قول الرجل سني ما بين ستين الى سبعين عرفا في ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا عرف في
الطلاق اذ لم يتعارف التطليق بهذا اللفظ فبقي على ظاهره انتهى يقول الفقير ما ذكره لله دره احسن يرفع
التحير من زفر رحمه الله والله تعالى اعلم وفي انت طالق واحدة في ثنتين يقع واحدة ان لم ينو شيئا او نوى
الضرب والحساب لان الضرب لا يزيد شيئا في المضروب لان اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب
وتكثير اجزاء الطلقة لا يوجب تعددها فيصير معنى قولنا واحدة في ثنتين واحدة ذات جزئين والطلقة وان
كثرت اجزاؤها لا تصير اكثر من واحدة قال صاحب الكافي لو كان يزاد المضروب بالضرب في نفسه لم يبق احد
في الدنيا فقيرا لانه يضرب مائة في الف درهم فيصير مائة الف درهم وقال زفر والشافعي يقع ثنتان عملا بالضرب
لان الواحدة اذا ضربت في ثنتين تصير ثنتين وان نوى وثنتين او مع ثنتين فثلث اما في الواو فلانها محتملة
فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع المظروف ويقارنه ويتصل به واما في مع فلان في تجيء بمعنى مع كما في قوله
تعالى فادخلي في عبادي ويقال دخل الامير البلدة في جنده اي مع جنده قال المولى الفاضل سعدي افندي
اقول وانت خبير بانه لا منع في الآية عن حمل في على الظرفية بل هي الظاهرة قال ابن الهمام ولا يخفى ان
تأويله بمع ينبو عنه وادخلي جنتي فان دخولها معهم ليس الا الى الجنة فالاوجه ان يستشهد على ذلك
بقوله تعالى ونتجاوز عن سيئاتهم في اصحاب الجنة انتهى وفي غير الموطوءة يقع واحدة يعني اذا قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة في ثنتين ونوى واحدة وثنتين يقع واحدة مثل واحدة وثنتين اي كما اذا قال لغير
الموطوءة ابتداء انت طالق واحدة وثنتين حيث يقع واحدة لان طلاق غير الموطوءة اذا وقع مرة لا يمكن
تطليقها مرة اخرى يقول الفقير ولا يخفى ما في كلام المص من التسامح لانه كان يوهم ما يوهم لولا قوله
بعده وان نوى مع ثنتين فثلث فيهما اي في غير الموطوءة ايضا اي كما يقع ثلث في الموطوءة لان واحدة
مع ثنتين يقعان معا فلا يخل كونها غير موطوءة وقوعهما معا وفي ثنتين في ثنتين يقع ثنتان وان نوى
الضرب او لم ينو شيئا وعند زفر ثلث لان قضيته ان تكون اربعا لكن لا مزيد للطلاق على الثلث وعندنا
الاعتبار للمذكور الاول لما بيناه من ان عمل المضروب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وان نوى ثنتين

مع ثنتين او ثنتين وثنتين وهي مدخول بها فهي ثلث لان امرأته محتمل اللفظ وقضيته ان تكون اربعا لكن لا مزيد
للطلاق علي الثلث وفي انت طالق من هنا الي الشام يقع واحدة رجعية وقال زفر هي باينة لانه وصف
الطلاق بالطول والطول يستعمل في القوة وقوة الشيء انما تظهر بامتناعه عن قبول الابطال وذلك في
البائن دون الرجعي فان قيل اذا صح بذكر الطول وقال انت طالق تطليقة طويلة وقع رجعيا عنده فكيف
صح تعليله بالطول هنا اجيب بانه اذا قال الي الشام كني عن الطول والكناية اقوى من الصريح لكونه
كدعوى الشيء ببينة وموضعه علم البيان قال صاحب العناية هذه خطابة لا تكاد تنهض في مقام
الاستدلال ويجوز ان يكون عنده في هذه المسئلة روايتان وهذا اقرب انتهى قلنا لا بل وصفه بالقصر لانه
اذا وقع وقع في الاماكن كلها فتخصيصه بذكر الشام تقصير بالنسبة الي ما وراءه وفي انت طالق بمكة
او في مكة تطلق للحال حيث كانت اي في كل البلاد لان الطلاق لا يختص بمكان دون مكان وان عني به
اذا اتيت بمكة يصدق ديانة لا قضاء لانه نوى الاضمار وهو خلاف الظاهر وكذا اذا قال انت طالق
وانت مريضة تطلق للحال وان نوى اذا مرضت لم يدين في القضاء ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة
او في دخولك مكة لا يقع الطلاق ما لم تدخلها لانه علق الطلاق بالدخول في الاول وكذا في الثانية لمقارنة
بين الشرط والظرف لان الظرف يسبق المظروف كان الشرط يسبق المشروط وقيل لان الظرف يجامع
المظروف كان الشرط يجامع المشروط فيحمل عليه عند تعذر الظرفية وانما تعذر الظرفية هنا لان الفعل
لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق علي ان يكون شاغلا له فيحمل علي الشرط للمناسبة المذكورة وكذا الدار في
الصور كلها **فصل** ذكر ههنا فصولا مترادفة بحسب الطلاق وتنويعه وتشبيهه ومعني اضافة
الطلاق تاخير حكمه عن وقت الطلاق الي زمان يذكر بعده بغير كلمة شرط قال انت طالق غدا او في غد يقع
عند الصبح لانه في الاول وصفها بالطلاق في جميع الغد وذلك بوقوعه في اول جزء وفي الثاني يقتضي
وقوع الطلاق في جزء من الغد وليس جزء منه اولي من الجزء الآخر فيقع عند الفجر لانه اول جزء لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح وان نوى الوقوع وقت العصر في الاول صحت ديانة ولا يصح قضاء لانه نوى التخصيص في العموم
وهو يحتمله ونية المحتمل صحيحة فيصدق ديانة لكنه خالف للظاهر لان الغد اسم لجميع اجزاء النهار فلا يصدق في
قضاء ولقائل ان يقول العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود ولفظ الغد ليس كذلك وما يتوهم فيه من الاول
والوسط والآخر فهو من اجزائه لا من افراده وح لا يكون في آخر النهار تخصيصا لانه لا عموم فلا تخصيص
والجواب ان المراد به الحقيقة والمجاز فان اطلاق الكل وارادة الجزء مجاز لا محالة وتوضيحه ما قال الفاضل
سعدي افندي فيه تجوز والمراد نوى الجزء من الكل فنزل الاجزاء منزلة الافراد والا فلفظ غد نكرة في سياق
الاثبات فلا يعم انتهى وان نوى الوقوع وقت العصر في الثاني يصدق قضاء ايضا اي كما يصدق ديا
نة خلافا لهما فانهما يقولان هو كالاول يصدق ديانة لا قضاء لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار

بمنزلة قوله غدا ولهذا يقع في اول جزء منه ايضا عند عدم النية لان حذف في واثباته سواء لانه ظرف في الحالين
ولابي حنيفة انه نوى حقيقة كلامه لان كلمة في للظرف والظرفية لا تقتضي الاستيعاب قال صاحب العناية
وتقريره ان خلاف الظاهر انما لا يدين في القضاء اذا لم يكن نيته مصادفة لحقيقة كلامه وههنا صادفته
فيدين قضاء وديانة الا ترى ان من حلف لا يتزوج النساء ونوى جميع النساء صدق قضاء وديانة وان
كان مخالفا للظاهر لمصادفة نيته حقيقة كلامه وفيه نظر لان الحقيقة لا تحتاج الي النية وانما يحتاج اليها
ما هو من محتملات الكلام كالمجاز ويمكن ان يجاب عنه بعد معرفة ان في غد لا يقتضي الاستيعاب وهو حقيقته
وغدا يقتضيه وهو حقيقته ايضا بدليل قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحيوة الدنيا ويوم
يقوم الاشهاد فانه للاستيعاب فيما فيه الحرف وهو ثابت فيما لا حرف فيه وبيانه ان الله تعالى ذكر نصرة الرسل
والمرسل اليهم في الدنيا مقرونة بحرف في وذكر نصرتهم في الآخرة غير مقرونة بها في هذه الآية لان نصرة الله
تعالى اياهم في الآخرة دائمة واما نصرتهم في الدنيا فكانت تقع في بعض الاوقات لانها دار ابتلاء بان نيته
حقيقة الكلام من باب بيان التقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز فكان من الجائز قبل بيان نيته
ان يكون مراده بقوله في غد مجازا وهو الاستيعاب فاذا بينها قطع احتمال المجاز وموضعه اصول الفقه
انتهى وقال صاحب البيانية في بيان سر اقتضاء ترك لفظ في الاستيعاب وعدم اقتضاء ذكره اياه
وعلي هذا جري كلام اصحابنا في الفرق بين ذكر في وتركه في كتب الاصول والفروع نحو المبسوط وغيره وفي
جميع ذلك نظر لان الغد مفعول فيه علي كلا التقديرين ولا معني لقولهم اذا كان بلا واسطة في يكون كل
الغد مرادا واذا كان بواسطة في يكون الجزء مرادا لانه في الحالين ظرف وامتداد المجالسة ايضا في قولهم
جالست زيدا يوم الخميس عند ترك في ممنوع وذلك مجرد ادعاء لا برهان عليه لانه قد يكون وقد لا يكون بالاحتمال
لا يثبت القطع فالوجه عندي ان يقال ان الظرف من حيث هو ظرف لا يقتضي الاستيعاب بان يكون المظروف
شاغلا للظرف بجميع اجزائه وهو الاصل في معني الظرف فلما كان كذلك قلنا ان الظرف بحرف في امكن في الظرفية
من الظرف بدون حرف في بدليل انه يتسع في الظرف فيجري مجري المفعول به اذا لم يكن حرف في مذكورا كما في
قوله ويوم شهدناه سليما وعامرا بخلاف ما اذا كان حرف في مذكورا حيث لا يجري مجري المفعول به اصلا
فراعينا معني الظرف وهو عدم الاستيعاب فيما اذا كان امكن في الظرفية وهو الذي لا يحتمل غير الظرف وقلنا
ان الجزء هو المراد لا الكل تحقيقا لمعني الظرف الا ان تعين الجزء الاول اذا لم يكن له نية لعدم المعارض والمزاحم
بخلاف ما يتسع فيه وهو ما يكون بدون في حيث قلنا ان الكل هو المراد لان ظرفيته ليست بقوية لجواز جري
مجري المفعول به فصار كان الفعل واقع عليه وان كان واقعا فيه فلم يصدق في ارادة الجزء قضاء انتهى
كلام صاحب البيانية بقول الفقير والحق ان تحقيقه هذا تدقيق وبالقبول حقيق حتي ان يقال هذا كلام
دقيق قال صاحب الهداية نظير الاول ما اذا قال والله لا اصومن عمري ونظير الثاني والله لا اصومن في عمري

حيث يتناول الاول جميع عمره حتى لا يبر في يمينه الا بصوم جميع العمر بخلاف الثاني فانه يبر في يمينه فيه بصوم يوم
من عمره وعلى هذا لاصومن الدهر وفي الدهر ولو قال انت طالق اليوم غدا او غدا اليوم يعتبر الاول ذكرا
فيقع في الاول في اليوم وفي الثاني في غد لانه لما قال اليوم كان تنجيزا والمنجز لا يحتمل الاضافة واذا قال
او لا غدا كان اضافة والمضاف لا يتنجز لما فيه من ابطال الاضافة فلغا اللفظ الثاني في الفصلين واعترض
على الصورة الاولى بانه لم لا يجعل غدا ظرفا للطلاق آخر واجيب بانه يحتاج الى تقدير انت طالق والاصل
خلافه فلا يصار اليه في غير موضع الضرورة قال صاحب العناية وفيه نظر لان صون كلام العاقل عن الالغاء
نوع ضرورة والاولى ان يقال وصفها بالطلاق اليوم وغدا وبالطلقة الواحدة يحصل هذا المقصود فلا ما
الى غيرها وعلى هذا كان كلامه مصونا عن الالغاء فان قيل هذا لا يتم في الصورة الثانية وهي قوله انت
طالق غدا اليوم لانه وصفها بالطلاق غدا والموصوف بها غدا لا يكون موصوفا بها اليوم اجيب بان ايقاع
الثانية فيها يفضي الى المكروه وهو ايقاع الطلقتين دفعة واحدة فلا يسعى لاثباتها فيكون الثاني لغوا
انتهى يقول الفقير ثم ان وجه قيد المص الاول بقوله ذكرا يظهر بالتامل تامل ولو قال انت طالق قبل ان
اتزوجك فهو لغو لانه اسنده الى حالة منافية فكان لغوا وكذا انت طالق امس وقد نكحها اليوم يكون لغوا
لانه قد اسنده الى حالة معلومة منافية لمالكية الطلاق لانه لم تكن في ملكه في ذلك الوقت الذي اضاف الطلا
فيلغو كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق او تخلقي وان كان نكحها قبل امس وقع الآن لانه ما اسنده الى حالة
منافية مع انه لما قصد الايقاع في الماضي وهو ليس في وسعه يثبت به ما في وسعه وهو الايقاع في الحال
ولو قال انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت للحال لانه اضاف
الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقد وجد حيث سكت وهذا لان كلمة متى ومتيما صريح في الوقت لانها
من ظروف الزمان وكذا كلمة ما قال الله تع ما دمت حيا اي وقت الحيوة حتى لو علق الثلث وقع بسكوته
يعني لو قال انت طالق ثلثا ما لم اطلقك ونحوه وقع بسكوته وان وصل بالمذكورات انت طالق يعني لو قال
انت طالق ما لم اطلقك انت طالق مثلا موصولا وقع واحدة والقياس ان يقع المضاف ايضا فيقعان ان كانت
مدخولا بها وهو قول زفر لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وان قل وهو زمان قوله انت طالق قبل ان يفرغ منها
وجه الاستحسان ان زمان البر مستثنى من اليمين بدلالة حاله لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقيق البر الا ان
يجعل هذا القدر مستثنى اصله من حلف ان لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته ولا يلبس هذا
الثوب وهو لابسه فاشتغل بنزعه ولو قال ان لم اطلقك فانت طالق لا يقع ما لم يمت احدهما لان العدم لا يتحقق
الا باليأس عن الحيوة وهو الشرط كما في قوله ان لم آت البصرة يعني لو قال ان لم آت البصرة فانت طالق
لا يقع الطلاق حتى يقع اليأس عن الاتيان فاذا انتهى الى الموت فقد وقع اليأس فوجد الشرط والمحل
قابل والملك باق فوقع فكذلك ههنا وموتها بمنزلة موته يعني يقع الطلاق قبيل موتها ايضا وهو الصحيح

وقال بعضهم لا يقع الطلاق بموتها لان الزوج قادر على ان يطلقها ما لم يمت وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق
لوقع بعد الموت واذا بلا نية مثل ان وعندهما مثل متى ومع نية الشرط او الوقت فما نوى يعني اذا قال
لها انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك فاما ان ينوي شيئا او لم ينو فان كان الاول فان نوى
الوقت وقع في الحال بسكوته وان نوى الشرط وقع في آخر العمر لان اللفظ يحتملهما ونية المحتمل جائزة وان
كان الثاني فقد اختلف فيه العلماء قال ابو حنيفة مثل ان فلم تطلق حتى يموت وقالا مثل متى فطلقت حين
سكت الزوج لان كلمة اذا موضوعة للوقت ويستعمل للشرط من غير سقوط الوقت وهو مذهب البصريين
واستدلوا عليه بقوله تعالى اذا الشمس كورت وبقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب فانه في الاول لافادة الوقت الخالص في امر مترقب اي منتظر لا محالة وفي الثاني
لافادته في امر كائن في الحال فصار بمنزلة متى ومتيما واستوضح صاحب الهداية كونه بمعنى متى بقوله
ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لا يخرج الامر من يدها بالقيام من المجلس كما في قوله متى شئت
ولو كان بمعنى ان يخرج الامر من يدها بالقيام عن المجلس كما في ان ولابي حنيفة ان كلمة اذا مشتركة بين الظرف
والشرط لانه يستعمل فيهما وهو مذهب الكوفيين واستدلوا على ذلك بقول الشاعر في نصيحة ابنه استغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل قال صاحب الكافي الجزم في تصبك يدل على انه للشرط
فان اريد به الشرط لم تطلق للحال وان اريد به الوقت تطلق فلا تطلق بالشك والاحتمال بخلاف مسئلة المشية
لانه على اعتبار انه للوقت لا يخرج من يدها وعلى اعتبار انه للشرط يخرج والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك
قال المولى سعدي افندي في قوله ان كلمة اذا مشتركة بين الظرف والشرط لانه يستعمل فيهما اقول وفيه
ان ما ذكره على تقدير تسليم صحته لا يدل على الاشتراك فانه يجوز ان يكون استعماله في الآخر مجازا والحمل عليه
اولى من الاشتراك على ما علم في الاصول انتهى يقول الفقير يعني ذكر في الاصول انه اذا دار الامر بين
الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي الاشتراك لا بد في ارادة كل من
المعاني الى قرينة ولنا في هذا البحث ذكرناه في تعليقاتنا على شرح المنار للفاضل ابن الملك لكن هذه التعليقات
بقيت في التسويد الى الآن وهو سنة اربع وثلثين والف نسئل الله واهب العطايا وغافر الذنب والخطايا
ان يتيسر تبييضها قبل ان يأتي امره تعالى ونستشفع في هذا الامر من سيدنا وسيد المرسلين عليه صلوات
المصلين واليوم للنهار مع فعل ممتد ولمطلق الوقت مع فعل لا يمتد وذلك لان ظرف الزمان اذا تعلق بالفعل
بلا لفظ في يكون معيارا له كقولنا صمت السنة بخلاف قولنا صمت في السنة على ما مر فاذا كان الفعل ممتدا
كالامر باليد كان المعيار ممتدا فيراد باليوم النهار ههنا وان كان الفعل غير ممتد كوقوع الطلاق كان المعيار
غير ممتد فيراد باليوم الوقت والحاصل ان ههنا ثلثة الفاظ النهار والليل واليوم اما النهار فللبياض
خاصة والليل للسواد خاصة وذلك حقيقتهما اللغوية واما اليوم فانه يستعمل في بياض النهار ومطلق

بالاشتراك عند بعض والصحيح وهو مذهب الاكثر ان اطلاقه علي مطلق الوقت مجاز لما ذكر آنفا ان حمل الكلام
اولي من الاشتراك وعلي التقديرين لا يخلو من الظرفية فيرجح احد معنييه علي الآخر بما قرن به فان كان
ممتدًا وهو ما يصح فيه ضرب المدة كاللبس والركوب والمساكنة وغيرها لصحة ان يقال لبست يومًا او
ساكنت شهرًا او ركبت عشرة ايام مثلًا يحمل علي بياض النهار لانه يراد به المعيار وهو اليق به وان كان
مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم لعدم صحة تقديرها بزمان اذ لا يقال خرجت يومًا او دخلت يومًا
او قدمت يومًا مثلا فيحمل علي مطلق الوقت اعتبارًا للتناسب بين الظرف والمظروف قال الله تع ومن
يولّهم يومئذٍ دبره الا متحرفا لقتال الآية والمراد به مطلق الوقت لان الفار من الزحف يلحقه الوعيد
ليلًا كان او نهارا فلو قال امرك بيدك يوم يقدم زيد فقدم ليلًا لا تخيير وان قال يوم اتزوجك فانت طالق
فنكحها ليلًا وقع الطلاق قال صدر الشريعة واعلم انه قد وقع خبط واضطراب في ان المعتبر في الامتداد
وعدمه الفعل الذي تعلق به اليوم او الفعل الذي اضيف اليه اليوم والمذكور في الهداية في هذا الفصل
ان اليوم يحمل علي الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار فهذا دليل
علي ان المعتبر الفعل الذي تعلق به اليوم وهو الطلاق في قوله يوم اتزوجك فانت طالق والمذكور في ايمان
الهداية انه اذا قال يوم اكلم فلانًا فانت طالق يتناول الليل والنهار لان اليوم اذ قرن بفعل لا يمتد يراد
به مطلق الوقت والكلام لا يمتد فهذا يدل علي ان المعتبر الفعل الذي اضيف اليه اليوم اذا عرفت هذا فان
كان كل واحد منهما غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم زيد يراد باليوم مطلق الوقت وان كان كل واحد
منهما ممتدًا نحو امرك بيدك يوم اسكن هذه الدار يراد باليوم النهار وان كان الفعل الذي تعلق به اليوم
غير ممتد والفعل الذي اضيف اليه اليوم ممتدًا نحو انت طالق يوم اسكن هذه الدار او بالعكس نحو امرك
بيدك يوم يقدم زيد ينبغي ان يراد باليوم النهار ترجيحًا لجانب الحقيقة وانما قلنا ان الطلاق غير ممتد لان
المراد به ايقاع الطلاق فلا يقال ان كون المراة طالقًا ممتد لان الطلاق اذا وقع يكون المراة طالقًا وهو
امر مستمر فلا فائدة في تعليق اليوم به فيكون اليوم متعلقًا بايقاع الطلاق لا بكون المراة طالقًا انتهي
كلام صدر الشريعة قال الفاضل يعقوب باشا قد وقع في بعض نسخ الهداية والتزوج من هذا القبيل
وفي بعضها والطلاق من هذا القبيل وهو الاظهر لان المراد من فعل قرن به هو المظروف لا المضاف اليه
وبعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد
تسامحًا نظرًا الي حصول المقصود وهو استقامة الجواب حيث صرحوا في قوله يوم اكلم فلانًا فامراتي
طالق بان المقرون هو الكلام والكلام مما لا يمتد واما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما
ممتدًا والآخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الي المضاف اليه كما في مسئلة الامر فان الكل اعتبروا
فيها الامر باليد الذي هو المظروف في هذا الباب دون المضاف اليه انتهي يقول الفقير فدا جاب

العلامة

العلامة التفتازاني في التلويح عن هذا المضيق بما ذكره المولي المزبور في العناية ايضًا كذلك ثم قال صدر الشريعة
ان المراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد
ولا شك ان التكلم ممتد زمانًا طويلًا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار انتهي قال العلامة التفتازاني في
في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت
امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في
الاولي من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولي
فلا يتحقق تجدد الامثال انتهي يقول الفقير لعل التكلم الذي يقبل التقدير بالمدة هو الكلمات المتعددة
الواحدة بالنوع واما التكلم الذي جعلوه غير ممتد فهو التكلم الواحد الشخصي فلا اشكال ثم انهم
قالوا واما الجواب المبني علي تجدد الامثال فلا يخلو عن بعد لكون مبناه مما لا يتم دليله اذ لا يخفي ان انعدام
الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وهو سفسطة ظاهرة
يقول الفقير لكن قال ارباب التحقيق ممن اوتي من جناب الحق توفيق ان الله تعالي صفتين متضادتين
وهما الجلال والجمال وهما غير معطلتين قطعا لامتناع التعطل علي صفاته تعالي فهو تعالي في كل آن لا بد ينظر
الي جميع المكونات من الاعراض والاعيان بصفة الجلال فتكون باسرها معدومًا ثم ينظر عقبه الي جميعها
بصفة الجمال فيعاد الجميع الي الوجود ثم وثم الي غير النهاية وعدم الفرق من سرعة الذهاب والمجيء بحيث
لا يتفطن احد الي انعدامها ثم عودها الي الوجود والي هذا اشارة ايضًا في كلام العلامة التفتازاني
في شرح العقايد النسفية فراجعه ولا تظن ما قاله ارباب التحقيق سفسطة مع ان هذا القول سبق اليه
مقتدي ارباب التحقيق ومقتدا اصحاب التدقيق الشيخ الاكبر في مصنفاته قدسنا الله بسره والظاهر انه
لا يتفوه به الا عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان والعلم في الحقيقة الي الملك الديان ولو قال
انا منك طالق فهو لغو وان نوي ولو قال انا منك باين او عليك حرام بانت ان نوي وان لم ينو لم يقع وقال
الشافعي يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا ان نوي ولا فرق بينهما لان الطلاق وضع لازالة ملك
النكاح والحل المشتركين بينهما فان الحل مشترك بينهما وهو ظاهر وكذلك النكاح لان ملك النكاح مشترك
ايضا بين الزوجين حتي ملكت المطالبة بالوطئ كما يملك هو المطالبة بالتمكين ولانها يسميان متناكحين
ويذكر كل منهما في عقد النكاح والطلاق وضع لرفع ذلك لا محالة وكل ما وضع لذلك صح مضافا اليه كما صح مضافا
اليها كما في الابانة والتحريم قلنا لا نم ان الطلاق وضع لازالة ملك النكاح والحل المشتركين بل وضع لازالة
القيد وهو فيها دون الزوج الا تري انها هي الممنوعة عن التزوج والبروز وسلمنا انه وضع لذلك لكن ملك
النكاح له عليها لانها مملوكة والزوج مالك وهذا لانها تملك بالنكاح المهر والنفقة في مقابلة النكاح ولا يمكن
ان يجتمع المالكية والمملوكية ولكونها مملوكة سميت منكوحة اي واردًا عليها ملك النكاح بخلاف الابانة

لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة وبخلاف التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فصح اضافتها الى الزوجين
ولا يصح اضافة الطلاق الا اليها قيل لو كان الزوجان في الابانة والحل مشتركين لما كان فرق في حق اضافة
الابانة والحرمة اليهما واللازم باطل فانه اذا قال انت باين او حرام ونوى الطلاق وقع ولو قال انا باين
او حرام ونوى الطلاق لم يقع ما لم يقل منك او عليك واجيب بان هذا الاختلاف لم ينشا من عدم الاشتراك
بل من حيث تعدد الملك والحل من جهته دونها فانه ليس عليها ملك غيره ولا تحل على غيره ما دامت في عصمته
فكانت الجهة متعينة فاكتفى بقوله انت باين او حرام واما الزوج فله ملك على غيرها وحل على غيرها
حال كونها في عصمته فلا بد من ذكر منك او عليك تعيينا للجهة ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك
فهو لغو لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد منهما
وكذا يكون لغوا لو قال انت طالق واحدة او لا خلافا لمحمد في رواية قال صاحب الهداية ذكرت هذه
المسئلة في الجامع الصغير من غير خلاف فكان عند محمد ايضا لا يقع شيء لكن ذكر في المبسوط انه لو قال انت
طالق واحدة او لا شيء يقع واحدة رجعية والحاصل انه لا فرق بين المسئلتين فيكون عن محمد في هذه المسئلة
روايتان له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة الشك بينها وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى
قوله انت طالق ويقع به واحدة رجعية بخلاف قوله انت طالق او لا لانه ادخل الشك في اصل الايقاع
فلا يقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد مثل ان يقول انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا كان الوقوع
بذكر العدد يعني ان الوصف متى قرن بالعدد كان الكل كلاما واحدا في الايقاع فح كان الشك الداخل في الوا
داخلا في الايقاع فكان نظير قوله انت طالق او لا وهناك لا يقع شيء بالاتفاق فكذلك ههنا وان ملك
امرأته كلها او شقصها او ملكته كله او شقصه بطل العقد للمنافاة بين الملكين اما ملكها اياه فلاجتماع
بين المالكية والمملوكية فلا يقع مصالح النكاح منتظمة واما ملكه اياها فلان ملك النكاح ضروري ولا ضرورة
مع قيام ملك اليمين فينتفي بيانه ان ملك النكاح اثبات الملك على الحرة وهو على خلاف القياس وما هو كذلك
فهو ضروري فاذا طرأ عليه الحل القوي وهو ملك اليمين ينتفي الحل الضروري لضعفه فان قيل هذا مسلم
فيما اذا ملك الزوج جميع منكوحته واما اذا ملك شقصا منها فينبغي ان لا ينتفي الحل الثابت بينهما بالنكاح
لانه لم يطرأ عليه لا حل قوي ولا ضعيف اجيب بان ملك اليمين دليل الحل فقام مقامه تيسيرا كذا في العنا
قال المولى يعقوب باشا وفيه كلام وهو ان دليله الملك التام كما لا يخفى واما الاعتراض بشراء المكاتب
زوجته حيث لا يبطل النكاح مع وجود ملك اليمين فليس بتام اذ لا نسلم ان له ملكا بل لحق الملك وهو لا يمنع
بقاء النكاح كما لا يخفى انتهى فلو طلقها بعد ذلك لغا لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع قيام
المنافي من وجه يعني اذا ملك الشقص او من كل وجه يعني اذا ملك الجميع ولو قال لها وهي امة لغيره انت
طالق ثنتين مع اعتاق سيدك اياك فاعتقها السيد ملك الرجعة لانه علق الطلقتين بالاعتاق والمعلق

يوجد بعد الشرط فتطلق وهي حرة فلا تحرم عليه حرمة غليظة بالثنتين لا يقال كلمة مع تنافيه لانا نقول انها
قد تجيء بمعنى بعد كقوله تعالى ان مع العسر يسرا وان علق طلقتيها اي طلقتي الامة بمجيء الغد وعلق
مولاها عتقها به اي بمجيء الغد ايضا فجاء الغد لا تحل الامة له الا بعد زوج آخر عند ابي ح وابي يوسف
يعني اذا قال لها اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وقال المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتى
تنكح زوجا غيره لانه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها وهي امة فكذا الطلاق لان
الاعتاق علة للعتق وكذا التطليق علة للطلاق فلما اقترن العلتان في الزمان اقترن معلولهما في الزمان
فيصير كل من العتق والطلاق يصادفها وهي امة بخلاف المسئلة الاولى لان العتق ثمة شرط فيقع الطلاق
بعده وعند محمد يملك الرجعة لان المعلق بالشرط كالمرسل عند الشرط فصار كان الاعتاق والتطليق وجدا
في ذلك الوقت فيقع العتق اولا لان الاعتاق مندوب والتطليق محظور فيتاخر حكم المحظور كما ان حكم
البيع الفاسد وهو الملك يتاخر الى وجود القبض لكونه محظورا وتعتد كالحرة اجماعا الا خلاف فيها لانه
يؤخذ فيها بالاحتياط صيانة عن الاشتباه والاحتياط في اعتدادها كالحرة وفي الهداية وشروحه في
هذه المسئلة وفي التي قبلها ما يمتحن به الاذكياء والاكياس ولنا فيها كلام علقناه على هامش نسخة
العناية التي عندنا والله اعلم

فصل ذكر وصفه بعد ذكر اصله وتنويعه في فصل على حدة لكونه
تابعا قال لها انت طالق هكذا مشيرا باصابعه وقع بعددها اعلم ان الاشارة تقوم مقام العبارة يدل
على ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وروي ايضا انه قال الفتنة
من ههنا واشار الى المشرق وكذا في العرف تقوم الاشارة مقام العبارة الا ترى ان عمرا اذا قيل له هل زيد عندك
فحرك راسه علوا وسفلا يفهم منه نعم او لا فلما كانت الاشارة تقوم مقام العبارة في البيان قلنا يقع الطلاق
الثلث اذا قال لها انت هكذا مشيرا بالابهام والسبابة والوسطى وان اشار بواحدة فواحدة وان اشار
باثنتين فثنتان ثم انه قيل يعتبر المنشورة منها مطلقا وذهب بعضهم الى التفصيل وعن هذا قال فان
اشار ببطونها تعتبر المنشورة وان اشار بظهورها تعتبر المضمومة لانه اذا اشير بالاصابع المنشورة
فالعادة ان يكون بطن الكف الى جانب المخاطب فيعتبر عدد المنشورة واذا عقد الاصابع يكون بطن الكف
الى جانب العاقد فيعتبر عدد المضموم اعتبارا بطريق الحساب وعرفهم قال صاحب العناية وقد طعن بعض الجهال
على محمد رحمه الله تعالى في قوله السبابة بانه اسم جاهلي والاسم الشرعي المسبحة واجيب بانه جاء في الحديث
السبابة ايضا روي عمرو بن شعيب رض عن ابيه عن جده ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كيف
الطهور فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بماء وتوضا فادخل اصبعيه السبابتين اذنيه ومسح بابهاميه
ظاهر اذنيه وبالسبابتين باطن اذنيه رواه الطحاوي في شرح الآثار انتهى قال صاحب البيانية في جواب
الاعتراض اقول قد ورد في بعض النسخ السباحة مكان السبابة والسباحة ايضا اسم شرعي الا يرى الى ما

روي عن النبي صلي الله عليه وسلم في حديث طويل ثم مسح راسه وادخل اصبعيه السباحتين في اذنيه
ومسح بابهاميه ظاهر اذنيه وبالسباحتين باطن اذنيه ثم غسل رجليه الحديث واما الجواب علي رواية
السبابة فاقول قد جاء هي في الحديث ايضا ونقل الحديث الذي رواه صاحب العناية ثم قال علي ان نقول
المعتبر في اللغات استعمال العرب العرباء لا استعمال المولدين فالسبابة ح اولي بالاستعمال لكونها لغة
العرب الفح وعدم النهي عن التكلم بها ولانه اذا قيل اشار بالسبابة لا يفهم منها معني المسبحة ولا ينظر
اليه اصلا بل يفهم الاشارة بالاصبع التي تلي الابهام فحسب فعلم ان الطعن صدر عن جهل انتهي ولو
وصف الطلاق بضرب من الشدة بان قال انت طالق باين او البتة او افحش الطلاق او اخبثه او اشده
او طلاق الشيطان او البدعة او كالجبل او كالف او ملاء البيت او تطليقة شديدة او طويلة او عريضة
وقع واحدة باينة بلا نية وقال الشافعي في قوله انت طالق باين او البتة يقع رجعيا اذا كان بعد
الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة لان الرجعة في العدة حكم الطلاق بعد الدخول بالنص فلا يملك
الزوج تبديله كما لا يملك تبديل ساير احكام الشرع الا تري انه لو قال اعرتك اعارة لازمة او وهبتك هبة
موجبة للملك قبل القبض او بانه لا رجوع لي كان باطلا لانه تبديل لاحكام الشرع والعبد لا يملكه فكان
وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق علي ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصفه
بما يحتمله الا تري ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل بالطلاق فيكون هذا الوصف لتعيين احد
المحتملين واعترض بانه لو كان محتملا لها لجاز نيتها فيقع بقوله انت طالق واحدة باينة اذا نوي وليس
كذلك واجيب بان النية انما تعمل اذا لم تكن مغيرة للمشروع ونية الباين من قوله انت طالق تغير المشروع
لان الطلاق شرع معقبا للرجعة ورد بانه تسليم لدليل الخصم ومحوج الي الفرق بين عدم جواز كون النية
مغيرة وجواز كون الوصف مغيرا للمشروع واجيب بان الفرق ان الوصف الملفوظ قوي في اعتبار الشرع
من النية بدليل انه لو قال انت طالق ولم يتقدم تطليق اعتبر الشرع ذلك طلاقا وغير به مشروعا وهو عدم
اعتبار الكذب ولو نوي طلاقا ولم يتلفظ بلفظ لم نعتبره طلاقا لئلا يتغير المشروع وهو شرعية الوقوع
بالفاظ الطلاق وكذا لو قال انت طالق افحش الطلاق تقع واحدة باينة بلا نية لانه انما يوصف بهذا
الوصف باعتبار اثره وهو البينونة في الحال فصار كقوله باين وكذا اذا قال اخبث الطلاق لما ذكرنا وكذا
اذا قال اشد الطلاق لانه وصفه بالشدة وهي تناسب الباين لانه لا يحتمل الانتقاض والارتفاض واما
الرجعي فيحتمله فلا يناسب الشدة وكذا اذا قال طلاق الشيطان او البدعة لان الرجعي هو السنة فيكون
قوله طلاق الشيطان وطلاق البدعة باينا وعن ابي يوسف في قوله انت طالق للبدعة انه لا يكون باينا
الا بالنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في حالة الحيض فلا بد من النية وعن محمد اذا قال انت
طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلا تثبت

البينونة

البينونة بالشك وكذا اذا قال كالجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة وذلك باثبات زيادة الوصف وقال
ابو يوسف يكون رجعيا لان الجبل شيء واحد فيكون تشبيها في توحيده وكذا اذا قال كالف او ملاء البيت
اما الاول فلانه قد يراد بهذا التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخري يقال هو كالف ويراد به القوة فتصح
نية الامرين وعند فقدانها يثبت اقلهما وعن محمد انه يقع الثلث عند عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه
في العدد ظاهرا فصار كما اذا قال انت طالق كعدد الف واما الثاني فلان الشيء قد يملا البيت لعظمه في نفسه
وقد يملاه لكثرته فاي ذلك نوي صحت نيته وعند انعدام النية يثبت الاقل وكذا اذا قال انت طالق تطليقة
شديدة او عريضة او طويلة لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو الباين وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر
طول وعرض وعن ابي يوسف انه يقع بها واحدة رجعية لان هذا الوصف لا يليق به فيلغوا وكذا يقع واحدة
بهذه الالفاظ ان نوي الثنتين لما مر ان الثنتين عدد محض ليس فيه توحد ما فلا يعتبر نيتهما الا اذا نوي بقوله
طالق واحدة وبقوله باين او البتة اخري فيقع باينا لان هذا الوصف يعني قوله باين او البتة تصلح لابتداء
الايقاع بان كان يقول انت باين او انت البتة ونوي به الطلاق وكذا اذا نوي به تطليقة اخري فيكون خبرا
بعد خبر ويكون كقوله انت طالق انت باين وكان ينبغي ان يكون احدهما رجعيا عملا بقوله انت طالق الا انا
جعلناه باينا لعدم الامكان لان الثاني يكون باينا لا محالة عندنا فيكون الاول كذلك ضرورة اذ لا يتصور بقاء
الاول رجعيا اذا صار الثاني باينا قال صاحب العناية وهذا يشير الي ان الاول يقع رجعيا ابتداء فينقلب
باينا لوقوع الثاني باينا لعدم تصور بقائه رجعيا ومن الناس من ذهب الي ان الاول يقع رجعيا فان اراد
ما ذكرنا فلا كلام فيه وان اراد بقاؤه رجعيا فليس بصحيح انتهي وصحت نية الثلث في الكل من قوله انت
طالق باين الي قوله عريضة لانها بوائن والباين علي نوعين غليظة وخفيفة فاذا نوي الثلث فقد نوي اغلظ
النوعين واعلاها فتصح قال صاحب البيانية وذكر صدر الشهيد صحة نية الثلث في هذه الفصول كلها
ولكن الامام الزاهد العتابي قال والصحيح انه لا يصح نية الثلث في انت طالق تطليقة شديدة او عريضة
او طويلة لانه نص علي التطليقة فانها تتناول الواحدة فقط هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي قلت وهذا
هو الاصح عندي لان النية انما تصح فيما يحتمل اللفظ ذلك والتاء موضوعة للوحدة فلا يحتمل غير ذلك فلا يصح
نية الثلث انتهي يقول الفقير في كلامه بحث ظاهر تدبر

فصل

لما كان الطلاق قبل الدخول
من الطلاق بعده بمنزلة العارض من الاصل لان النكاح وضع للدخول وله احكام جمة ذكره في فصل علي حدة
بعد ذكر ما هو الاصل طلق غير المدخول بها ثلثا وقعن عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلثا
فلم يكن قوله انت طالق ايقاعا علي حدة فيقعن جملة وقال الحسن البصري يقع واحدة بقوله انت طالق وتبين
لا الي عدة وقوله ثلثا يصادفها وهي اجنبية فلا يقع به شيء كما لو قال لها انت طالق طالق طالق ونقل ابن الملك
في شرح مجمع البحرين عن المشكلات انه من طلق امراته الغير المدخول بها ثلثا فله ان يتزوجها بلا تحليل واما قوله

بيانا

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ففي حق الدخول بها وقال صاحب الدرر لله دره ما نقل عن
المشكلات انه اذا طلق امرأته ثلثا قبل الدخول لا تقع لان الآية الكريمة نزلت في حق الموطوءة باطل محض
منشاؤه الغلط عن القاعدة المقررة في الاصول ان خصوص السبب غير معتبر عندنا لان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب ولا دلالة في النص على دخول الزوج الاول خلافا للشافعي وان فرق اي لغير المدخول
بها انت طالق طالق طالق بانت بالاولى ولا تقع الثانية لان كل واحد ايقاع على حدة اذا لم يذكر في آخر
كلامه ما يغير صدره حتى يتوقف عليه فتقع الاولى في الحال وتصادفها الثانية وهي بائنة قال مولانا سعدي
افندي اقول ولك ان تقول لم لا يجوز ان يكون من قبيل قوله صلى الله عليه وسلم فنكاحها باطل باطل واحتمال
كونها جملا لا يجري نفعا اذ الطلاق لا يثبت بالشك مع ان الحذف خلاف الاصل والاليق بحال المسلم ان
لا يجمع الثلث في وقت انتهى يقول الفقير النكاح لا يحتمل التعدد فاذا قيل فنكاحها باطل باطل لا يمكن حمله الا
على التاكيد بخلاف الطلاق فانه متعدد والاحتياط في عدم كونه للتاكيد بل للتأسيس على ان التأسيس
خير من التاكيد والافادة خير من الاعادة تدبر ولو قال لها انت طالق واحدة وواحدة وقع واحدة لانها تبين
بالاولى لا الى عدة فيفوت المحل وكذا لو قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقع واحدة
لان الواحدة فيهما وصفت بالقبلية فلما وقعت قبل الثانية لم يبق لها محل ولو قال انت طالق واحدة بعد
واحدة او قبلها واحدة او مع واحدة او معها واحدة فثنتان فهذه اربع صور اما الاولى فلان البعدية
صفة للاولى فاقتضى ايقاع الواحدة في الحال وايقاع الاخرى قبل هذه فتقترنان وتقعان واما الثانية
فلان القبلية صفة الثانية لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال
لكن الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فتقترنان وتقعان واما الثالثة والرابعة فلان مع للقران فيتوقف
الاولى على الثانية تحقيقا للمراد فوقعتا معا وعن ابي يوسف في قوله معها واحدة انه يقع واحدة لان الكناية
تستدعي سبق المكنى عنه وجودا وذلك في الطلاق بالوقوع فلا يبقى للثانية محل وفي الموطوءة ثنتان
في الكل اي فيما ذكر من قبل وبعد بالكناية وغيرها لقيام المحلية بعد وقوع الاولى قال مولانا سعدي افندي قال ابن
الهمام واستشكل في واحدة قبل واحدة لان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود ذلك الغير على ما ذكر في الزيادات
نحو فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وقوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي واجيب بان اللفظ اشعر
بالوقوع وكون الشيء قبل غيره يقتضي وجود ذلك الغير ظاهرا او انه يستدعيه لا محالة والعمل بالظاهر واجب ما
امكن انتهى وفيه تأمل انتهى ما ذكره سعدي افندي يقول الفقير وجه التأمل الله اعلم ان وجود الواحدة
التي وقعت مضافا اليه لقبل ظاهر ايعني لا حقيقة لا يكفي في وقوعها ما لم توجد حقيقة وهو ظاهر فالسؤال
وارد لا محالة تدبر ويمكن دفع وجه التأمل بالتدبر تدبر ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
وواحدة فدخلت الدار تقع واحدة وعندهما ثنتان لان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلقان جملة ويقعان

جملة

جملة كما اذا نص على الثلث وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا لان الجمع بواو الجمع كالجمع بلفظ الجمع وله ان
الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب لان تحقيقه في الخارج لا يمكن الا باحد الوجهين فعلى اعتبار الاول تقع الجملة
وعلى اعتبار الثاني لا تقع الا واحدة كما اذا نجز بهذه اللفظة بان قال لها انت طالق واحدة وواحدة فانه لا يقع
الا واحدة بالاتفاق فكان في الزائد على الواحدة شك فلا يقع ولو اخر الشرط بان قال انت طالق واحدة
وواحدة ان دخلت الدار فدخلت الدار فثنتان اتفاقا اي فيقع ثنتان اتفاقا لانه مغير صدر الكلام عن التنجيز
الى التعليق وكلما كان كذلك توقف في صدر الكلام عليه فيقعان جملة ولا مغير فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف
صدر الكلام عليه ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف فيما ذكره الكرخي فانه جعل العطف بالواو
والفاء سواء وقال ان حرف العطف يجعلهما كلاما واحدا سواء قدم الشرط او اخره عندهما خلافا له وذكر
الفقيه ابو الليث رحمه الله انه يقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقيب وهو الاصح كذا في العناية
ويقع الطلاق بعدد قرن بالطلاق لا به اي لا بالطلاق فلو ماتت المراة قبل ذكر العدد في قوله انت طالق واحدة
لا تطلق لانه قرن الوصف بالعدد فكان الواقع هو العدد فاذا ماتت قبل ذكر العدد فات المحل قبل الايقاع
فبطل وكذا اذا قال انت طالق ثنتين او ثلثا لما بينا قال صاحب العناية وهذه المسائل الثلث وهي قوله
انت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة وكذا لو ماتت قبل قوله ثنتين او ماتت قبل قوله ثلثا توافق
ما قبلها وهو قوله واذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول وفهم من حيث الدليل وهو ان الواقع فيهما جميعا
العدد المذكور لا الوصف المذكور وحده الا ان الحكم يختلف لما ان ذكر العدد الذي هو الواقع في هذه المسائل
الثلث صادف المراة وهي ميتة فلم يقع الطلاق اصلا وهناك لما لم يقع الطلاق بذكر الوصف نفسه بل بالعدد
وصادفها العدد وهي منكوحة حية وقع الثلث لكون الواقع هو العدد فكان الاعتبار في الصورتين للعدد
لا بالوصف

فصل

لما فرغ من الضرب الاول وهو الصريح شرع في بيان الضرب الثاني وهو
الكنايات فقال وكنايته اي كناية الطلاق ما احتمله وغيره قال صاحب القاموس كني به عن كذا يكني ويكنو
كناية تكلم بما يستدل به عليه وان تتكلم بشيء وانت تريد غيره انتهى وهي عند الاصوليين ما استتر المراد به
حقيقة كان او مجازا وههنا عبارة عما ذكره المصنف ولهذا لا يقع بها اي بالكنايات الطلاق الا بنيته اي بنية
الزوج او الطلاق مضافا الى الفاعل او المفعول او دلالة الحال لانها لما لم توضع له واحتمله وغيره وجب التعيين
بالنية او دلالة الحال ثم الكناية على ضربين ما يكون الواقع به واحدة رجعية وما يكون واحدة بائنة فالاول
ثلثة الفاظ وعن هذا قال فمنها اي من الكنايات اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة ولا بد لكل واحدة
منها من احتمال معنيين حتى يحتاج الى التعيين بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال اما الاول فلانه
يحتمل الاعتداد عن النكاح ويحتمل اعتداد نعم الله تعالى او نعمي عليك فاذا نوى الاول زال الابهام ووجب
الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق

الاولى صح

الكنايات

لانه سببه في الجملة وان لم يكن سببا هنا فاستعير الحكم لسببه ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به واما
الثاني فلانه يستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هو المقصود من العدة فكان بمنزلة الاعتداد ويحتمل الاستبراء
ليطلقها في حال فراغ رحمها اي تعرفي براءة رحمك لاطلقك فاذا نوى الاعتداد زال الابهام على ما ذكر آنفا
واما الثالث فلانه يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف في معناه تطليقة واحدة ويحتمل غيره وهو ان يكون
معناه انت واحدة عندي او عند قومك فلما احتملت هذه الالفاظ الطلاق وغيره تحتاج في الطلاق الى
النية يقع بكل واحدة منها واحدة رجعية لان قوله انت طالق في الاولين مقتضى وفي الاخير مضمر ولو
كان مظهرا لا يقع به الا واحدة واذا كان مقتضى او مضمرا كان اولى وكونها رجعية اما في الاول فلانه يصير كانه
قال طلقتك فاعتدي فيكون مآله صريحا وهو معقب للرجعة واما في الثاني فلانه اذا نوى باستبرئي
اعتدي لاني طلقتك يصير صريحا ايضا وهو معقب للرجعة لا محالة ايضا واما في الثالث فلانه اذا نوى
به انت طالق طلقة واحدة يكون ايضا صريحا ولو قال انت طالق طلقة واحدة يكون رجعيا فكذا هذا
قال صاحب الهداية ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ وهو الصحيح لان العوام لا يميزون
بين وجوه الاعراب انتهى يعني سواء قال انت واحدةً بالنصب او بالرفع او بالسكون هو الصحيح وقال
بعض المشايخ يقع الطلاق اذا نصبت وان لم ينو لكونها صفة للطلقة لا محالة واما ان رفعت فلا يقع وان
نوى لانها ح تكون صفة شخصها وان اسكنت فهو محتاج الى النية لاحتمال المعنيين ولا يصح فيها
نية الثلث لان قوله انت طالق ثبت مقتضى او مضمرا على ما بينا ولو كان مصرحا لم يقع به الا واحدة وان
نوى الثلث فكذا اذا كان مقتضى او مضمرا فان قيل المصدر لما كان مضمرا في قوله انت واحدة وجب ان
يصح نية الثلث قلنا التنصيص على الواحدة ينافي نية الثلث كذا في الكافي يقول الفقير يرد على كلامه
البحث الذي اوردناه على كلام صاحب البيانية قبيل فصل الطلاق قبل الدخول تدبر وما سواها اي ما
سوى هذه الالفاظ الثلثة من الفاظ الكناية يقع بها اي بما سواها وتانيث الضمير باعتبار ان ما سواها
عبارة عن الالفاظ واحدة باينة اذا نوى بها الطلاق او دل عليه الحال الا ان ينوي ثلثا فيقعن لان
البينونة خفيفة وغليظة فايهما نوى صح ولا يصح نية الثنتين لانها عدد واللفظ لا يدل على العدد عليها
من غير قرينة وفيه خلاف زفر وهي اي الفاظ الكناية ما عدا الثلث المذكورة باين بتة بتلة حرام خلية برية
حبلك على غاربك الحقي باهلك وهبتك لاهلك سرحتك فارقتك امرك بيدك قال المولى سعدي افندي لا يخفى
عليك ان قوله امرك بيدك كناية عن التفويض فلا يناسب ذكره المقام ولقد وقع بسبب ذكره هنا خطاء
من بعض المفتين فزعم انه يقع به الطلاق وافتى به فحرم حلالا نعوذ بالله تع من ذلك اختاري يقول الفقير ان
هذا كذلك كناية عن التفويض فلا يناسب ذكره المقام تدبر انت حرة تقنعي تخمري استتري اغربي اخرجي
اذهبي قومي ابتغي الازواج قوله باين اسم فاعل من البينونة والبتة والبتلة بمعنى القطع والمراد هنا معنى

المفعول

المفعول اي مبتوتة مبتولة وحرام اي ممنوع وخلية من الخلو وبرية من البراءة وحبلك على غاربك اي اذهبي
حيث شئت والغارب ما بين السنام والعنق والعرب اذا ارسلوا الناقة يجعلون حبلها على غاربها
فصار عبارة عن الارسال والحقي باهلك ووهبتك لاهلك يحتملان الطلاق وغيره وهو ظاهر وسرحتك قريب
من معنى حبلك على غاربك لان العرب يقولون سرحت ابلي اي ارسلت وفارقتك ظاهر وامرك بيدك واختاري
من باب التفويض وانت حرة اي عن رق النكاح وتقنعي اما من القناعة اي اقنعي بما رزقك الله من امر المعيشة
او من القناع وهو الخمار وتخمري اي البسي الخمار واستتري ظاهر واغربي بالغين المعجمة والراء المهملة من
الغربة وروي بالعين المهملة والزاء المعجمة من العزوبة واخرجي من الخروج واذهبي من الذهاب وقومي من القيام
وابتغي الازواج اي اطلبيها ثم انهم قالوا الكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا لا غير وهي امرك بيدك اختاري
اعتدي وما يصلح جوابا وردا لا غير وهي اخرجي اذهبي اغربي قومي تقنعي استتري تخمري ابتغي الازواج
الحقي باهلك حبلك على غاربك وهبتك لاهلك اما صلاحيتها للجواب فظاهرة واما للرد فبان يريد الزوج بقوله
اخرجي اتركي سؤال الطلاق وكذلك اذهبي واغربي وقومي واما تقنعي فبان يريد اقنعي بما رزقك الله من امر
المعيشة واتركي سؤال الطلاق او اشتغلي بالتقنع الذي هو اهم لك من سؤال الطلاق وكذا قوله استتري
وتخمري لانهما من الستر والخمار واما ابتغي الازواج فبان يريد اطلبي النساء اذ الزوج مشترك بين الرجل
والمراة ولا تطلبي الطلاق واما الحقي باهلك فبان يريد الحقي باهلك لاني اذنت لك في زيارة اهلك ولا تطلبي
الطلاق وحبلك على غاربك يعني حيث شئت لئلا تطلبي الطلاق قالوا وكذلك سرحتك ووهبتك لاهلك وما
يصلح جوابا وشتما وهي خلية برية بتة بتلة باين حرام فارقتك اما احتمالها الجواب فظاهر واما احتمالها
للشتم فلجواز ان يراد انت خلية عن الخير لا حياء لك وبرية عن طاعة الله والمحامد وبتة وبتلة وباين بمعنى
منقطعة عن كل رشد او عن الاخلاق الحميدة وفارقتك صورة لانك اسوء خلقا وحرام اي انت حرام الصحبة
والعشرة لانك اسوء خلقا ايضا والاحوال ايضا ثلثة حال الرضا وحال مذاكرة الطلاق بان تسال هي
طلاقها او غيرها طلاقها وحال الغضب ففي حال الرضا لا يقع الطلاق في الالفاظ كلها الا بالنية والقول
قول الزوج في ترك النية مع اليمين لانه محتملها ولا دلالة فيها على الطلاق قطعا وعن هذا قال فلو انكر الزوج
النية صدق ديانة وقضاء مطلقا اي في الاقسام الثلثة للالفاظ حالة الرضا ولا يصدق في انكار النية
قضاء عند مذاكرة الطلاق فيما يصلح الجواب دون الرد مثل قوله خلية برية آه وامرك بيدك واختاري واعتدي
يعني اذا قال هذه الالفاظ عند مذاكرة الطلاق ثم قال لم انو بها الطلاق قضاء لان الظاهر ان مراده الطلاق
عند سؤال الطلاق والحاكم انما يتبع الظاهر ولا يصدق في انكارها قضاء ايضا عند الغضب فيما يصلح للطلاق
دون الرد والشتم كقوله اعتدي واختاري وامرك بيدك لان الغضب يدل على ارادة الطلاق ويصدق ديانة
في انكار النية في الكل ولم يذكر حكم ما يصلح جوابا وردا مثل قوله اخرجي واذهبي وامثالها قال صاحب الهداية

مفارقة صح

لا يصدق صح

كذا تقرير في الهداية قوله الخفي هنا ووقع ايضا في جملة ما يصلح الجواب ... شرح منه

ويصدق فيما يصلح جوابًا وردًا لانه احتمل الرد وهو الادني فيحمل عليه انتهي والحاصل انه لو انكر الزوج النية
صدق ديانة وقضاء في جميع الاقسام حالة الرضا وفي حالة مذاكرة الطلاق لم يصدق فيما يصلح جوابًا
ولا يصلح ردًا في القضاء ويصدق فيما يصلح جوابًا وردًا وفي حالة الغضب يصدق في جميع ذلك الا فيما
يصلح للرد والشتم ويصدق ديانة في الكل والله اعلم ولو قال ثلث مرات اعتدي ونوي بالاول طلاقًا
وبالباقي حيضا صدق لانه نوي حقيقة كلامه ولانه يامر امرأته في العادة بالاعتداد بعد الطلاق فكان
الظاهر شاهدًا له قال صاحب العناية هذه المسئلة يحتمل وجوهًا هذا تفصيلها نوي بالجميع طلاقًا
وقعت ثلث نوي بالجميع حيضا وقعت واحدة لم ينو شيئا لم يقع شيئ نوي بالاول طلاقا لا غير وقعت
ثلث لانه لما نوي بالاولي طلاقا صار الحال حال مذاكرة الطلاق فتعين الباقيان للطلاق بهذه النية
فلا يصدق في نفيها وعن هذا قال وان لم ينو بالباقي شيئا وقع الثلث بخلاف ما اذا قال لم انو بالكل طلاقا
حيث لا يقع شيئ كما ذكر صاحب العناية آنفا لانه لا ظاهر يكذبه ثم قال صاحب العناية في بيان باقي الوجوه
نوي بالثانية طلاقا لا غير وقعت ثنتان نوي بالثالثة طلاقا لا غير وقعت واحدة لان الحال عند الاوليين
لم يكن حال مذاكرة الطلاق نوي بالاولي حيضا لا غير وقعت ثلث نوي بالثانية حيضا لا غير وقعت ثنتان
نوي بالثالثة حيضا لا غير وقعت واحدة نوي بالاولي طلاقا وبالثانية حيضا لا غير وقعت ثنتان نوي
بالاولي طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير وقعت ثنتان نوي بالثانية طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير وقعت
واحدة نوي بالاوليين طلاقا لا غير وقعت ثلث نوي بالاخيرين طلاقا لا غير وقعت ثنتان نوي بالاوليين
حيضا لا غير وقعت ثنتان نوي بالاخيرين حيضا لا غير وقعت واحدة نوي بالاولي والثالثة طلاقًا
لا غير وقعت ثلث نوي بالاولي والثالثة حيضا لا غير وقعت ثنتان نوي بالاولي والثانية طلاقا وبالثالثة
حيضا وقعت ثنتان نوي بالاولي والثالثة طلاقا وبالثانية حيضا وقعت ثنتان نوي بالاولي والثالثة
حيضًا وبالثانية طلاقا وقعت ثنتان نوي بالثانية والثالثة حيضا وبالاولي طلاقا وقعت واحدة
وبناء هذه الوجوه علي الاقتضاء وعلي حال مذاكرة الطلاق وعلي ان النية تبطل مذاكرة الطلاق فاعتبر
ذلك والله الموفق وفي كل موضع يصدق الزوج علي نفي النية انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار
عما في ضميره والقول للامين مع اليمين انتهي كلام صاحب العناية وتطلق بلست لي بامراة او لست لك
بزوج ان نوي الطلاق وكذا قوله ما انت لي بامراة او ما انا لك بزوج وقالا لا يقع لانه نفي نكاحها بهذه
الالفاظ ونفي النكاح لا يكون طلاقا بل يكون كذبا لما كانت الزوجية معلومة فصار كما لو قال لم اتزوجك
او قال والله ما انت لي بامراة او سئل هل لك امراة فقال لا ونوي الطلاق فانه لا يقع الطلاق فكذا هنا
وله ان هذه الالفاظ تصلح انكارًا للنكاح وتصلح انشاءً للطلاق الا يري انه يجوز ان يقول لست لي بامراة
لاني طلقتك كما يجوز ان يقول لست لي بامراة لاني ما تزوجتك فاذا نوي به الطلاق فقد نوي محتمل لفظه

فقد

نفيتُ كما لو قال لا نكاح بيني وبينك ومسئلة الحلف ممنوعة وبعد التسليم نقول بدلالة اليمين علم انه اراد به النفي
في الماضي لا في الحال لان الحلف انما يستقيم في شيئ يدخل فيه الشك وذا يكون في الخبر في الماضي لا فيما هو انشاء
اذ الانشاء انما يكون اذا اريد به النفي في الحال وقوله لم اتزوجك جحود للنكاح فلا يحتمل الانشاء اذ الطلاق
لا يتصور بلا نكاح وبدلالة السؤال بقوله هل لك امراة علم انه اراد به النفي في الماضي كذا في الكافي والصريح
يلحق الصريح اي لو قال للمدخول بها انت طالق ثم قال انت طالق في العدة يقع الثانية ايضا ويلحق الصريح
البائن اي لو قال لامرأته انت بائن ثم قال في العدة انت طالق يقع الثانية ايضا او ابانها بان خالعها ثم
طلقها في العدة يقع الثانية ايضا خلافا للشافعي فانه يقول لا يلحق الصريح البائن ووجهه وجوابنا مذكور
في الكافي والبائن يلحق الصريح اي لو قال للمدخول بها انت طالق ثم ابانها في العدة يقع الثانية ايضا
لا يلحق البائن البائن اي لو قال للمدخول بها انت حرام ثم قال في العدة انت بائن لا يقع الثانية الا اذا كان
البائن معلقا بالشرط فانه يلحقه البائن يعني لو قال ان دخلت الدار فانت بائن ينوي به الطلاق ثم
ابانها فدخلت الدار وهي في العدة وقع عليها طلاق آخر عندنا وعند زفر لا يقع شيئ فانه قاس المعلق علي
المنجز والفرق ان المعلق صادف المحل وهو انشاء لا اخبار لان تعليق الخبر بالشرط لا يستقيم فيقع عند وجود
الشرط لبقاء المحل بخلاف المنجز لانه يمكن حمله علي الاخبار عن قطع الوصلة فلا حاجة الي جعله انشاءً بخلاف
الصريح لانه تعالي نص علي وقوعه بعد الخلع بقوله فان طلقها وقد قال عليه السلام الخلع يلحقها صريح الطلاق
ما دامت في العدة كذا في الرمز شرح الكنز والكافي **باب التفويض** اي تفويض الطلاق لما فرغ
من تصرف نفس الرجل في الطلاق شرع في بيان التصرف الحاصل فيه من غيره في باب علي حدة واخره لان الاصل
تصرف المرء بنفسه واذا قال الزوج لها اختاري ينوي به الطلاق فاختارت نفسها في مجلسها الذي
علمت به اي بقوله اختاري فيه اي في هذا المجلس بانت بواحدة قال صاحب العناية والحاصل ان فيه
قياسا واستحسانا فالقياس يقتضي ان لا يقع بهذا شيئ وان نوي الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع
بهذا اللفظ حتي لو قال اخترتك من نفسي او اخترت منك لا يقع شيئ وان نوي ومن لا يملك شيئا لا يملك تمليكه
لغيره لكنهم استحسنوا ترك القياس لاجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين لانهم قالوا اذا خير
الرجل امرأته كان لها الخيار ما دامت في مجلسها ذلك فاذا قامت فلا خيار لها ولم ينقل عن غيرهم خلاف
ذلك فحل محل الاجماع وقيد بقوله ينوي به الطلاق لانها من كنايات الطلاق فلا تعمل بلا نية وقيد المجلس
بقوله الذي علمت به لانه ان قال اختاري في مجلس فلم تسمع المراة ذلك لم يعتبر ذلك المجلس بل الاعتبار
للمجلس الذي بلغ التفويض اليها ولا تصح نية الثلث لان الاختيار لا يتنوع لانه ينبئ عن الخلوص
وهو غير متنوع الي الغليظة والخفيفة بخلاف الابانة لان البينونة تتنوع الي غليظة وخفيفة فايهما نوي
وقع علي ما مر وان قامت المراة منه اي من مجلس علمها به او اخذت اي شرعت في عمل اخر بطل خيارها

فمجلس الاكل غير مجلس القتال ومجلس القتال غير مجلس البيع والشراء حتى قالوا لو كانت في صلوة مكتوبة
او وتر فاختارها ثم شرعت في التطوع يتبدل المجلس وان كانت في التطوع فلم تسلم على رأس ركعتين
وشرعت في الثالثة يبطل خيارها وعن محمد اذا كانت تصلي الاربع قبل الظهر فاختارها اربعا لا يبطل وهو
الصحيح ولا بد من ذكر النفس او الاختيارة في احد كلاميهما حتى لو قال اختاري فقالت قد اخترت فهو باطل
لا يقع شيء لان وقوع الطلاق بهذا اللفظ عرف بالاجماع والاجماع ورد في المفسرة من احد الجانبين ولان
المبهم لا يصلح تفسير المبهم ولا تعيين مع الابهام يعني ان اختاري من الكنايات يحتمل المعنيين فلا بد من
التعيين ولا تعيين مع الابهام ولفظ التطليقة كالنفس والاختيارة كذا في النهاية وان قال لها اختاري
فقالت انا اختار نفسي بلفظ المضارع او اخترت نفسي بلفظ الماضي تطلق اذا نوى الزوج والقياس
ان لا تطلق في الاول لان هذا مجرد وعد او ارادت الاستقبال او يحتمل مجرد الوعد ان لم ترده فصار كما اذا
قال لها طلقي نفسك فقالت انا اطلق نفسي فانه لا يقع الطلاق فيه فكذا هذا وجه الاستحسان حديث عائشة
رضي الله عنها وهي ما روي انه لما نزل قوله تعالى يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها
فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا الآية بدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بعائشة رضـ فقال اني
اخبرك بامر فلا تجيبني حتى تستأمري ابويك ثم اخبرها بالآية فقالت افي هذا استأمر ابوي لا بل اختار الله
ورسوله فاعتبره النبي عم جوابا منها وان كان على صيغة المضارع المحتمل للوعد ولان هذه الصيغة حقيقة
في الحال وتجوز في الاستقبال والحقيقة يمكن ان تكون مرادة هنا فلا يصار الى التجوز كما في كلمة الشهادة
فان الرجل اذا قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله يعتبر ذلك ايمانا منه لا وعدا
بالايمان وكذا الشاهد اذا قال اشهد بكذا بخلاف قولها انا اطلق نفسي لان الحمل على الحقيقة متعذر اذ ليس
ثمة حالة قائمة بالمتكلم يقع قولها انا اطلق نفسي حكاية عنه من حيث ان الايقاع باللسان دون القلب
ولم يصح فعل اللسان حكاية عن فعل قائم باللسان على سبيل الحال لانه معدوم بعد والحكاية تقتضي وجود
المحكي عنه مع ان الحكاية تقتضي التغاير ولا مغايرة بين فعل اللسان وبين فعل قائم باللسان حتى تصح الحكاية
ولا كذلك انا اختار نفسي لانه حكاية عن حالة قائمة بالقلب وهو اختيارها لان الاختيار من عمل القلب
فيكون الذكر باللسان حكاية عن امر قائم بالقلب لا محالة تدبر قال صاحب العناية واعترض شراح الهداية
على قول صاحب الهداية ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال تجوز في الاستقبال ان النحويين اتفقوا على
ان صيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال وهم اعرف بالموضوعات واجاب صاحب النهاية عنه وتابعه
غيره بان احد المعنيين للمشترك يترجح بدلالة تدل على ذلك المعنى وقد وجد ههنا دلالة ارادة الحال به اذ العادة
العرفية والشرعية تدل على ان مثل هذه الصيغة للحال يقول الرجل فلان يختار كذا وانا املك كذا في العادة
وفي الشريعة كما ذكرنا من كلمة الشهادة واداء الشهادة انتهى جواب النهاية ثم قال صاحب العناية وهذا

كما ترى ليس برافع للسؤال وليس له اتصال بهذا المحل قال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول لا يخفى ان
جواب صاحب النهاية جواب بتغيير الدليل ومثله في الكتب مشحونة انتهى يقول الفقير يريد ان جواب
صاحب النهاية ليس جوابا عن الاعتراض بل هذا جواب لوجه القياس وهو قوله لان هذا مجرد وعد او
يحتمله لانه لما كان هذا الاعتراض متوجها على جواب صاحب الهداية غير صاحب النهاية الجواب وقال سلمنا
انه مشترك باتفاق النحويين لكن هنا قرينة على ارادة الحال من معنييه ولا مشاحة فيه بل الكتب مشحونة
بمثله تدبر ثم قال مولانا المزبور بل لنا ان نقول قول صاحب الهداية ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال
تجوز في الاستقبال اشارة الى منع المقدمة القائلة في وجه القياس ان هذا مجرد وعد او يحتمله مع السند
فحاصل جواب النهاية ان ما ذكره المعترض كلام على السند الاخص انتهى يقول الفقير حاصله ان مراد صاحب
الهداية من قوله ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال الخ مناقضة اشارة الى منع المقدمة القائلة لان هذا
مجرد وعد الخ مع السند اي لا نسلم ان هذا مجرد وعد او يحتمله لم لا يجوز ان يكون حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال
ولا يصار الى المجاز مع امكان ارادة الحقيقة فيكون حاصل جواب النهاية ان اعتراضكم باتفاق النحويين
كلام على السند الاخص وهو لا يفيد على ما تقرر في موضعه واخصية السند عن المنع هنا معلوم لمن له
لب على انه يمكن ان يقال اراد صاحب الهداية الحقيقة بحسب الوضع العرفي الطاري على ما قالوا في اسمي
الفاعل والمفعول فلا يخالف لما قاله النحويون من ان صيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال فان
ذلك بحسب الوضع الاصلي على ما ذكره النحويون ثم قال صاحب العناية بعد ما طعن بكلام صاحب النهاية
اقول بحث الحقيقة والمجاز ليس بوظيفة النحويين فلا معتبر بكلامهم فيه وانما هو وظيفة الاصول او وظيفة
البيان واهل البيان لم يتعرضوا لذكره فيما وصل الينا من كتبهم واهل الاصول نقلوا فيه الخلاف فمنهم من
قال مثل ما قال صاحب الهداية ومنهم من قال بالعكس ومنهم من قال بالاشتراك والاول مختار الفقهاء
وصاحب الهداية منهم لا محالة والقول بالاشتراك مرجوح لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل
على المجاز اولى انتهى قال مولانا سعدي افندي في قوله بحث الحقيقة والمجاز ليس بوظيفة النحوي الخ
فيه بحث فان المنقول من النحويين اشتراك الصيغة ولا شك انه مبحث لغوي وهم من ائمة اللغة يعتمد عليهم
في نقلهم الا كونه حقيقة او مجازا انتهى يقول الفقير وانما اطنبت الكلام في هذا المقام لانه مطلب شريف
يستلذ به الافهام والعذر مقبول عند الكرام والعلم في الحقيقة الى الملك العلام وان قال لها ثلث مرات
اختاري فقالت اخترت الاولى او اخترت الوسطى او اخترت الاخيرة تقع الثلث عند ابي حنيفة بلا نية
من الزوج اتفاقا لدلالة التكرار عليه اذ الاختيار في حق الطلاق هو الذي يتكرر فكان متعينا ولا يحتاج الى
ذكر النفس لزوال الابهام قال صاحب البناية وفيه نظر لان محمدا رحمه الله لم يتعرض لعدم الاحتياج الى النية
لا في المبسوط ولا في الجامع الصغير ولهذا لم يذكره فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وكذا لم يذكر صاحب

متعلق بقوله مع [illegible]

المختلف وانّما ذكره الصّدر الشّهيد والعتابيّ في شرحهما للجامع الصّغير والظّاهر انّ النّيّة شرط لانّ الاختيار
ليس من الفاظ الطّلاق الصّريح والتّكرار لا يدلّ علي الطّلاق لانّه قد يكون للتّاكيد ولهذا شرط النّيّة في الجامع
الكبير مصرّحا وابو المعين النّسفيّ وغيره صرّحوا باشتراط النّيّة في شروح الجامع الكبير مع وجود التّكرار انتهي
قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين والمذكور في البدايع والمحيط والزّيادات انّ النّيّة شرط فيها وفي التّبيين
ينبغي ان يكون حذف النّيّة فيها الشّهرتها الّا انّها ليست بشرطٍ انتهي وعندهما يقع واحدة باينة لانّ
الاولي والوسطي والاخيرة اسمٌ لفردٍ مرتّب وليس المحلّ محلّ ترتيب فيلغو التّرتيب ويبقي الافراد فكانّها قالت
اخترت التّطليقة الاولي لانّ معني قولها اخترت الاولي اخترت ما صار اليّ بالكلمة الاولي والّذي صار اليها
بالكلمة الاولي تطليقة فكانّها صرّحت بذلك وفي ذلك يقع واحدة فكذا ههنا وكذا اذا قال اخترت الوسطي
او الاخيرة ولابي ح رضي الله عنه انّ هذا وصف لغو لانّ المجتمع في الملك لا ترتيب فيه كالمجتمع في المكان فانّ
القوم اذا اجتمعوا في مكانٍ لا يقال هذا اوّل وهذا آخر وانّما التّرتيب في فعل الاعيان فيقال هذا جاء اوّلا وهذا
جاء آخرًا وكلّ ما لا ترتيب فيه يلغو فيه الكلام الّذي هو التّرتيب وهو الاولي واختاها واذا الغا اللّفظ من
حيث التّرتيب يلغو من حيث الافراد ايضا لانّ التّرتيب فيه اصل بدلالة الاشتقاق لانّ الاولي تانيث الاوّل
وهو اسم لفرد سابق علي شيٍ فيحصل التّرتيب والوسطي تانيث الاوسط وهو اسم لفرد متوسّط بين شيٍ
وشيٍ فيحصل التّرتيب والاخيرة تانيث الاخر وهو اسم لفرد قبله شيٌ ولكن ليس بعده شيٌ فيحصل التّرتيب والافراد
من ضروراته واذا الغا في حقّ الاصل لغا في حقّ البناء واذا الغا في حقّهما بقي قولها اخترت وهو يصلح جوابًا
للكلّ فيقع الثّلث سواء قالت اخترت الاولي او قالت اخترت الوسطي او قالت اخترت الاخيرة قال صاحب العناية
وفيه نظر من وجهين احدهما انّه اطلق الكلام علي الاولي والوسطي والاخيرة وكلّ منها مفرد فلا يكون كلامًا
والثّاني انّ الاولي لفرد سابق فكان الافراد اصلا والتّرتيب بناءً لكونه مفهومًا من وصفه والجواب عن الاوّل
انّ اهل اللّغة ربّما يطلقون الكلام علي المركّب من الحروف المسموعة المتميّزة وان لم يكن مفيدًا وهذا علي ذلك
الاصطلاح ويجوز ان يكون مجازًا من باب ذكر الكلّ وارادة الجزء وعن الثّاني انّ كلًّا من ذلك صفة والصّفة ما
دلّ علي ذاتٍ باعتبار معني هو المقصود فيكون الاولي والاوّل الفرد السّابق ومعني السّبق هو المقصود فصحّ
انّ التّرتيب اصل والافراد من ضروراته لانّ الصّفة لا تقوم الّا بالذّات الّتي لزمتها الفرديّة في الوجود وهذا
كما تري معنيً دقيق جزانا الله عن المحصّلين خيرًا انتهي ما ذكره صاحب العناية قال صاحب الكافي فان قيل
ينبغي ان لا يقع شيٌ لانّه لمّا الغا ذكر التّرتيب بقي قولها اخترت وبهذا اللّفظ لا يقع الطّلاق ما لم يقل اخترت
نفسي قلنا هذا اذا لم يكن في لفظ الزّوج ما يدلّ علي تخصيص الطّلاق وهنا في لفظه ما يدلّ علي ذلك وهو
قوله اختاري ثلث مرّاتٍ ولو قالت في جواب قوله اختاري ثلثا اخترت اختيارة وقع الثّلث اتّفاقا لانّها
للمرّة فصار كانّها قالت اخترت نفسي مرّة واحدة او بمرّة فهنالك يقع الثّلث لانّ الاختيار بمرّةٍ انّما يتحقّق

اذا اختارت نفسها بثلث فكذا هنا ولانّ الاختيارة للتّاكيد اذ المصدر انّما يذكر للتّاكيد وبدون التّاكيد يقع
الثّلث فمعه اولي ولو قالت في جوابه ايضا طلّقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة باينة
في الاصحّ لانّها انّما تتصرّف حكمًا للتّفويض والزّوج ملّكها الاختيار وهو من الكنايات فيكون تفويضًا في
البائن فيملك الابانة وقيل طلّقت واحدة ويملك الرّجعة لانّ هذا اللّفظ يعني قولها طلّقت نفسي او اخترت
نفسي بتطليقة يوجب الانطلاق اي البينونة بعد انقضاء العدّة لكونه من الفاظ الصّريح وما يوجب البينونة
بعد انقضاء العدّة كان عند الوقوع رجعيًّا فهذا اللّفظ يوجب الرّجعيّ فان قيل اذًا لا يكون الجواب مطابقًا
للتّفويض لانّ المفوّض اليها الاختيار وهو يفيد البينونة اجيب بانّها تصير كانّها اختارت نفسها بعد انقضاء
العدّة فكان مطابقًا من حيث انّ الاختيار قد وجد منها بعد العدّة ثمّ انّ القائل بكونها رجعيّة صاحب الهداية
حيث قال ولو قالت قد طلّقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة يملك الرّجعة لكن قال
صاحب العناية قال الشّارحون قوله يملك الرّجعة غلطٌ وقع من الكاتب والاصحّ من الرّواية فهي واحدة لا يملك
الرّجعة لانّ رواية المبسوط والجامع الكبير والزّيادات وعامّة نسخ الجامع الصّغير هكذا سوي الجامع الصّغير
لصدر الاسلام فانّه ذكر فيه مثل ما ذكر في الهداية انتهي قال صاحب الدّرر قيل فيه روايتان احديهما وقوع
واحدة رجعيّة لانّ لفظها صريح ذكرها صدر الاسلام في الجامع الصّغير والاخري وقوع البائنة وهذا اصحّ
انتهي بقول الفقير فيكون صاحب الهداية اختار رواية صدر الاسلام والحمل علي الرّواية اولي من الحمل علي
الغلط وكيف يحمل عليه وقد علّل بما يفيد وقوع الرّجعيّ كما بيّنا آنفا ما حاصل تعليله ولو قال امرك بيدك في تطليقة
او اختاري تطليقة فاختارت نفسها وقع واحدة رجعيّة لانّه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة
للرّجعة قيل وعلي هذا كان قوله هذا في التّقدير بمنزلة قوله طلّقي نفسك وقولها اخترت لا يصلح جوابًا بالقوله
طلّقي نفسك بل يلغو والجواب انّ قولها اخترت انّما لا يصلح جوابًا بالقوله طلّقي لكونه اضعف من الطّلاق فانّ
الزّوج يملك الايقاع بلفظ الطّلاق دون لفظ الاختيار ولهذا صلح بالعكس لكون الطّلاق اقوي وههنا لم
يكن اضعف لانّ صحّة هذا الجواب بالنّظر الي ظاهر كلامه وهو الامر باليد والاختيار دون ما يؤل اليه من المعني
وهما ضعيفان كالاختيار فجاز ان يقع قولها اخترت جوابًا له ولو قال امرك بيدك ينوي به ثلثا فقالت
اخترت نفسي بواحدة او بمرّةٍ واحدة وقع الثّلث وبيانه يحتاج الي اثبات صحّة جواب الامر باليد بالاختيار
والي كيفيّة الدّلالة علي الثّلث امّا الاوّل فلانّ الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكًا كالتّخيير فكانا
متساويين في القوّة والضّعف فجاز ان يقع جوابًا وامّا كيفيّة الدّلالة علي الثّلث فلانّ الواحدة صفة الاختيار
فصار كانّها قالت اخترت نفسي بمرّةٍ واحدة اي باختيارة واحدة وبذلك يقع الثّلث لانّ معناه اخترت جميع
ما فوّضت اليّ اختيارة واحدة وحين نوي الزّوج الثّلث فقد فوّض اليها ذلك وان قالت في جواب امرك بيدك
طلّقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة فواحدة باينة لما مرّ انّ المعتبر تفويض الزّوج لا ايقاعها والتّفو

في البائن ضرورة ملكها امرها وكلامها خرج جوابًا له فتكون الصفة المذكورة في التفويض وهي البينونة
مذكورة في الجواب ضرورة الموافقة وكونها واحدة لما في التاء من معنى الوحدة ولو قال امرك بيدك اليوم
وبعد غد لا يدخل الليل فيه حتى لا يكون لها الخيار بالليل لان كل واحد من اليومين ذكر مفردا واليوم المفرد
لا يتناول الليل وان ردته في اليوم لا يرتد بعد غد يعني ان ردت الامر في يومها بطل الامر فيه وكان امرها
بيدها بعد غد لانه لما ثبت انهما امران منفصلان لانفصال وقتيهما ثبت لها الخيار في كل من الوقتين على
حدة فبرد احدهما لا يرتد الآخر يقول الفقير وفي هذا المحل في الهداية تخليط بين اعتمد رحمه الله على فهم
الطالبين فراجعه وان قال امرك بيدك اليوم وغدا يدخل الليل اذ لم يتخلل بين الوقتين وقت من جنسهما
لم يتناوله الامر فكان امرا واحدا وتخلل الليلة لا يفصلهما لان القوم قد يجلسون للمشورة فيهجم الليل
ولا ينقطع مشورتهم ومجلسهم وان ردته اليوم لا يبقى الامر في يدها غدا لما مر من انه امر واحد فلا يبقى
لها الخيار بعد الرد كما اذا قال لها امرك بيدك اليوم فردته في اول النهار لا يبقى لها الخيار في آخره وعن ابي
حنيفة رحمه الله انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا ولو مكثت بعد التفويض يوما ولم
تقم من المجلس ولم تاخذ في عمل آخر او كانت قائمة فجلست او جالسة فاتكأت او متكئة فقعدت او
على دابة تسير فوقفت او دعت اباها للمشورة او دعت شهودا للاشهاد لا يبطل خيارها اما اذا
مكثت بعده يوما ولم تقم من المجلس ولم تاخذ في عمل آخر فلان المجلس قد يطول وقد يقصر فيبقى الى ان يوجد
ما يقطعه او يدل على الاعراض وقوله مكثت يوما ليس للتقدير باليوم لانه لو زاد على اليوم ولم يوجد منها
ما يدل على الاعراض فهو باق وقولنا ولم تاخذ في عمل آخر يراد به عمل يعرف به انه قطع لما كان فيه لا مطلق العمل
واما اذا كانت قائمة فجلست فلانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للرأي وكذا اذا كانت جالسة فاتكأت
او متكئة فقعدت لان هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلا يكون اعراضا كما اذا كانت محتبية فتربعت قال
صاحب الهداية هذا رواية الجامع الصغير وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة فاتكأت لا خيار لها لان الاتكاء
اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا والاول اصح ولو كانت قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان عن ابي يوسف
وان كانت تسير على دابة او في محمل فوقفت فهي على خيارها واما اذا دعت اباها للمشورة فلان الاستشارة
لتحري الصواب فلا يكون اعراضا واما اذا دعت شهودا فلانها للتحرز عن الجحود والانكار فلا يكون دليل
الاعراض وان سارت دابتها بطل خيارها لان سير الدابة ووقوفها مضافان الى المرأة لا يسير فلك
هي اي المرأة فيه اي في الفلك لان سيرها غير مضاف الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة
يقدر على ايقافها ولو قال لها طلقي نفسك ولم ينو او نوى واحدة فطلقت وقعت رجعية لان المفوض اليها
صريح الطلاق وكذا لو قالت في جواب طلقي نفسك ابنت نفسي لانها قالت في جواب طلقي نفسك وليس لها
ايقاع البائن بل مطلق الطلاق فبطلت الابانة في قولها ابنت نفسي وبقي مطلق الطلاق وهو رجعي وعن

لان سير الدابة ووقوفها مضافان اليها والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة يقدر كذا في الهداية منه

ابي

ابي حنيفة لا يقع شيء لانها اتت بغير ما فوض اليها كذا في الاختيار وان طلقت ثلثا بعد ما قال الزوج طلقي نفسك
ونواه وقعن لان معنى طلقي نفسك افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر
اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف الى الواحدة عند عدمها ولغت نية الثنتين لان الثنتين
عدد لا يحتملها اللفظ وقد مر مرارا الا اذا كانت المنكوحة امة لان الثنتين جنس في حقها ولو قالت اخترت
نفسي لا تطلق لانه ليس من الفاظ الطلاق ولا يملك الزوج الرجوع بعد قوله طلقي نفسك لان فيه معنى اليمين
لانه تعليق الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم ويتقيد بالمجلس يعني لو قامت من مجلسها بطل لانه تمليك
فيقتصر على المجلس الا اذا قال متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده لان كلمة متى عامة في
الاوقات فصار كما اذا قال لها في اي وقت شئت ولقائل ان يقول التمليك في هذه الصورة موجود ولا فان
كان الثاني لا تقدر على الطلاق وليس كذلك وان كان الاول يقتصر على المجلس لكونه لازم التمليك والجواب ان
الاقتصار على المجلس من احكام التمليك والحكم قد يتأخر لمانع كما في شرط الخيار وهو طريقة تخصيص العلة
وموضعه الاصول كذا في العناية قال المولى سعدي افندي اقول الظاهر ان يقال والحكم قد يتخلف وقد سبق
ان في الامر باليد معنى التعليق فيتوقف على ما وراء المجلس انتهى ولو قال لها طلقي ضرتك او الآخر طلق امرأتي
يملك الرجوع ولا يتقيد بالمجلس لانه توكيل وانابة فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع كما هو حكم التوكيل
بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا قال صاحب العناية وفي هذا
المحل مطاعن احدهما ما وجه اختصاص طلقي نفسك باليمين دون طلقي ضرتك وكما كان معنى طلقي نفسك
ان طلقت نفسك فانت طالق جاز ان يكون معنى طلقي ضرتك ان اردت طلاقها فهي طالق والثانية ما وجه
اختصاص الاول بالتمليك والثاني بالتوكيل والجواب عن الاولى ان اليمين بالتعليق انما يكون فيما في وجوده
تردد واختصاص وجود طلاق الضرة اذا فوض اليها امر كائن لا محالة طبعا وعادة فلا يصلح شرطا واجيب
عن الثانية بما تقدم ان المالك هو الذي يعمل لنفسه والوكيل هو الذي يعمل لغيره والمرأة في طلاق نفسها
عاملة لنفسها بتخليصها عن رق النكاح وفي طلاق ضرتها عاملة للزوج وفيه نظر لانها في طلاق الضرة
اعمل لنفسها منها في طلاق نفسها ولان الصورتين اما ان تكونا من باب المشية اولا والمآل شمول التمليك
او شمول التوكيل او التحكم الباطل انتهى كلام صاحب العناية الا اذا زاد ان شئت يعني اذا قال لامرأته طلقي
ضرتك ان شئت او للآخر طلق امرأتي ان شئت فلها وله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع
وقال زفر هذا والاول سواء لان التصريح بالمشية كعدمه لانه تصرف عن مشية لان الفعل الاختياري لا يتحقق
بدونها وفعله اختياري واذا شاء وبما كان الثاني توكيلا كالاول فصار كالوكيل بالبيع اذا قيل له بعه ان شئت
ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشية والمالك هو الذي يتصرف عن مشيته والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع
لانه لا يحتمل التعليق ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة وقع واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث

فتملك ايقاع الواحدة ضرورة لان مالك الكل مالك اجزائها وفي عكسه لا يقع شيء يعني لو قال لها طلقي نفسك
واحدة فطلقت نفسها ثلثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة وعندهما يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة
فيقع ما ملكته ويلغو الزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفا ولابي ح رحمه الله انها اتت بغير ما فوض
اليها ومن فعلت كذلك كانت مبتدئة كما لو قال لها طلقي نفسك فطلقت ضرتها فيتوقف على اجازته
فان قيل قد ثبت من مذهبنا اهل الحق ان الواحد من العشرة ليس عينها ولا غيرها فكذلك الواحد من
الثلثة يكون لا عينها ولا غيرها فما وجه اثبات المغايرة بينهما اجيب بان ذلك في العشرة الموجودة
واما الثلث ههنا فمعدومة والواحد الموجود غير الثلث المعدومة وفي طلقي نفسك ثلثا ان شئت
فطلقت واحدة لا يقع شيء لان معناه ان شئت الثلث وهي بايقاع الواحدة ما شاءت الثلث فلم
يوجد الشرط فلم يقع شيء لان اجزاء المشروط لا تتوزع على اجزاء الشرط وكذا لا يقع شيء في عكسه يعني
لو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت ثلثا لا يقع شيء عند ابي ح لان مشية الثلث ليست
مشية للواحدة كايقاعها فلم يوجد الشرط وعندهما يقع واحدة لان مشية الثلث مشية للواحدة كما ان
ايقاعها ايقاع للواحدة فوجد الشرط ولو امرها بالباين او الرجعي فعكست وقع ما امر معنى الاول ان
يقول لها الزوج طلقي نفسك واحدة باينة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية فتقع باينة لان قولها واحدة
رجعية لغو منها لان الزوج عين صفة المفوض اليها فحاجتها بعد ذلك الى ايقاع الاصل دون تعيين الوصف
فصار كانها اقتصرت على الاصل فيقع بالصفة التي عينها الزوج باينا ومعنى الثاني ان يقول لها الزوج
طلقي نفسك واحدة املك الرجعة فتقول طلقت نفسي واحدة باينة فتقع رجعية لانها اتت بالاصل
وزيادة وصف فيلغو الوصف ويبقى الاصل ولو قال انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال
شئت ينوي الطلاق لا يقع شيء لانه علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي اتت بالمعلقة فكانت مخالفة
وقد اشتغلت بما لا يعنيها فلم يوجد الشرط فخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى
الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية لا تعمل في غير المذكور
حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتداء اذ المشية تنبئ عن الوجود لان المشية في الاصل
ماخوذة من الشيء وهو اسم للموجود فكان قوله شئت بمنزلة اوجدت وايجاد الطلاق بايقاعه بخلاف
قوله اردت طلاقك لانه لا ينبئ عن الوجود لان الارادة في اللغة عن الطلب قال النبي صلى الله عليه وسلم
الحمى رايد الموت اي طالبه فان قيل ذهب علماؤنا في اصول الدين الى ان الارادة والمشية واحدة فما
هذه التفرقة فالجواب انه يجوز ان يكون بينهما تفرقة بالنسبة الى العباد وتسوية بالنسبة الى الله تعالى
لان ما شاء كائن لا محالة وكذا ما يريده بخلاف العباد قال صاحب البيانية قال شمس الائمة السرخسي
المشية في صفات الخلق من الزم في اللغة من الارادة الا ترى ان المشية لا تذكر مضافة الى غير العقلاء وقد

تذكر الارادة قال الله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه فاقول هذا الذي قالوا من الفرق بين
الارادة والمشية ضعيف لان اهل اللغة لم يفرقوا بينهما ولهذا قالوا المشية هي الارادة وقالوا ايضا
الارادة هي المشية فعلم انه لا فرق بينهما وقد صرح اصحابنا في كتب الكلام ان لا فرق عند اهل السنة بين
الارادة والمشية وقول شمس الائمة ان المشية لا تذكر مضافة الى غير العقلاء فيه نظر لان ابن السكيت انشد
في الاصطلاح يا مرحباه بحمار عفراء اذا اتى قربته لما شاء من الشعير والحشيش والماء انتهى وكذا لا يقع
شيء لو علقت المشية بمعدوم يعني لو قال الزوج انت طالق ان شئت فقالت شئت ان كان كذا لامر معدوم
بعد فقالت شئت لم يقع شيء لان التي اتت بها المرأة مشية معلقة فلا يقع الطلاق وبطل الامر وان علقت
بموجود اي لو قالت شئت ان كان كذا لامر قد مضى وقع الطلاق لان التعليق بشرط كائن تنجيز قيل كان كذلك
لكفر من قال هو يهودي ان فعل كذا وهو يعلم انه فعله وليس كذلك واجيب بان بطلان التالي ممنوع لانه
روي عن محمد بن مقاتل الرازي انه يكفر فيطرد الاصل ولئن سلمنا انه لا يكفر وهو المروي عن ابي يوسف
فنقول انما لا يكفر لان الكفر انما يكون بتبديل الاعتقاد وهو بهذا الكلام لم يقصد تبديل الاعتقاد بل قصد
ان يصدق في مقابلته ولو قال انت طالق متى شئت او متى ما شئت او اذا شئت او اذا ما شئت فردت
الامر لا يرتد ولا يقتصر على المجلس اما كلمة متى ومتى ما فلانهما للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال
في اي وقت شئت فلو ردت لم يكن ردا يعني لو قالت لا اشاء كان لها ان تشاء بعده لانه ملكها الطلاق
في الوقت الذي شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتد بالرد واما كلمة اذا واذا ما فهما ومتى ومتى ما
سواء عندهما وعند ابي حنيفة ان كانت تستعمل للشرط كما تستعمل للوقت لكن الامر صار في يدها فلا يخرج
بالشك يعني لو نظرنا الى كونه للشرط يخرج الامر من يدها بالقيام كما في قوله ان شئت ولو نظرنا الى كونه للوقت
لا يخرج فلا يخرج بالشك واعترض عليه بانه ينبغي ان يحمل على الشرط في هذه الصورة تصحيحا للرد والجواب
انه انما يحمل على الشرط ان لو كان الشرط صادرا ممن صدر منه التعليق تصحيحا للتصرف ونفيا للتناقض في كلامه
واما اذا صدر الرد من غيره فلا حاجة الى هذا التاويل لعدم التناقض ولها ان تطلق واحدة متى شاءت
ولا تزيد لانها تعم الازمان دون الافعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقا بعد تطليق ولو قال
لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق ثلثا متفرقا لا مجموعا لان كلمة كلما توجب تكرار الافعال وليس
لها ان تطلق نفسها ثلثا بكلمة واحدة لانها توجب عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فلا تملك الايقاع جملة
وجمعا كذا في الهداية قيل معناهما واحد وقيل الجملة ان يقول طلقت نفسي ثلثا والجمع ان يقول طلقت
واحدة وواحدة وواحدة وهذا هو الظاهر كذا في العناية قال صاحب الكافي فان شاءت الثلث جملة
لم يقع شيء عند ابي ح و وقعت واحدة عندهما ولا بعد زوج آخر لان التعليق ينصرف الى الملك القائم حتى لو
عادت اليه بعد زوج آخر فطلقت نفسها لم يقع شيء لانه ملك مستحدث ولو قال انت طالق حيث شئت

اواين شئت لا تطلق ما لم تشاء في مجلسها وان قامت من مجلسها فلا مشية لها لان كلمة حيث واين للمكان
والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به
حتى يقع في زمان دون زمان فيجب اعتباره خصوصا وعموما فان قيل اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت
طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق دخلت الدار فانه يقع الساعة اجيب بان
حيث واين يفيدان ضربا من التاخير وحرف الشرط ايضا يفيد ضربا من التاخير فيشتركان في تحقيق معنى التاخير
فيجعلان مجازا عن حرف الشرط فان قيل اذا جعلا مجازا عن حرف الشرط لماذا يبطل بالقيام عن المجلس وانما
يبطل بالقيام عن المجلس اذا جعلا مجازا عن حرف ان واما اذا جعلا مجازا عن اذا ومتى اجيب بان جعلهما
مجازا عن ان اولى لانها المحض الشرط فكانت اصلا في الباب والاعتبار بالاصل اولى من غيره ولو قال انت
طالق كيف شئت فان شاءت موافقة لنيته رجعية او باينة او ثلثا وقع كذلك لان عند ذلك تثبت المطابقة
بين مشيتها وارادته وان تخالفا اي ارادت ثلثا والزوج واحدة باينة او على القلب تقع طلقة رجعية
لانه لغا تصرفها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج وكذا يقع رجعية ان لم تشاء وعندهما لا يقع شيء وان لم
يكن له نية يقع ما شاءت المراة قال صاحب العناية اختلف علماؤنا رحمهم الله فيما اذا قال انت طالق كيف
شئت هل يتعلق اصل الطلاق بمشيتها او لا فقال ابو ح رحمه الله لا يتعلق بل يقع طلقة واحدة ولا مشية لها
ان لم يدخل بها وان دخل وقعت تطليقة رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك ثم لا يخلو من ان ينوي
الزوج شيئا او لم ينو فان كان الثاني اعتبرت مشيتها في الكم والكيف فيما قالوا جريا على موجب التخيير وان كان
الاول فان اتفقت نيته ومشيتها فذاك وان اختلفا بان شاءت باينة والزوج ثلثا او بالعكس وقعت
واحدة رجعية وقالا يتعلق اصل الطلاق بمشيتها فلا يقع شيء لا قبل الدخول ولا بعده حتى تشاء واذا شاءت
وقعت ما شاءت من الرجعي والباين والثلث لانه فوض التطليق اليها على اي صفة شاءت لان كلمة كيف
للسؤال عن الحال مطلقة فلا بد من تعليق الاصل بمشيتها ليثبت لها المشية في جميع الاحوال كما لو قال انت طالق
ان شئت او حيث شئت او اين شئت ولابي حنيفة ان كلمة كيف لطلب الوصف لا لطلب الاصل يقال كيف
اصبحت اي على اي وصف من الصحة والسقم وغير ذلك فكان التفويض في وصف الطلاق والتفويض في
وصفه يستدعي وجود اصله والايقاع كيف لطلبه وليس كذلك ووجود الطلاق بوقوعه وهو ظاهر وههنا
سؤال مشهور وهو ان المنقول ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها وجب ان تستقل باثبات
ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات وجوابه انه فوض اليها حال الطلاق فهي مشتركة بين الكم والكيف
يعني العدد والبينونة فيحتاج الى النية لتعيين احدهما وقد روى الطحاوي ان للمراة ان تجعل الطلاق باينا
او ثلثا في قول ابي ح قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال
فما قرع سمعي جوابه فيجب التعويل على ما ذكره الطحاوي وللقائل ان يقول لا مناسبة لهذا التفويض بعامة

التفويضات الا في كونه تفويضا وذلك ليس بجامع لوجود الفارق وهو ان المفوض ههنا متنوع دونها فيكون
في وجوب التعويل نظر انتهى كلام العناية ولو قال انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت ما شاءت لانهما
تستعملان للعدد فقد فوض اليها اي عدد شاءت في المجلس لا بعده فان قامت من المجلس بطل لان هذا
امر واحد وتمليك في الحال لانه ليس في كلامه ذكر الوقت فيقتضي الجواب في الحال وان قال طلقي نفسك من
ثلث ما شئت فلها ان تطلق ما دون الثلث لا الثلث عند ابي ح خلافا لهما لان كلمة من محكمة في التعميم
وكلمة من قد تستعمل للتمييز يعني للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تكون للتبعيض وقد
تكون لغيرهما كما عرف فاجتمع في كلامه المحكم والمحتمل فيحمل المحتمل على المحكم ويجعل بيانا كما اذا قال كل من طعامي ما
شئت او طلق من نسائي من شاءت ولابي حنيفة ان كلمة من حقيقة في التبعيض وما للتعميم والعمل بهما ممكن
من حيث ان يجعل المراد بعضا عاما والثنتان كذلك لانهما بالنسبة الى الواحدة عامة وبالنسبة الى الثلث
بعض فان قيل فعلى هذا لا يتناول الواحد لانه ليس بعام اجيب بانه يتناوله دلالة واذا كان العمل بهما
ممكنا لا يهمل احدهما وفيما استشهدا به يعني قوله كل من طعامي ما شئت ترك التبعيض بدليل خارجي
وهو اظهار السماحة والله اعلم

باب التعليق

لما فرغ من بيان تنجيز الطلاق صريحا وكناية
اعقبه بذكر بيان تعليقه لكونه مركبا من ذكر الطلاق والشرط والمركب مؤخر عن المفرد انما يصح التعليق
في الملك كقوله لمنكوحته ان زرت فانت طالق او مضافا الى الملك كقوله لاجنبية ان نكحتك فانت طالق
فيقع ان نكحها وانما اشترط احدهما لان الجزاء لا بد من كونه محققا ليتحقق معنى اليمين وهو التقوي به على
منع النفس ولولا الملك في الحال ولا الاضافة اليه لما حصل الفائدة المطلوبة من اليمين اذ لا جزاء في ملكه في الحال
حتى يتعذر عن الشرط ولا الاضافة الى الملك حتى يتحرز عن تحصيل الملك فاذا لم تفد اليمين فائدتها لم تنعقد
اصلا وفي الثاني خلاف الشافعي ولو قال بقول الفقير الظاهر فلو قال بالفاء ليكون تفريعا لما قبله للاجنبية
ان زرت فانت طالق فنكحها فزارت لا تطلق لعدم الملك ولا الاضافة اليه ثم اعلم ان الحلف بالله من اسمائه
تعالى وصفاته يمين عند اهل اللغة والفقهاء جميعا واما التعليق بالشرط فيمين عند الفقهاء ولا يسميه
اهل اللغة يمينا قال صاحب النهاية وانما سمي الحلف يمينا لان الحالف يتقوى على حمل نفسه على الفعل او
منعها منه حذرا من ان يلحقه لزوم الكفارة عند الحنث ولهذا سمي باليمين ايضا ذكر الشرط والجزاء لوجود
معنى الحمل او المنع فيه حذرا من ان يلزمه الجزاء والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتما عبر
بالفاظ الشرط ولم يقل حروف الشرط كما قال بعضهم لان عامتها اسماء ولم يورد احد من في الشرط وضعا
وهو لو لانه قد تقدم ان التعليق يمين يعقد للحمل او المنع وذلك انما يكون في المستقبل ولو موضوعة لامتناع
الشيء لامتناع غيره في الماضي فاذن لم يكن له مدخل في ذلك كذا قاله صاحب العناية ثم نقل جواب صاحب
النهاية وهو قوله لان كلمة لو تعمل عمل الشرط معنى لا لفظا وهذه الالفاظ تعمل عمله لفظا ومعنى فانها

في مواضع الجزم وفي غير مواضع الجزم يلزم دخول الفاء في جزائه بخلاف كلمة لو ثم قال وهذا الامر خلل في علم
الفقه انتهي يقول الفقير والحق ان جواب صاحب النهاية لا مساس له اصلا بما نحن فيه ليت شعري لم
قال ثم ان وجه تسمية هذه الالفاظ بالفاظ الشرط ان الشرط بسكون الراء مشتق من الشرط بالتحريك
الذي هو بمعني العلامة وهذه الالفاظ مما يليها الافعال غير كلمة كل فتكون علامات علي الحنث وفي هذا
المحل نظر ومنع في العناية فراجعه ثم ان حرف الشرط لانه ليس فيها معني الوقت وما وراءها ملحق بها
وكلمة كل ليست شرطا حقيقة لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال
الا انه الحق بالشروط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قولك كل عبد اشتريه فهو حر ففي جميعها اي
جميع هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فبوجود الفعل
مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه الا في كلما فانه يقتضي تعميم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم
الآية ومن ضرورة التعميم التكرار فانها اي اليمين تنتهي فيها اي في كلما بعد الثلث لان الجزاء طلقات
هذا الملك ولم يبق شيء منها وبقاء اليمين ببقاء الشرط والجزاء فاذا انتفي الجزاء ينتفي الكل وفيه خلاف
زفر ما لم تدخل كلمة كلما علي التزوج فلو قال كلما تزوجت امراة فهي طالق تطلق بكل تزوج ولو بعد
زوج آخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من التزوج وذلك غير محصور وان قال كلما دخلت فانت
طالق لا تطلق بعد الثلث وزوج آخر للعلة التي ذكرناها وهي قولنا لان الجزاء طلقات هذا الملك آه
وزوال الملك لا يبطل اليمين يعني اذا قال لها انت طالق ان دخلت الدار ثم ابانها لم يبطل اليمين لما مر ان
بقاء اليمين بالشرط والجزاء والغرض ان الشرط لم يوجد فهو باق والجزاء ايضا باق لبقاء المحل وهي المراة
فتبقي اليمين كما كانت في محلها وهي ذمة الحالف فان قيل سلمنا ان محل الجزاء باق ولكن من شرط وقوعه
الملك وهو ليس بموجود فالجواب ان الكلام ليس في الوقوع وانما هو في البقاء يمينا واليمين لا يحتاج الي
الملك ابتداء بدليل جواز ان تزوجتك فانت طالق ففي البقاء اولي اذ البقاء اسهل من الابتداء والملك
شرط لوقوع الطلاق لا لانحلال اليمين فان وجد الشرط فيه اي في الملك انحلت اليمين ووقع الطلاق
اما وقوع الطلاق فلان الشرط وجد في الملك فنزل الجزاء المتعلق به واما انحلال اليمين فلان اللفظ لا يدل
علي التكرار فبوجود الشرط مرة انتهت اليمين والا اي وان لم يوجد الشرط في الملك انحلت اليمين لوجود
الشرط ولا يقع شيء لانعدام المحلية وحاصل هذا المحل انه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم ابانها
ثم تزوجها فدخلت الدار انحلت اليمين ووقع الطلاق واذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم ابانها
فدخلت الدار انحلت اليمين ولا يقع الطلاق ثم اذا تزوجها ثانيا فدخلت الدار لا يقع شيء ايضا لانحلال
اليمين بالدخول اولا ولو في غير الملك وان اختلفا في وجود الشرط اي قال الزوج لم يوجد الشرط وقالت
المراة قد وجد فالقول له مع يمينه لانه متمسك بالاصل وهو عدم الشرط ولانه ينكر وقوع الطلاق وزوال

الملك

الملك الا اذا برهنت المراة لانها تدعيه وفيما اي في شرط لا يعلم وجوده الا منها كالحيض القول لها اي للمراة في
حق نفسها لا في حق غيرها فلو قال ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت حضت وقال الزوج لم تحيضي
طلقت هي لا فلانة والقياس ان لا يقع اصلا لانها تدعي شرط الحنث علي الزوج ووقوع الطلاق وهو
منكر فيكون القول له ولا تصدق بلا حجة كما لو علق طلاقها بدخولها الدار وجه الاستحسان انها امينة
في حق نفسها اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها لكنها شاهدة في حق ضرتها بل هي متهمة فلا يقبل
قولها في حقها قال صاحب العناية وفيه بحث وهو انها لا تخلو من الحيض وعدمه والمآل شمول طلا
او شمول عدمه لانها ان كانت حاضت فقد وجد الشرط فيقع طلاقهما جميعا وان لم تحض لم يوجد الشرط
فلا يقع طلاق كل واحدة منهما واما ان يوجد الحيض في حقها دون ضرتها فذلك يستلزم كون الشيء موجودا
ومعدوما في حالة واحدة وهو محال واجيب بان الشرع اثبت لقولها حضت في هذه الصورة وصفين
متغايرين الامانة والشهادة ورتب علي ذلك حكمين مختلفين بحسب اقتضائهما وليس ذلك ببدع في الشرع
فانه رتب علي النكاح وهو امر واحد الحل للزوج والحرمة لغيره وفيه نظر لان الحل والحرمة لا يقتضي احدهما
الوجود والآخر العدم بخلاف ما نحن فيه والجواب ان اقتضاء الوجود والعدم انما هو بالنسبة الي الحيض نفسه
وليس الكلام فيه لانه امر خفي لا يطلع عليه وانما الكلام في الامر الدال عليه وهو قولها حضت وليس ثمة
اختلاف في مقتضي وجوده وعدمه انتهي وانما قلنا وقال الزوج لم تحيضي لانه اذا صدقها في قولها حضت
يقع طلاقها وطلاق ضرتها وكذا لو قال ان كنت تحبين عذاب الله فانت طالق وعبدي حر فقالت احب
تطلق ولا يعتق العبد لان المحبة امر باطن لا يوقف عليها فتعلق الحكم بما دل عليها وهو الخبر عنها لان احكام
الشرع لا تناط بمعان خفية بل بمعان جلية تيسيرا الا انها امينة في حق نفسها شاهدة في حق غيرها وشهادة
الفرد مردودة فتعلق الحكم في حقها باخبارها وفي حق غيرها بحقيقة المحبة فان قيل لم يتيقن بكذبها لان
محبة العذاب امر يأباه العقل قلنا احتمال الصدق في خبرها ثابت فقد يبلغ ضيق الصدر وقلة الصبر وسوء
الحال درجة تحب الانسان فيها الموت فجاز ان تحملها شدة بغضها اياه علي ايثار العذاب علي صحبته ولا يقع
الطلاق في ان حضت فانت طالق ما لم تستمر الدم قلنا لان ما ينقطع دونها لا يكون حيضا فاذا استمر الدم
ثلثة ايام وقع الطلاق من ابتدائه لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء ولو قال ان حضت
حيضة فانت طالق يقع الطلاق اذا طهرت لان الحيضة بالهاء هي الكاملة منها وكمالها بانتهائها وذلك
بالطهر ولو قال ان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة وان ولدت انثي فانت طالق ثنتين فولدتهما ولم يدر الاول
تطلق واحدة قضاء وثنتين تنزها وتنقضي العدة بالولد الاخر لانها لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدة
وتنقضي عدتها بوضع الجارية ثم لا يقع بوضع الجارية اخري لانه لو وقع لوقع مع انقضاء العدة والطلاق
لا يقع مع انقضاء العدة لانه حال الزوال والمزيل لا يعمل حال الزوال ولو ولدت الجارية اولا وقعت تطليقتان

وانقضت عدتها بوضع الغلام ثم لا يقع شيء آخر به لما ذكرنا انه حال الانقضاء فاذا في حال تقع واحدة وفي حال
تقع ثنتان فلا تقع الثانية بالشك قضاءً وانما تقع فيه واحدة لانها ثابتة بيقين وفي التنزه وهو التباعد
عن السوء يقع تطليقتان حتى لو طلقها قبل هذا بواحدة لا يطأها حتى تنكح زوجًا غيره لاحتمال انها مطلقة
وترك وطء امراة يحل له وطؤها خير من ان يطأ امراة محرمة عليه والعدة منقضية بيقين لما بينا ولو علق
الزوج الطلاق بشرطين كما لو قال ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق شرط للوقوع وجود الملك
عند آخرهما فان وجدا او وجد آخرهما فيه اي في الملك وقع الطلاق ففي الصورة المذكورة ان كلمت ابا عمرو
وابا يوسف في الملك او ابانها وانقضت عدتها ثم كلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف يقع الطلاق
فيهما وان وجدا او آخرهما لا فيه اي لا في الملك لا يقع الطلاق ففي هذه الصورة لو ابانها فانقضت عدتها
ثم كلمت ابا عمرو وابا يوسف او كلمت ابا عمرو ثم ابانها فانقضت عدتها فكلمت ابا يوسف لا يقع الطلاق
فيهما ويبطل تنجيز الثلث تعليقه لا تنجيز ما دونها فلو علقها بشرط ثم نجزها اي الثلث قبل وجوده اي وجود
الشرط ثم تزوجها بعد التحليل فوجد الشرط لا يقع شيء يعني اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثًا ثم
طلقها ثلثًا قبل وجود الشرط ثم تزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم رجعت الى الاول فدخلت الدار لم يقع شيء
لان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانعة عن الشرط واذا كان الجزاء ما ذكرناه وقد فات بتنجيز الثلث المبطل
للمحلية فلا تبقى اليمين وقال زفر والشافعي يقع الثلث لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقي احتمال
وقوعها بنكاحها ثانيًا بعد تزوجها بزوج آخر فيبقى اليمين فاذا وجد المحل يقع الجزاء وقولنا لا تنجيز ما دونها
احتراز عما اذا علق الثلث بشرط ثم نجز الواحدة او الثنتين ثم تزوجها بزوج آخر ودخل بها ثم رجعت الى
الاول ووجد الشرط فانه يقع الثلث عند ابي ح وابي يوسف وقال محمد هي طالق بما بقي من الطلاق واصله
ان الزوج الثاني يهدم ما دون الثلث عندهما فتعود اليه بالثلث ثم بدخولها الدار طلقت ثلثًا وعند محمد
لا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث فتعود اليه بما بقي وهو الطلقتان ان نجز الواحدة والطلقة ان نجز الثنتين
وتسمى هذه مسئلة الهدم وهي معروفة وثمرة الخلاف لا تظهر في هذه الصورة فانها اذا تزوجت بزوج آخر
وعادت الى الزوج الاول ثم وجد الشرط يثبت عليها الحرمة الغليظة بالاتفاق اما عند محمد فلعدم الهدم واما
عندهما فانه وان وجد الهدم لكن بوجود الشرط يقع الثلث لان الثلث معلقة به وانما تظهر فيما اذا علق الطلقة
الواحدة بدخول الدار مثلًا ثم طلقها طلقتين فتزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الاول فدخلت تثبت الحرمة
الغليظة عند محمد لعدم الهدم ولا تثبت عندهما للتحقيق قال صاحب الدرر وبهذا يعلم ان قول الوقاية والتنجيز
يبطل التعليق الى آخره على اطلاقه لا يخلو عن مسامحة انتهى يقول الفقير وجه المسامحة ما قلنا ان مطلق التنجيز
لا يبطل التعليق بل تنجيز الثلث يبطله على ما حققناه فلهذا زدنا قولنا لا تنجيز ما دونها دفعًا للمسامحة عن كلام المص
ولو علق الثلث او العتق بالوطء لا يجب العقر باللبث بعد الايلاج ولا يصير به اي باللبث بعد الايلاج مراجعًا

في الطلاق الرجعي يعني اذا كان الطلاق المعلق رجعيًا ما لم ينزع ثم يولج يعني اذا قال لامرأته اذا جامعتك
فانت طالق ثلثًا فجامعها فلما التقى الختانان لبث ساعة لم يجب عليه العقر ولا يصير مراجعًا به في الطلاق الرجعي
وان اخرجه ثم ادخله وجب عليه العقر ويصير به مراجعًا في الرجعي وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة فجامعها
فلما التقى الختانان لبث ساعة لم يجب عليه العقر وان اخرجه ثم اولجه وجب عليه العقر لان الجماع ادخال الفرج
في الفرج ولم يوجد الادخال بعد الطلاق والعتاق ولا دوام للادخال يعني ان للدوام حكم الابتداء فيما له
دوام والجماع هو الادخال ولا دوام له بخلاف ما اذا اخرجه ثم اولجه حيث وجد الجماع بعد الطلاق والعتاق
الا ان الحد لا يجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود لان المجلس متحد وقضاء الشهوة متحد فاذا
لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطء المحترم لا يخلو عن احدهما والعقر مهر المراة اذا وطئت بشبهة والمراد به
مهر المثل وبه فسر الامام العتابي العقر في شرح الجامع الصغير كذا في العناية وقيل العقر هو مقدار اجرة
الوطء لو كان الزنا حلالًا خلافًا لابي يوسف فانه اوجب العقر فيما اذا لم ينزعه ايضًا وجعل به مراجعًا
في الرجعي لوجود الجماع بالدوام عليه يعني انه جعل الدوام على اللبث بعد الدخول بمنزلة الابتداء الا انه
قال لا يجب الحد للاتحاد ايضًا ولو قال ان نكحتها عليك فهي طالق فنكحها عليها في عدة البائن لا تطلق
امرأته الجديدة يعني لو قال للتي تحته ان تزوجت عليك امراة فالتي اتزوجها طالق فطلق التي تحته بائنًا
ثم تزوج اخرى وهي في العدة لا تطلق الجديدة لان الشرط لم يوجد لان التزوج عليها ان يدخل عليها من
ينازعها في الفراش ويزاحمها في القسم ولم يوجد واذا طلقها رجعيًا ثم تزوج اخرى وهي في العدة تطلق
الجديدة لوجود المزاحمة وبقاء النكاح وان وصل بقوله انت طالق قوله ان شاء الله او ان لم يشاء الله او ما
شاء الله او ما لم يشاء الله او الا ان يشاء الله لا تطلق لقوله عم من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله
متصلًا به فلا حنث عليه ولانه بصورة الشرط فيكون تعليقًا من هذا الوجه وانه اي التعليق اعدام العلية
قبل وجود الشرط والشرط ههنا غير معلوم لنا اصلا لان مشية الله تعالى ليست بمعلومة للعباد فيكون اعدامًا
من الاصل فيكون ابطالًا للكلام ولهذا يشترط ان يكون متصلًا به بمنزلة سائر الشروط لكونه بيان تغيير وشرطه
الاتصال فلو سكت يثبت حكم الكلام الاول فيكون الاستثناء او ذكر الشرط بعده رجوعًا عن الاول والحالف
انه لا يقدر على الرجوع بعد ما ثبت حكمه ولو سكت للتنفس لا عبرة به لانه لا يمكن الاحتراز عنه ولو حرك لسانه
بالاستثناء ولم يكن مسموعًا يصح عند الكرخي ولا يصح عند الهندواني وفي الزيادات لو قال انت طالق بمشية
الله تعالى او بارادته لا يقع لان اللام للتعليل فكانه قال انت طالق لان الله تع شاء او اراد ولو قال انت طالق
بامر الله تع يقع للحال لانه يستعمل للتحقيق ولو قال في امر الله تعالى او في ارادته لا يقع لانه حرف مجاز عن
الشرط كذا في ابن الملك وكذا لا يقع اذا علقه بمشية من لا يعلم مشيته من الخلق كالملائكة والشيطان والجن
وقوله ان لم يشاء الله او ما شاء الله او ما لم يشاء الله او الا ان يشاء الله كقوله ان شاء الله وكذا لا يقع

لو ماتت قبل قوله ان شاء الله لان الكلام خرج بالاستثناء من ان يكون ايجابا واذا ابطل الايجاب بطل الحكم فان قيل
الايجاب وجد في حياتها والاستثناء بعدها فيكون الاستثناء باطلا لعدم المحل واذا بطل الاستثناء صح
الايجاب فيقع الطلاق اجيب بان الايجاب لو بطل بالموت بان تموت المراة قبل تمام قوله انت طالق بطل
واما المبطل وهو الاستثناء فلا يبطل بالموت لان مبطل الشيء ما ينافيه والموت مبطل وكذا الاستثناء مبطل
ولا منافاة بين مبطل ومبطل بخلاف الموجب فان المبطل ينافيه فيرفعه وهذا معنى ما قاله صاحب الهداية
والموت ينافي الموجب لا المبطل وان مات هو اي الزوج قبل الاستثناء يقع الطلاق حيث لم يتصل به
الاستثناء قيل انما يعلم ارادته الاستثناء بقوله قبل ذلك انا اطلق امراتي واستثني او قال انت طالق
فاخذ في التكلم بان شاء الله فماتت قبل تمامه وفي انت طالق ثلثا الا واحدة يقع ثنتان وفي انت طالق
ثلثا الا ثنتين يقع واحدة وفي ذكر المسئلتين اشارة الى ان استثناء القليل والكثير سواء خلافا للفراء
فانه لا يجوز استثناء الاكثر ويدعي انه لم يتكلم به العرب والاصل ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا
اي بما بقي من المستثنى منه بعد الاستثناء هو الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستثنى منه بعد الاستثناء وهو
الاثنتان في المسئلة الاولى وواحدة في المسئلة الثانية اذ لا فرق بين قول القائل لفلان علي درهم وبين
قوله عشرة الا تسعة فيصح استثناء البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالبعض بعده وقولنا هو الصحيح
احتراز من قول من يقول انه اخراج بطريق المعارضة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه واصحابنا ذكروا ان الاستثناء تكلم بالباقي
بعد الثنيا لان اهل اللغة قالوا قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته وثمرة الخلاف بينهما
في الاصول ويقع في انت طالق ثلثا الا ثلثا ثلث لانه لا يصح استثناء الكل من الكل مثل ان يقول علي
عشرة الا عشرة لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء حتى يصير متكلما به وصارفا اللفظ اليه فبقي كلامه الاول كما كان
ويقع الثلث قال صاحب العناية وقد ظن بعض اصحابنا ان الاستثناء رجوع والرجوع عن الطلاق باطل
فلذلك لم يصح وليس كذلك لما انه ابطل استثناء الكل في الوصية مع ان الوصية تحتمل الرجوع وذكر صاحب
الهداية في زياداته ان استثناء الكل من الكل انما لا يصح اذا كان بعين ذلك اللفظ واما اذا استثنى بغير ذلك
اللفظ فيصح وان كان استثناء الكل من الكل من حيث المعنى فانه لو قال كل نسائي طوالق الا زينب وعمرة
وبكرة وسلمى لا تطلق واحدة منهن وان كان هو استثناء الكل من الكل انتهى ثم انهم قالوا الاستثناء
انما يصح اذا كان موصولا والمراد من الاتصال ان لا يقطع قوله ان شاء الله مثلا عن قوله انت طالق بكلام
آخر او سكوت لا للتنفس وعذر العطاس وفي الاستثناء المنفصل خلاف والاصح انه لا يعتبر لا يقال قد
روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله لانا نقول لا نسلم انه صح

ولئن صح فنقول لا نسلم ان الاستثناء كان من قوله لاغزون قريشا الذي سبق قبل سنة لانه يحتمل ان الاستثناء
كان من كلام آخر متصل به ولئن سلمنا ان الاستثناء كان منه لكن لا نسلم ان قصده عليه السلام كان الى الاستثناء
فلم لا يجوز ان يكون قصده الى استدراك المامور به الفائت في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله كذا في البناية وعن ابن عباس رض انه كان يجوز الاستثناء المنفصل الى ستة اشهر
لقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت يعني اذا نسيت الاستثناء المتصل فاستثن مفصولا قال مشايخنا في تصحيح
الاستثناء المنفصل اخراج العقود كلها من البيوع والانكحة وغيرها من ان تكون ملزمة ولا يحتاج المطلق ح
الى المحلل اصلا لان المطلق يستثني اذا ندم وكذا تبين الله تعالى ورسوله احكام الحنث في الايمان ولو كان الاستثناء
المفصول جائزا لامر به حتى لا يلزمه الحنث ولا الاثم واما قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت فمعناه اذا لم تذكر
ان شاء الله في اول كلامك فاذكره في آخره موصولا به روي ان محمد بن اسحق صاحب المغازي كان عند المنصور
وكان يقرا عنده المغازي وابو حنيفة رحمه الله كان حاضرا عنده فاراد ان يغوي الخليفة عليه اي يغضبه
فقال ان هذا الشيخ يخالف جدك في الاستثناء المنفصل فقال له المنصور ابلغ من قدرك ان تخالف جدي فقال
ان هذا يريد ان يفسد عليك ملكك لانه اذا جاز الاستثناء المنفصل فالناس يبايعونك ويحلفون ثم يخرجون
ويستثنون ثم يخالفون ولا يحنثون فقال نعم ما قلت وغضب على محمد بن اسحق واخرجه من عنده

باب طلاق المريض

لما فرغ من بيان طلاق الصحيح سنيا وبدعيا وصريحا وكناية تنجيزا وتعليقا كلا وجزءا شرع
في بيان طلاق المريض لبعض ما ذكر اذ المرض من العوارض السماوية فاخر بيانه عن بيان حكم من به الاصل وهو
الصحة الحالة التي يصير بها الرجل فارا بالطلاق ولا ينفذ تبرعه فيها اي في هذه الحالة الا من الثلث ما يغلب
فيها الهلاك كمرض يمنعه عن اقامة مصالحه خارج البيت كما يعتاده الاصحاء وان كان يتكلف القيام واما
الذي يذهب ويجيء في حوائجه فلا يكون فارا وقال بعضهم اذا كان يخطو ثلث خطوات من غير ان يستعين
باحد فهو صحيح حكما في التصرفات وهذا ضعيف لان المريض لا يعجز عن هذا القدر عادة اذا تكلف والصحيح انه
اذا امكنه القيام بحوائجه في البيت ولا يمكنه القيام خارج البيت لا يكون مريضا مرض الموت والمراة اذا كانت
بحيث لا يمكنها القيام بالصعود على السطح كانت مريضة والا لا كذا في نسخة الكافي التي عندنا يقول الفقير
هذا يخالف لما في اكثر المتون من ان الفار مريض يعجز عن اقامة مصالحه خارج البيت وان كان تقضيها في البيت
وهو يشكل الا ان يقال قوله لا يكون غلط وقع من الكاتب والنسخة الصحيحة يكون بدون لا وقال صاحب
التسهيل قال ابو الليث لا يشترط كونه صاحب فراش بل العبرة للغلبة يعني ان كان الغالب من ذلك المرض هو
الموت فهو مرض الموت وان كان يخرج من البيت وقيل المعتبر في حق الفقيه ان لا يقدر على الخروج الى المسجد
وفي السوقي ان لا يقدر على الخروج الى الدكان وفي المراة ان لا تقدر على الخروج الى السطح انتهى وقد يثبت
حكم الفرار بما هو في معنى المرض في توجه الهلاك الغالب وعن هذا قال ومن بارز رجلا او تقدم ليقتل في

قصاص او رجم لان الغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار قال صاحب الهداية ولهذا اخوات تخرج على هذا الحرف
منها راكب السفينة وهو بمنزلة الصحيح قال صاحب الكافي ولو انكسرت السفينة فبقي على لوح او بقي في فم
سبع فالغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار والحامل كالصحيحة فان اخذها الطلق فهي كالمريضة لان هلاكها
لا يغلب ما لم يأخذها الطلق وعند مالك اذا مضت ستة اشهر من حين حبلت فهي كالمريضة لانها ستلد ساعة
فساعة والمقعد والمفلوج ما دام يزداد فانه كالمريض فان صار قديما ولم يزدد فهو كالصحيح في الطلاق وغيره
انتهى فلو ابان امرأته بغير رضاها وهي ممن ترثه وهو بتلك الحال ثم مات عليها اي على تلك الحال بذلك السبب
او بغيره وهي في العدة ورثت وقال الشافعي لا ترث لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض وهي السبب ولهذا
لا يرثها اذا ماتت ولنا ان الزوجية سبب ارثها منه في مرض موته وهو ظاهر والزوج قصد ابطال هذا السبب
بالطلاق فيرد عليه قصده بتأخير عمله الى زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها فان قيل ان كان سبب تأخير
عمله دفع الضرر عنها وجب ان يستوي في ذلك الموطوءة وغيرها وما قبل انقضاء العدة وما بعده أجيب بانه
انما يصح توريثها منه اذا امكن تأخير عمل الطلاق وقد امكن ذلك الى زمان انقضاء العدة لان النكاح في العدة
باق في حق بعض الآثار من حرمة التزوج وحرمة الخروج والبروز وحرمة نكاح الاخت وحرمة نكاح رابعة
سواها فجاز ان يبقى في حق ارثها منه دفعا للضرر عنها بخلاف غير الموطوءة وما بعد زمان انقضاء العدة
لان التأخير فيه غير ممكن لعدم بقاء النكاح اصلا وقيدنا بقولنا بغير رضاها لانه اذا كان الطلاق برضاها
لا ترثه وقيدنا بقولنا وهي ممن ترثه لانها اذا كانت امة او كتابية لا ترث وانما قال فلو ابان لانه اذا كان الطلاق
رجعيا كان توريثها منه باعتبار ان حكم النكاح باق من كل وجه لا باعتبار الفرار وقيد بقوله وهي في العدة
لانه ان مات بعد انقضائها لم ترث كما بينا وقال مالك ترث امرأة الفار بعد العدة قبل ان تتزوج بزوج آخر
لقول ابي ذر انها ترث ما لم تتزوج ولنا ما روي عن عمر وعائشة رضي الله عنهما ان امرأة الفار ترث ما دامت
في العدة والترجيح لنا لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكذا ترث
لو طلبت من المريض رجعية اي طلقة رجعية فطلقها ثلثا لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فلم تكن المرأة
بسؤالها رجعية راضية ببطلان حقها وكذا لو طلق طالبة الرجعية بائنة بما دون الثلث بقول الفقير فعلى هذا
كان الاولى للمص ان يقول فطلقها ثلثا او بائنا الا ان يقال يعلم ذلك بالدلالة وكذا مبانة قبلت ابنه اي ابن
الزوج بشهوة يعني ابان المريض امرأته فقبلت ابن زوجها لا يمنع تقبيلها الارث اذ البينونة وقعت بابانته
لا بتقبيلها واما اذا قبلت ابن المريض حال قيام النكاح او بعد الطلاق الرجعي فانها لا ترث لوقوع الفرقة بالتقبيل
مضافة اليها فلا يجب ابقاء النكاح في حق الارث نظرا لها مع رضاها ببطلان السبب ولو ابانها وهو
محصور في حصن او ابانها في صف القتال او ابانها وهو محبوس لقصاص او رجم او ابانها يقدر على القيام
بمصالحه خارج البيت لكنه مشتك اي منحرف المزاج او محموم لا ترث لان الحصن لدفع بأس العدو وكذا المنعة

فلا يكون

فلا يكون غالب حاله الهلاك وقد يتخلص عن الحبس مع انه سليم البدن عيانا فلا يكون ايضا غالب حال المحبوس
الهلاك وكذا اذا قدر على القيام بمصالحه خارج البيت لكنه مشتك او محموم لان غالب حاله الصحة والانسان
قلما يخلو عن الاشتكاء والحمى فلا يكون ايضا غالب حاله الهلاك وكذا المختلعة ومخيرة اختارت نفسها يعني اذا
اختلعت من المريض او قال المريض لها اختاري فاختارت نفسها ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضيت بابطال
حقها لان المختلعة قد التزمت المال والتزام المال ادل على الرضاء بابطال حقها وكذا اختيار نفسها دليل الرضاء
بالفرقة والتأخير لحقها وكذا لا ترث من طلقت ثلثا بامرها او بغير امرها لكن صح الزوج بعد التطليق ثم مات وهي
في العدة وقال زفر ترث لانه قصد الفرار حين اوقع الطلاق في المرض وقد مات وهي في العدة ولنا ان المرض اذا
تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين انه لا حق يتعلق بماله ويصير كانه طلقها وهو صحيح
ثم مرض ومات وهي في العدة فلا يصير الزوج فارا وكذا من ارتدت عياذا به تعالى بعدما ابانها الزوج ثم اسلمت لا ترث
لانها بالردة ابطلت اهلية الارث اذ المرتدة لا ترث احدا ولا بقاء له بدون الاهلية فاذا اسلمت بعدما بطل
النكاح من كل وجه لا يمكن توريثها بخلاف المطاوعة على ما سبق وكذا لا ترث متفرقة بسبب الجب او العنة او خيار
البلوغ او خيار العتق لانا انما اعتبرنا قيام الزوجية مع المبطل نظرا لها فاذا رضيت بالمبطل لم تبق مستحقة
للنظر قبل المبطل عليه ولو فعلت ذلك اي ما ذكرنا من الخيارات وهي مريضة لا تقدر على القيام بمصالح بيتها ثم
ماتت وهي في العدة ورثها اي ورث الزوج من المرأة لانها ممنوعة من ابطال حقه فبقينا النكاح في حق الارث
دفعا للضرر عنه قال صاحب الاختيار الا في الجب والعنة فانه لا يرثها لانه طلاق وهو مضاف الى الزوج انتهى
ولو ابانها بامرها في مرضه او تصادقا انها حصلت في صحته ومضت العدة ثم اوصى لها او اقر بدين فلها الاقل
من ارثها ومما اوصى او اقر اي لو طلقها بائنا في مرضه بامرها او قال لها في مرضه كنت طلقتك ثلثا في صحتي
وانقضت عدتك فصدقته ثم اوصى لها بوصية او اقر لها بدين فلها الاقل من ارثها ومما اوصى او اقر اتفاقا في
المسألة الاولى وعند ابي حنيفة في المسألة الثانية ايضا وقالا يجوز اقراره ووصيته لها في المسألة الثانية
لانهما لما تصادقا على الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبية عنه فانعدمت التهمة الا ترى انه يقبل شهادتها
لها ويجوز وضع الزكوة فيها بخلاف المسألة الاولى لان العدة باقية وهي سبب التهمة والحكم وهو عدم صحة
الاقرار والوصية يدار على دليل التهمة ولهذا يدار على النكاح والقرابة ولا عدة في المسألة الثانية ولابي حنيفة
في المسألتين ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية عليها فيزيد حقها
والزوجان قد يتواضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج بماله زيادة على ميراثها وهذه
التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصححناه ولا مواضعة عادة في حق الزكوة والشهادة فلا
تهمة في هذين الحكمين فيجوز وضع الزكوة فيها والشهادة لها بخلاف ما نحن فيه وخالف زفر في المسألة
الاولى كما خالف في المسألة الثانية وقال فان لها جميع ما اوصى وما اقر لان الميراث لما بطل بسؤالها زال المانع

من صحة الاقرار والوصية ثم ان كلمة من في قوله فلها الاقل من ارثها ليست صلة افعل التفضيل اذ لو كانت صلته لفسد المعنى وهو ظاهر بل هي للبيان وافعل التفضيل استعمل باللام على انه كما لا يجوز خلوه من احد الامور الثلثة كذلك لا يجوز جمع اثنين منها على ما تقرر في النحو حتى ان النحويين قالوا في قول الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى ان من للتبعيض وافعل التفضيل استعمل باللام وفي صدر الشريعة هنا وفي كتاب الرهن كلام ان شئت فراجعه وان علق الطلاق بفعل اجنبي او بمجيء الوقت فوجد فعل الاجنبي او مجيء الوقت يعني اذا قال اذا صلى فلان الظهر او اذا جاء راس الشهر فانت طالق فصلى فلان الظهر او جاء راس الشهر فان كان التعليق والشرط في مرضه ورثت لان القصد الى الفرار عن الميراث وقد تحقق منه بمباشرة التعليق في حال تعلق حقها بماله وان كان احدهما في الصحة لا ترث يعني ان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لا ترث عند الثلثة خلافا لزفر لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكان ايقاعا في المرض ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ولا ظلم الا عن قصد فلا يرد تصرفه وان كان التعليق في المرض والشرط في الصحة لا ترث اتفاقا كذا في ابن الملك شرح مجمع البحرين وان علق الطلاق بفعل نفسه سواء كان ماله منه بد او لا بد له منه كقوله اذا دخلت الدار فانت طالق او اذا صليت فرض الظهر او قضيت الدين فانت طالق وهما اي التعليق والشرط في المرض او الشرط فقط فيه والتعليق في الصحة ورثت لوجود قصد الابطال اما بالتعليق او بمباشرة الشرط في المرض وهو وان لم يكن له من فعل الشرط بد فله من التعليق الف بد فيرد تصرفه دفعا للضرر عنها وكذا ترث لو علق بفعلها ولا بد لها منه كقوله لها اذا اكلت الطعام فانت طالق وهما اي والحال ان التعليق والشرط في مرضه لانها مضطرة في المباشرة لما لها في الامتناع منه من خوف الهلاك ولا رضا مع الاضطرار وكذا ترث لو كان الشرط فقط اي لا التعليق فيه اي في المرض عند ابي ح وابي يوسف لان الزوج الجاها الى المباشرة فينتقل الفعل اليه كانها آلة للزوج كما اذا اكره زيد عمروا على اتلاف مال الغير فاتلفه عمرو يضمن زيد لان المكره صار كانه آلة للمكره بكسر الراء فانتقل فعل المكره الى المكره فكذا فيما نحن فيه لما كانت المراة مضطرة انتقل فعلها الى الزوج فصار كانه فعل الشرط في مرض موته فورثت لكونه فارا خلافا لمحمد فانها عنده لا ترث لانه لم يوجد من الزوج صنع بعد تعلق حقها بماله وان كان لها اي للمراة منه اي من الشرط بد كقوله لها ان كلمت زيدا فانت طالق لا ترث على كل حال يعني سواء كانا في المرض او احدهما فيه لانه اذا كان لها منه بد فاتيانها بالشرط يكون رضا بالمشروط وان قذفها ولا عن وهو مريض ورثت وهذا ملحق بالتعليق بفعل لا بد لها منه اذ هي ملجأة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها وكذا لو كان القذف في الصحة واللعان في المرض ترث عند ابي ح وابي يوسف خلافا لمحمد لانه خالفهما في التعليق بفعل لا بد لها منه فكذا خالفهما هنا ايضا لما بينا من انه ملحق به وان آلى منها اي من المراة وبانت به اي بالايلاء فان كان الايلاء في المرض كالبينونة ورثت لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة

اشهر خالية عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجيء الوقت وقد ذكر فيه ان التعليق والشرط ان كانا في مرضه ورثت فكذا هذا وان كان الايلاء في الصحة لا ترث كما كان كذا في التعليق بمجيء الوقت وفي الطلاق الرجعي ترث في جميع الوجوه يعني سواء كان الطلاق بسؤالها او بغير سؤالها وسواء كان التعليق بفعلها او فعله وسواء كان الفعل مما لها منه بد او لم يكن وسواء كان التعليق بفعل اجنبي او بمجيء الوقت وسواء كان التعليق والشرط في المرض او احدهما فيه ان مات وهي في العدة لما بينا انه لا يزيل النكاح حتى يحل الوطء فكان السبب قائما والا اي وان لم يمت في العدة بل بعدها لا ترث في الوجوه كلها ثم اعلم ان كل ما ذكر من انها ترث انما ترث اذا مات وهي في العدة والله تعالى اعلم

باب الرجعة

لما كانت الرجعة متاخرة عن الطلاق طبعا اخره وضعا ليوافق الوضع الطبع والرجعة بالفتح والكسر والفتح افصح وهي لغة مصدر رجع يرجع وفي الشريعة هي استدامة النكاح القائم اي طلب دوام النكاح القائم في العدة متعلق باستدامة وبالقائم على سبيل التنازع لان استدامته انما يكون في العدة وكذلك قيام النكاح انما هو في العدة فيقطع التنازع بما هو طريق القطع عند النحويين ثم ان لها شرائط احدها ما تقدم صريح الطلاق او بعض الفاظ الكناية والثانية ان لا يكون بمقابلة الطلاق مال والثالثة ان لا يستوفي الثلث من الطلاق والرابعة ان تكون المراة مدخولا بها والخامسة ان يكون العدة قائمة والسادسة ان لا يصف الطلاق بضرب من الشدة وجميعها يفهم صريحا من كلام المصنف الا شرط الدخول فانه يفهم ضمنا من الخامسة اذ لا عدة لغير المدخول بها ولا خلاف لاحد في شرعيتها لثبوتها بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى فامسكوهن بمعروف وقوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا والسنة قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه مر ابنك فليراجعها واجماع الامة ظاهر فمن طلق امراته ما دون ثلث يفهم منه الشريطة الثالثة بصريح الطلاق كقوله انت طالق ونحوه او بالثلث الاول جمع الاولى من كناياته اي من كنايات الطلاق وهي اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة يفهم منه الشريطة الاولى ولم يصفه اي الطلاق بضرب من الشدة مثل انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او نحوها هذا هو الشريطة السادسة ولم يكن بمقابلته مال هذا هو الشريطة الثانية فله اي للزوج ان يراجع وان ابت يعني لا يشترط للمراجعة رضاء المراة بل له ان يراجع بغير رضاها ما دامت في العدة يفهم منه الشريطة الخامسة ويفهم منه ضمنا شرطية كونها مدخولا بها تدبر وانما شرط كونها في العدة لان الاستدامة انما تتحقق في العدة لانه لا يبقى نكاح بعد انقضائها اصلا فكيف يتصور استدامته بعد انقضائها بقوله متعلق بقوله ان يراجع راجعتك ان كان في حضرتها او راجعت امراتي ان كان في غيبتها بالاعلام او في الحضرة ايضا او بقوله امسكتك او انت عندي كما كنت او انت امراتي ان نوى الرجعة بما قلنا ولا خلاف لاحد في جواز الرجعة بالقول واما بالفعل مثل ان يطاها او يقبلها او يلمسها بشهوة او ينظر الى فرجها بشهوة فهي صحيحة عندنا وقال الشافعي لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة عليه لان الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح عنده حتى قال يحرم وطؤها وابتداء النكاح لا يصح بالوطء ودواعيه فكان الوطء حراما

كما في الابتداء وعندنا هي عبارة عن الاستدامة وكل ما هو كذلك فالفعل يقع دليلاً عليه كما في اسقاط الخيار كذا في الهداية
وتقريره الرجعة استدامة الملك والفعل قد يقع دليلاً على الاستدامة كما في اسقاط الخيار فان من باع جارية بالخيار
ثلثة ايام ثم وطئها في مدته سقط الخيار ودام ملكه عليها لما اذا اسقطه بالقول بل ههنا اولى لانه في البيع
يحتاج الى رفع السبب المزيل للملك وهو البيع واما ههنا فلا يحتاج الى رفع الطلاق بل يحتاج الى دفع ما لولا
لزال والدفع اسهل من الرفع كذا في العناية وعن هذا قال او بفعل ما يوجب حرمة المصاهرة اي له ان يراجع
بفعل ما يوجب حرمة المصاهرة من وطئ ومس ونحوه من احد الجانبين ولا يختص المس ونحوه بالزوج بل
ان مسته او قبلته او نظرت الى فرجه يثبت الرجعة كما اذا قبلها او مسها او نظر الى فرجها بشهوة وان كان
المس والنظر بغير شهوة لا يثبت الرجعة لان ما يوجب الرجعة ما لا يحل ان يفعله بدون النكاح وهما قد يحلان
بدون النكاح كما في القابلة والطبيب والخاتنة والشاهد في الزنا اذا احتاج الى تحمل الشهادة والنظر الى غير
الفرج قد يقع بين المساكنين والزوج يساكنها في العدة فلو كان النظر اليه رجعة يطلقها فيطول عليها العدة
وفيه ضرر بها فلا يجوز لقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن
ضرارا لتعتدوا كذا في العناية وندب الاشهاد عليها وان لم يشهد صحت الرجعة يعني اذا اراد الرجعة يستحب
ان يقول لاثنين اشهدوا على باني قد راجعت امرأتي وقال الشافعي في احد قوليه لا يصح الرجعة بدون الاشهاد
وهو قول مالك قال صاحب العناية وهو غريب من مالك لانه لا يوجب الاشهاد على ابتداء النكاح ويجعله
شرطا على الرجعة واستدلا بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولنا اطلاق النصوص في الرجعة عن قيد
الاشهاد وهو قوله تعالى فامسكوهن بمعروف وقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف وقوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن في ذلك وقوله تعالى فلا جناح عليهما ان يتراجعا وقوله صلى الله عليه وسلم مر ابنك فليراجعها الا انه
يستحب لزيادة الاحتياط كيلا يجري التناكر فيها لان الناس عرفوا تطليقها فاذا راوه يدخل عليها ويصحبها
نسبوه الى مكروه في الدين وما استدلا به من الآية وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محمول على الاستحباب
دفعا للتناكر الذي قلنا فكان الامر للارشاد الى ما هو الاوفق كما في قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم الا يرى
انه تعالى قرن آية واشهدوا بالمفارقة حيث قال او فارقوهن بمعروف واشهدوا والاشهاد فيها مستحب فكذا
في الرجعة وفي هذا المحل اعتراض وجواب في العناية فراجعه ويستحب اعلامها اي اعلام الرجعة بها اي بالمرأة
لانه لو لم يعلمها الرجعة ربما تقع المرأة في المعصية فانها قد تتزوج بناء على زعمها ان زوجها لم يراجعها وقد انقضت
عدتها ويطأها الزوج الثاني فكانت عاصية وزوجها الذي اوقعها فيه مسيئا بترك الاعلام ولكن مع ذلك
لو لم يعلمها صحت الرجعة لانها استدامة للقائم وليست بانشاء فكان الزوج بالرجعة متصرفا في خالص
حقه وتصرف الانسان في خالص حقه لا يتوقف على علم الغير فان قيل كيف تكون عاصية بغير علم اجيب
بانها اذا تزوجت بغير سؤال وقعت في المعصية لان التقصير جاء من جهتها ولو قال الزوج بعد العدة كنت

ماهو صح

راجعتك فيها اي في العدة فصدقته المرأة صحت الرجعة لان النكاح يثبت بتصادق الزوجين فالرجعة اولى
والا اي وان لم تصدقه فلا تصح الرجعة لانه اخبر عما لا يملك انشاؤه في الحال فكان متهما الا ان بالتصديق يرتفع
التهمة ولا يمين عليها عند ابي حنيفة وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة ولو قال راجعتك فقالت مجيبة
له انقضت عدتي فالقول لها ولا تصح الرجعة لانها صادفت حالة الانقضاء لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء
اذ لا يعلم ذلك الا باخبارها وقد اخبرت بذلك والاخبار يقتضي سبق المخبر به ولا دليل على مقدار معين واقرب احواله
حال قول الزوج واذا صادفت حالة الانقضاء لا تكون معتبرة فان قيل ان كان قولها يقتضي سبق الانقضاء
فقوله راجعتك يقتضي سبق الرجعة ايضا فلا تكون الرجعة في حال الانقضاء قلنا قوله راجعتك انشاء وهو
اثبات امر لم يكن فلا يستدعي سبق الرجعة وقولها انقضت عدتي اخبار وهو اظهار امر قد كان فيقتضي
سبق الانقضاء ضرورة خلافا لهما فانهما قالا الرجعة صادفت العدة لبقائها ظاهرا الى ان تخبر وقد
سبقته الرجعة فكانت واقعة في العدة وهي صحيحة لا محالة ولو قال زوج الامة بعد العدة كنت راجعتك فيها
اي في العدة فصدقه سيدها وكذبته الامة فالقول لها عند ابي حنيفة وعندهما القول للسيد لان البضع
مملوك له بعد انقضاء العدة يعني منافع البضع مملوكة له بعده فكان الاقرار بها للزوج اقرارا بما هو خالص
حقه فلا مرد له وانه كان كالاقرار عليها بالنكاح بان يقر بانه زوج امته من فلان والامام رحمه الله يقول حكم
الرجعة يبتني على بقاء العدة وانقضائها وكل ما يبتني على ذلك يبتني على قول من يكون القول قوله في ذلك
لكونه امينا والقول في العدة قولها فحكم الرجعة يبتني على قولها والفرق بينه وبين الاقرار بالتزويج تيسرا
لانه لما صدق في الرجعة لم يبق له حق في منافع بضعها فاني يكون اقرارا بما هو خالص حقه بخلاف الاقرار
بالتزويج فانه اقرار بذلك وفي عكسه اي فيما صدقته الامة وكذبه المولى القول للسيد اتفاقا في الصحيح اما
عندهما فلان منافع البضع خالص حقه والزوج يدعيها والسيد ينكره واما عنده في الصحيح فلانها منقضية
العدة في الحال بالاتفاق وبالانقضاء ظهر ملك المتعة للمولى وهي تبطله فلا يقبل قولها فيه بخلاف الوجه
الاول لان المولى بالتصديق في الرجعة مقر بقيام العدة عند الرجعة فلا يظهر ملكه مع العدة وقوله في الصحيح
احتراز عما روي عن ابي حنيفة ان القول للامة في هذه الصورة ايضا يعني احتمالا لان آخران احدهما ان يصدقه
المولى والامة فحينئذ يصح الرجعة بالاتفاق والآخر ان يكذباه فحينئذ لم يصح الرجعة بالاتفاق الا اذا برهن وان قال
زوج الامة راجعتك وقالت الامة مضت عدتي وانكرا اي الزوج والسيد مضي العدة فالقول لها لانها امينة
في ذلك اذ هي العالمة بانقضاء العدة واذا طهرت المرأة من الحيض الاخير لعشرة انقطعت الرجعة وان لم تغتسل
لان الحيض لا مزيد له على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت عن الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة وان
انقطع لاقل من عشرة لا ينقطع الرجعة ما لم تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة لان فيما دون العشرة يحتمل عود
الدم فلا بد ان يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال او بلزوم حكم من احكام الطاهرات بمضي وقت الصلوة يعني

ان الوقت اذا مضي صارت الصلوة دينًا في ذمتها وهي من احكام الطاهرات اوتتيمم وتصلي يعني ينقطع الرجعة
اذا لم تقدر علي الماء بعد ما انقطعت لاقل من عشرة فتيممت وصلت مكتوبة او تطوعًا عند ابي ح وابي يوسف
رحمهما الله وهو استحسان وعند محمد تنقطع بالتيمم وان لم تصل وهذا قياس لان التيمم حال عدم الماء
طهارة مطلقة حتي يثبت به من الاحكام ما يثبت بالاغتسال فكان بمنزلته ولهما انه ملوث غير مطهر وانما
اعتبر طهارة ضرورة ان لا يتضاعف الواجبات والثابت ضرورة يتقدر بقدرها فكان طهارة في حكم الصلوة
وفيما هو من توابعها ولا ضرورة في حكم الرجعة فكان التيمم في حقها عند عدم الماء كالتيمم عند وجوده
ولكنها اذا فرغت من الصلوة فقد حكمنا بالطهارة ضرورة الحكم بصحة الصلوة وصحة الصلوة تثبت مطلقا
لا ضرورة فظهرت في حق سقوط الفرض عن ذمتها وفي حق انقطاع الرجعة لانه من لوازمه وقبل اداء الصلوة
ما حكمنا بالحكم في حقها ثم قيل تنقطع بنفس الشروع في الصلوة وقيل بعد الفراغ ليتقرر الحكم بجواز الصلوة
وفي الكتابية ينقطع الرجعة اتفاقا لانه لا يتوقع في حقها امارة زايدة وهو وجوب الغسل ومضي وقت
الصلوة لانها لا تخاطب بالشرايع فيكتفي بمجرد الانقطاع ولو اغتسلت ونسيت اقل من عضو كاصبع ونحوه
انقطعت وان نسيت عضوًا لا ينقطع الرجعة والقياس فيما دون العضو ايضا ان تبقي لان حكم الجنابة والحيض
لا يتجزي ووجه الاستحسان وهو الفرق ان ما دون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم
وصول الماء اليه فقلنا بانه ينقطع الرجعة ولا يحل لها التزوج اخذًا بالاحتياط فيهما بخلاف العضو الكامل
لانه لا يتسارع اليه الجفاف ولا يغفل عنه عادة فافترقا وكل من المضمضة والاستنشاق كالاقل وهو رواية
الكرخي عن محمد لان في فرضيته اختلافًا فان المضمضة والاستنشاق سنتان في الغسل عند مالك والشافعي
فكان الاحتياط في الانقطاع بخلاف غيره من الاعضاء فانه لا اختلاف لاحد في فرضيته وفي رواية عن ابي يوسف
كتمام العضو وهو رواية هشام عنه لان حكم الحيض باق لكونهما فرضين في الجنابة ولو طلق حاملًا او من
ولدت ولدًا منه وانكر وطيها له ان يراجع قال صاحب الكافي يعني له امرأة حامل طلقها وانكر وطيها وقال لم
اجامعها له الرجعة لانها اذا كانت حاملًا وقت الطلاق وظهر ذلك بان ولدت بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر
فقد صار النسب ثابتًا منه لقوله صلي الله عليه وسلم الولد للفراش واذا ثبت منه شرعًا جعل واطئًا شرعًا لان
النسب لا يخلو عن الماء ولا ماء بلا وطي واذا جعل واطئًا شرعًا صار مكذبًا في قوله لم اجامعها واذا ثبت
الوطي تاكد الملك والطلاق في الملك المتاكد يعقب الرجعة فبطل زعمه بتكذيب الشرع انتهي الابري انه يثبت
بهذا الوطي الاحصان فلان يثبت الرجعة اولي وبيان الاولوية ان الاحصان له مدخل في وجود عقوبة الرجم
التي تندرئ بالشبهات ومع هذا يثبت بهذا الوطي الحكمي فلان يثبت به الرجعة التي ليس فيها جهة العقوبة
اولي قال المولي يعقوب باشا لا حاجة في ظهور الحمل وقت الطلاق الي الولادة بعد الطلاق لاقل من ستة
اشهر لانه يجيء بعيد هذا ان نسب الولد يثبت في اقل من سنتين حملًا للفعل علي الحل فيكذبه الشرع في قوله

مجرد الانقطاع صح

فيعلم

فيعلم منها ان الحمل يعرف بالولادة لاكثر من ستة اشهر ايضا ولهذا قال في الهداية لان الحمل متي ظهر في مدة يتصور ان يكون
منه ثم قال المولي المزبور ووجود الحمل يعرف بدون الولادة بقول النساء ويحكم به كما صرحوا به في دعوي العيب
بسبب الحمل وصرح ايضا في الهداية وساير الكتب في باب ثبوت النسب بانه اذا كان الحبل ظاهرًا او صدر الاعتراف
من قبل الزوج يثبت النسب قبل الولادة فيحكم ههنا ايضا حملًا للفعل علي الحل فلا يكون في قول صاحب الوقاية
فله الرجعة تساهل كما لا يخفي انتهي ما ذكره المولي يعقوب باشا يقول الفقير فعلي ما ذكره يكون قول صاحب الكافي
وظهر ذلك بان ولدت بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر غير محتاج اليه لان الحمل يعرف بالولادة لاكثر من ستة اشهر
ايضا علي ما ذكره وكذلك اذا ولدت منه قبل الطلاق ثم طلقها وقال لم اجامعها فله الرجعة ايضا لما مر من تكذيب
الشرع بجعل الولد للفراش ولو ولدت بعد الطلاق ينقضي العدة بالولادة فلا يتصور الرجعة وان طلق من خلا
بها وانكر وطيها فليس له ان يراجعها لان تاكد الملك بالوطي وقد اقر بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة
حقه فان قيل قد صار مكذبًا شرعًا كما في الفصل الاول لوجوب كمال المهر ولا يجب المهر كاملًا الا اذا كان الطلاق
بعد الدخول اجيب بانه لم يصر مكذبًا شرعًا وانما يكون مكذبًا شرعًا ان لو كان كمال المهر مستلزمًا القبض المبدل وهو
الوطي وليس كذلك وانما هو مستلزم لتسليم المبدل وقد حصل بالخلوة الصحيحة اذ التسليم عبارة عن رفع الموانع
بين المسلم والمسلم اليه ويقدر المسلم اليه علي ان يقبضه وهو قد وجد لكن التسليم غير مستلزم للقبض فلا يلزم
التكذيب بخلاف الفصل الاول لان الحمل وولادة الولد الثابت النسب يستلزم القبض فيلزم التكذيب فان
راجعها بعد ما خلا بها وبعد ما قال لم اجامعها وان كان لا يملك الرجعة ثم ولدت بعد الرجعة لاقل من عامين
بيوم صحت تلك الرجعة اي الرجعة السابقة لان النسب منه ثابت لعدم الاقرار بانقضاء العدة ولا احتمال المدة
فان الولد يبقي في البطن هذه المدة ولا يكون ذلك الا بالدخول فجعل واطئًا قبل الطلاق لا بعده لان فيما بعده
يكون بالوطي حرامًا لزوال الملك بنفس الطلاق لا الي عدة لان الغرض عدم الوطي قبله لانه انكره بعد الخلوة
والمسلم لا يفعل الحرام واذا كانت موطوءة قبل الطلاق كان الطلاق بعد الدخول وذلك يعقب الرجعة فكانت
الرجعة صحيحة ولو قال لامرأته ان ولدت فانت طالق فولدت ولدًا ثم ولدت ولدًا آخر من بطن آخر فهو رجعة
من علق طلاق امرأته بولادتها فولدت ولدًا ثم ولدت ولدًا فاما ان يكون بين الولدين ستة اشهر اولا فان كان
الثاني فالولادة الثانية لا تكون دليل الرجعة فيكون الطلاق قد وقع بالولد الاول وانقضت العدة بالولد الثاني
وما ثمة دليل علي ان وطيها بعد الولد الاول فلا يثبت الرجعة وان كان الاول فهو المذكور في المتن لانه وقع الطلاق
عليها بالولد الاول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة لانها لم تقر بانقضاء
العدة فيصير مراجعًا ولا تفاوت في ذلك بين ان يكون بين الولادتين ستة اشهر او اكثر من سنتين اذا لم تقر
بانقضاء العدة لانها اذا ولدت لاكثر من سنتين فالولد الثاني يكون من علوق حادث ضرورة لان الولد
لا يبقي في البطن اكثر من سنتين ويكون من زوجها اذ لا يظن بها ارتكاب الزنا فكان رجعة ضرورة واما اذا ولدت

لاقل من سنتين فالعلوق حادث ايضا والحوادث تضاف الي اقرب الازمان اذا امكن وقد امكن اذ تخلل بين الولادتين
ستة اشهر فصاعدًا كذا في الكافي وان قال كلما ولدت فانت طالق فولدت ثلثة اولاد من بطون مختلفة فالثاني
والثالث رجعة لانها اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراجعًا لما بيّنا
انه يجعل العلوق بوطئ حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة بكلمة
كلما ووجبت العدة وبالولد الثالث صار مراجعًا ايضا لما ذكرنا وتم الثلث بولادة الولد الثالث فتحتاج الي
زوج آخر وعليها العدة بالاقراء لانها حائل من ذوات الحيض حين وقع الطلاق والمطلقة الرجعية تتشوف
وتتزين اذ النكاح قائم بينهما والرجعة مستحبة والتزين حامل عليها فيكون مشروعًا قال صاحب القاموس
شفته بضم الشين وسكون الفاء شوفا جلوته ودينار مشوف اي مجلو وشُيّفت الجارية زيّنت قال صاحب
العناية التشوف خاص في الوجه والتزين عام تفعل من شوفت الشيء جلوته ودينار مشوف مجلو وهو ان
يجلو المرأة وجهها وتصقيل خديها كذا في نسخة العناية التي عندنا يقول الفقير علي ما ذكره صاحب القاموس
يكون شفت من حد نصرت فيكون قول صاحب العناية من شوفت بتصحيح العين مخالفا له ويقتضي ان يكون
من حد خوف او طول وكلام الجوهري موافق للقاموس ولا يمكن ان يقال ان عبارة صاحب العناية من شوف
الشيء من التفعل لان ائمة اللغة صرحوا بان تشوف لازم يقال تشوفت الجارية تزينت والله اعلم وندب ان
لا يدخل عليها حتي يعلمها ان لم يقصد رجعتها لانها ربما تكون متجردة فيقع نظره علي موضع يصير به مراجعًا ثم
يطلقها فتطول العدة عليها وليس له ان يسافر بها حتي يراجعها وقال زفر له ان يسافر بها لقيام النكاح ولهذا
له ان يطأها عندنا ولنا قوله تعالي لا تخرجوهن من بيوتهن فانها نزلت في الطلاق الرجعي بدليل قوله تعالي لعل
الله يحدث بعد ذلك امرًا اي لعله يبدو له فيراجعها والمسافرة بها اخراج من البيت فيكون منهيا عنه فان قيل
لم لا يكون نفس المسافرة دليلًا علي الرجعة اجيب بان الاخراج منهي عنه والرجعة مندوب اليها وهما متنافيان
والطلاق الرجعي لا يحرم الوطئ وقال الشافعي يحرمه لان حل الوطئ بالزوجية وهي زائلة لوجود القاطع
وهو الطلاق ولنا ان الزوجية قائمة ولهذا يملك مراجعتها من غير رضاها بالاتفاق ولو كانت زائلة لكانت
اجنبية فلم تصح المراجعة بدون رضاها وله اي للزوج ان يتزوج مبانته بما دون الثلث في العدة وبعدها
لان حل المحلية وهو كونها آدمية وليست من المحرمات باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة لقوله تعالي فان
طلقها فلا تحل له الآية علي ما نذكره عن قريب ان شاء الله تعالي والمعلق بالشرط معدوم قبله فينعدم زواله قبل
الطلقة الثالثة فان قيل هذا تعليل في مقابلة النص قال الله تعالي ولا تعزموا عقدة النكاح حتي يبلغ الكتاب
اجله نهي عن العزم علي نكاح المعتدة مطلقا والتعليل في مقابلته باطل اجيب بان معني الآية منع الغير عن
العزم علي نكاح المعتدة مطلقا لان المانع اشتباه النسب والاشتباه في تجويز نكاح معتدته له اذ الاشتباه
انما يكون عند اختلاف المياه وذلك انما يكون في معتدة الغير كذا في العناية قال المولي سعدي افندي هذا ايضا

من قبيل التعليل في مقابلة النص والاولي ان يقال خص منه المطلق بالاجماع ولا تحل الحرة بعد الطلاق الثلث ولا تحل
الامة بعد الثنتين الا بعد وطئ زوج آخر بنكاح صحيح ومضي عدة بعد تطليق الزوج الثاني او موته والاصل فيه
قوله تعالي فان طلقها فلا تحل له من بعد حتي تنكح زوجًا غيره والمراد من قوله فان طلقها الطلقة الثالثة عند اكثر اهل
التأويل والثنتان في الامة كالثلث في الحرة لان الرق منصف لحل المحلية ثم الغاية نكاح الزوج مطلقا والزوجية
المطلقة انما تثبت بنكاح صحيح فاذا تزوجها الثاني نكاحًا فاسدًا لا تحل للاول سواء دخل بها الثاني او لم يدخل
وشرط الدخول ثبت باشارة النص وهو طرفة بعض المشايخ وطريقتهم ان يحمل النكاح علي الوطئ حملا للكلام
علي الافادة دون الاعادة فان العقد استفيد باطلاق اسم الزوج في قوله زوجًا غيره فلو حملنا النكاح علي العقد
كان ذلك تاكيدًا والتأسيس اولي من التاكيد كذا في الهداية قال المولي الفاضل سعدي افندي قال الزيلعي
هكذا ذكر الاصحاب وفيه نظر فان النكاح المنسوب الي المرأة يراد به العقد لتصوره منها دون الوطئ لاستحالته
منها ويمكن ان يقال يجوز نسبته اليها مجازا كما يقال زانية مجازا بالتمكين منه وهذا اقرب من حمله علي العقد لان في حمله
علي العقد مجازين احدهما ان النكاح حقيقة للوطئ ومجاز في العقد وفي حمله عليه والثاني ان فيه تسمية الاجنبي
زوجًا باعتبار ما يؤل اليه وفيه حمل اللفظ علي الاعادة ايضا وفي حمله علي الوطئ مجاز واحد وهو نسبته اليها
فكان اولي وفيه بحث لان التمكين من الوطئ لا يوجب الوطئ ولا يلازمه الا ان يقال المراد التمكين المقارن للفعل
ولا يبعد ان يقال قوله تعالي حتي تنكح زوجًا غيره من قبيل عيشة راضية علي الاسناد المجازي انتهي كلام سعدي
افندي ثم قال صاحب الهداية او يزاد علي النص بالحديث المشهور وهو حديث رفاعة بن وهب القرظي
وهو انه طلق امرأته في عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم وهي تميمة وقيل عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك
فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير القرظي ثم طلقها فاتت النبي صلي الله عليه وسلم وقالت يا نبي الله ان زوجي عبد
الرحمن طلقني قبل ان يمسني ووجدت ما معه كهدبة ثوبي افارجع الي ابن عمي زوجي الاول فقال صلي الله عليه وسلم
لا حتي يكون مسّ فلبثت ما شاء الله ان تلبث ثم رجعت الي النبي صلي الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان زوجي
الذي كان تزوجني بعد زوجي الاول كان قد مسني فقال النبي صلي الله عليه وسلم كذبت بقولك الاول فلن اصدقك
في الآخر فلبثت حتي قبض رسول الله صلي الله عليه وسلم فاتت ابا بكر رضي الله عنه فقالت يا خليفة رسول الله ارجع
الي زوجي الاول فان زوجي الآخر قد مسني فقال لها ابو بكر قد عهدت رسول الله حين قال لك وشهدته حين
اتيته وعلمت ما قال لك فلا ترجعي اليه فلما قبض ابو بكر اتت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال لها لئن اتيتني بعد
مرتك هذه لارجمنك كذا في البيانية وفي المشهور لما اتت النبي صلي الله عليه وسلم وقالت له ما قالت قال لها رسول الله
صلي الله لعلك تريدين ان ترجعي الي رفاعة لا حتي يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته وقد روي بروايات مختلفة
في بعضها بلفظ الغيبة وفي بعضها بلفظ الخطاب وهو حديث مشهور يجوز الزيادة به علي الكتاب ولا خلاف
لاحد في اشتراط الدخول سوي سعيد بن المسيب وقيل هو بشر المريسي وقوله غير معتبر لانه مخالف للخبر المشهور

ولهذا لو قضى القاضي لا ينفذ وقال صاحب الخلاصة وهو قول ما يجوز تخالف للاجماع من افتى بهذا القول ولم
يشترط الدخول فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين ولا تحل المطلقة له اي للزوج الاول بملك يمين
يعني اذا كانت المطلقة امة فباعها مولاها للمطلق لا يحل له ان يطأها بملك اليمين لان الشرط وطئ زوج غيره
ولم يوجد وتحللها وطئ المراهق لوجود الدخول في نكاح صحيح وهو الشرط بالنص والمراد بالمراهق على ما
فسر في الجامع الصغير غلام لم يبلغ ومثله يجامع ومعناه ان يتحرك آلته ويشتهي وذكر في فوائد شمس الائمة
انه مقدر بعشر سنين فاذا جامع مثله امرأة وجب عليها الغسل لالتقاء الختانين وهو سبب لنزول مائها
واحلها للزوج الاول ولا غسل عليه وان كان يؤمر به تخلقا استحبابا لما روي ان عيسى عليه السلام مر بموضع
قد اجتمع فيه الصبيان يلعبون ورأى ابليس فيما بينهم فقال يا ملعون ايش تريد فيما بينهم والقلم لا يجري
عليهم بعد قال اريد ان اعودهم المعاصي في حال الصغر حتى يتخلقوا بذلك فلذا يؤمر الصبي بالغسل في صغره
ليتخلق بذلك ويعتاده ومالك يخالفنا في تحليل وطئ المراهق والحجة عليه ما بينا من وجود الدخول في نكاح
صحيح لا وطئ السيد لان الغاية نكاح الزوج والمولى ليس زوجا لما روي ان عثمان رضي الله عنه سئل عن
ذلك وعنده علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما فرخص عثمان وزيد رضي الله عنهما وقالا هو زوج فقام علي
كرم الله وجهه مغضبا كارها لما قالا وقال ليس بزوج والشرط الايلاج دون الانزال لانه كمال ومبالغة والكمال
قيد زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل عليه بل الدليل يدل على عدمه لانه ذكر العسيلة وهي كناية عن اصابة حلاوة
الجماع وهي تحصل بالايلاج على ان التصغير دال على عدم الشبع بالانزال ومالك ايضا يخالفنا فيه ويشترط
الانزال ولهذا خالف في المراهق ايضا لان الانزال لا يوجد فيه ولو وطئها الزوج الثاني وهي حائض او نفساء
او صائمة تحل للاول وان كان عاصيا بفعله وان كان مجبوبا لا تحل للاول لان المجبوب يجامع بالملامسة في الفرج
فلا يوجد الايلاج وهو الشرط واما اذا حبلت امرأة المجبوب فولدت حلت للاول وكانت محصنة ايضا في قول ابي
يوسف وفي قول محمد لا تحل للاول ولا تصير محصنة كذا في البيانية فان تزوجها الثاني يقول الفقير الظاهر وان
تزوجها بالواو لانه لا معنى للتفريع هنا تدبر بشرط التحليل كره لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له
قال صاحب الهداية ومحمل الحديث الكراهة لا فساد النكاح وقال ابن الملك في شرح المنار معنى اللعن على المحلل
انه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام فكان كالتيس المستعار ومعنى اللعن على المحلل له انه صار سببا
لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه
صلى الله عليه وسلم ما بعث لعانا ولا طعانا قال صاحب الفتاوى البزازية المحلل ماجور وتأويل اللعن اذا شرط الاجر
وتحل للاول لوجود الدخول بنكاح صحيح اذ النكاح لا يبطل بالشرط وعن ابي يوسف ان النكاح فاسد لان شرط
التحليل في معنى التوقيت في النكاح والنكاح الموقت فاسد فكذا هذا ولا تحل للاول لفساد النكاح وعن
محمد انه اي النكاح بشرط التحليل صحيح لانه لا يفسد بالشرط ولا تحل للاول لانه استعجل ما اخره الشرع لان

النكاح

النكاح عقد عمري وشرط التحليل خلافه فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث والزوج الثاني يهدم ما دون الثلث
اي حكمه ايضا اي كما يهدم حكم الثلث خلافا لمحمد هذه مسئلة الهدم ذكرنا تفصيلها فيما سبق مرة بالتقريب
فلا نعيد فمن طلقت دونها اي دون الثلث وعادت اليه اي الى الزوج الاول بعد وطئ زوج آخر عادت
اليه بثلث لا يهدم حكم ما دون الثلث وعنده عادت اليه بما بقي اي بالثنتين ان طلقت اولا واحدة وبالواحدة
ان طلقت اولا ثنتين ولو قالت مطلقة الثلث انقضت عدتي منك وتحللت وانقضت عدتي من زوجي
الثاني والمدة تحتمل ذلك فله اي للزوج تصديقها ان غلب على ظنه صدقها لان اخبارها لا يخلو من ان يكون
من باب المعاملة لان النكاح منها لان البضع يكون متقوما عند الدخول او من باب الديانات لتعلق الحل والحرمة به
ففي كل منهما يقبل خبر الواحد قال صاحب البيانية وكلام صاحب الهداية يوهم بان اخبارها مقبول مطلقا
وان لم تكن عدلا لانه اطلق في التعليل حيث قال لانه معاملة او امر ديني لتعلق الحل به وقول الواحد فيهما مقبول
وليس الامر كذلك فان الرواية منصوصة بان الزوج الاول لا بأس عليه ان يتزوجها اذا كانت عنده ثقة او كان
وقع في قلبه انها صادقة انتهى يقول الفقير ما نقله من الرواية لا يثبت ما ادعاه من لزوم كونها عدلا على ان
صاحب الهداية قال ايضا اذا كان في غالب ظنه انها صادقة ثم ساق الدليل تدبر ثم انهم اختلفوا في ادنى
هذه المدة قال ابو حنيفة لا تصدق في اقل من ستين يوما وقالا لا تصدق في تسعة وثلثين يوما وتخريج قولهما
انه يجعل كانه طلقها في آخر جزء من اجزاء الطهر وحيضها اقل الحيض ثلثة وطهرها اقل الطهر خمسة عشر
يوما فالثلثة اذا كانت ثلث مرات كان تسعة والطهران ثلثون يوما فلذلك صدقت في تسعة وثلثين يوما
لانها امينة اخبرت بما هو محتمل فوجب قبول قولها واما تخريج قول ابي ح رحمه الله فيجعل كانه طلقها في اول
الطهر تحرزا عن ايقاع الطلاق في الطهر بعد الجماع والطهر خمسة عشر يوما لانه لا غاية لاكثره فقدرناه باقله
وحيضها خمسة لان من النادر ان يكون حيضا اقل الحيض او يمتد الى اكثر الحيض فيعتبر الوسط من ذلك وهو
خمسة ايام فثلثة اطهار كل طهر خمسة عشر يكون خمسة واربعين وثلث حيض كل حيض خمسة يكون خمسة عشر
فذلك ستون يوما وهذا على ما ذكره محمد واما على رواية الحسن فيجعل كانه طلقها في آخر الطهر لان التحرز عن
تطويل العدة واجب وايقاع الطلاق في آخر الطهر اقرب الى التحرز عن تطويل العدة ثم حيضها عشرة لانا
لما قدرنا طهرها باقل المدة نظرا لها يقدر حيضها باكثر المدة نظرا له فثلث حيض كل حيض عشرة ثلثون وطهران
كل طهر خمسة عشر ستون يوما كذا في العناية وسائر شروح الهداية يقول الفقير قد سامحوا في تقدير هذه
المدة جميعا اعتمادا على فهم السامعين والا فالظاهر ان تصدق على قولهما في ثمانية وسبعين يوما وعلى قوله
في مائة وعشرين يوما لان العدة تنتهي تدبر

باب الايلاء

قال في النهاية ذكر في الاسرار في اول
كتاب الطلاق منه التصرفات التي تنفذ من الزوج بحكم ملك النكاح اربعة انواع الطلاق والايلاء واللعان
والظهار ثم قال فبدأنا بالطلاق لانه الاصل والمباح للزوج في وقته ثم ادنى درجته في الاباحة الايلاء

لانه من حيث انه يمين مشروع ولكن فيه معنى الظلم فكان ادنى منه في الاباحة وهو في اللغة عبارة عن اليمين
يقال آلى يولي ايلاء اذا حلف وفي الشريعة هو اي الايلاء الحلف على ترك وطئ الزوجة مدته اي مدة الايلاء
وسببه سبب الطلاق الرجعي وهو عدم الموافقة وهما متشابهان في ان الابانة فيهما موقتة الى وقت لكن من
الناس من يختار الطلاق الرجعي لان التدارك فيه لا يستعقب مكروها ومنهم من يختار الايلاء لما ان التدارك
فيه غير متضمن لنقصان عدد الطلاق بخلاف الرجعي وشرطه ان يكون صادرا من اهل الطلاق عند ابي حنيفة
او اهل وجوب الكفارة عندهما وان يكون في منكوحته في مدة اربعة اشهر فصاعدا وركنه ان يقول والله لا
اقربك اربعة اشهر او نحوه او يقول ان قربتك فعبدي حر وامثاله وحكمه لزوم الكفارة بالقربان في الاول ولزوم
الجزاء في الثاني ووقوع تطليقة باينة اذا مضت مدة الايلاء فهو يمين يترتب على الحنث والبر فيه شيء وعن
هذا قيل المولى هو من لا يخلو عن احد المكروهين وهي اي مدته اربعة اشهر للحرة وشهران للامة لان للامة
نصف ما للحرة في الجميع فلا ايلاء لو حلف على اقل منها اي من اربعة اشهر للحرة ومن شهرين للامة وقال
ابن ابي ليلى هو مول ان ترك وطئها اربعة اشهر بانت منه بتطليقة وهكذا كان يقول ابو حنيفة اولا فلما بلغه فتاوى
ابن عباس رضي الله عنهما لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر رجع عن قوله فان قيل فتوى ابن عباس مخالف
لظاهر النصوص لان الله تعالى قال للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فالتقييد بمدة لا يكون زيادة
على النص وهي لا تجوز بفتوى ابن عباس فكيف رجع ابو حنيفة عن قوله بفتواه فالجواب ان فتوى ابن عباس رضـ
وقع في المقدرات الشرعية فكان مسموعا ولم يرو عن احد خلافه فيجعل تفسيرا للنص لا تغييرا وتقديره والله
اعلم للذين يؤلون من نسائهم اربعة اشهر تربص اربعة اشهر ترك الاول لدلالة الثاني فكان من باب الاكتفاء
وحكمه اي حكم الايلاء وقوع طلقة باينة ان بر لان معنى الايلاء عندنا ان مضت اربعة اشهر ولم اجامعك فانت
طالق باين وعند الشافعي لا يقع الفرقة بمضي المدة ولكنه يوقف بعد المدة على ان يفيء اليها او يفارقها فان
ابى ان يفعل تبين بتفريق القاضي بينهما وكان التفريق تطليقة باينة لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي
منابه في التسريح كما في الجب والعنة ولنا انه ظلمها بمنع حقها وهو الوطئ في المدة فجازاه الشرع بزوال نعمة
النكاح عند مضي المدة تخليصا لها عن ضرر التعليق ولا يحصل التخليص بالرجعي فوقع باينا وهو الماثور عن
عثمان وعلي والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت واعترض بان الزوج انما يكون ظالما بمنع حقها اذا لم يكن وطئها
مرة واما اذا وطئها مرة فقد سقط حقها واجيب بان حقها سقط بالجماع مرة واحدة في القضاء واما في الديانة
فلا فكان الجزاء زوال النعمة بوقوع الطلاق لمنع حقها ديانة قال المولى سعدي افندي اقول والظاهر ان لها
حقا في الجماع في كل اربعة اشهر مرة لا اقل ولزوم الكفارة اذا قال والله لا اقربك اربعة اشهر او لزوم الجزاء اذا قال
ان قربتك فعلي كذا ان حنث لان الكفارة او الجزاء موجب الحنث وقال الشافعي لا يلزمه لان الله تعالى قال فان فاؤا
فان الله غفور رحيم فانه وعد المغفرة والمغفور لا يجب عليه عقوبة قلنا وعد المغفرة في الآخرة وذلك لا ينافي

وجوب الكفارة او الجزاء في الدنيا فلو قال لزوجته والله لا اقربك مؤبدا او والله لا اقربك اربعة اشهر موقت كان موليا
لما تلونا من قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر الآية يقول الفقير فيه تامل فتامل وكذا يكون موليا
لو قال ان قربتك فعلي حج او صوم او صدقة او فانت طالق او عبده حر لتحقق المنع باليمين وهو ذكر الشرط
والجزاء وهذه الاجزية مانعة من مباشرة الشرط لما فيها من المشقة فان قربها في المدة حنث وسقط الايلاء
على معنى انه لو مضت اربعة اشهر لا يقع الطلاق لان اليمين ترتفع بالحنث والا اي وان لم يقربها في المدة
بانت بمضيها وسقط اليمين ان حلف على اربعة اشهر لانها كانت موقتة به وبقيت اليمين ان اطلق يعني اذا قال والله
لا اقربك فلم يقربها بانت بمضي اربعة اشهر ولم يسقط اليمين لانها مطلقة ولم يوجد الحنث لترتفع به الا انه لا تتكرر
الطلاق قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة اذ لا حق لها في الجماع بعدها وهذا اختيار عامة المشايخ
وكان الفقيه ابو سهل يتكرر الطلاق بتكرر المدة يعني اذا مضت مدة الايلاء قبل انقضاء العدة يقع الطلاق
ثانيا لان الايلاء في حق الطلاق بمنزلة شرط متكرر كانه قال كلما مضت اربعة اشهر ولم اقربك فانت طالق باين
والاصح قول العامة فلو نكحها ثانيا عاد الايلاء فان مضت مدة اخرى اي اربعة اشهر بلا وطئ بانت باخرى
لان اليمين باقية لاطلاقها وبالتزوج حدث حقها فيتحقق الظلم فيزال بالطلاق الباين فان نكحها ثالثا فكذلك
اي وقعت بمضي اربعة اخرى طلقة ثالثة ان لم يقربها فيحتاج اذن الى زوج آخر لثبوت الحرمة الغليظة بالطلقة
الثالثة فان تزوجها بعد زوج آخر فلا ايلاء يعني ان تزوجها بعد زوج آخر ومضت اربعة اشهر ولم يقربها لا يقع
الطلاق لتقيده بطلاق هذا الملك لما ذكرنا انه بمنزلة التعليق بعدم القربان وتعليق الطلاق ينحصر في طلاق هذا
الملك الذي حصل فيه التعليق وقد مر في باب التعليق واليمين باقية لاطلاقها وعدم الحنث فان وطئ لزم الكفارة
او الجزاء لوجود الحنث ولا تبين بمضي المدة وان لم يطأ لما ذكرنا من تقيد الايلاء بطلاق هذا الملك وكذا لو آلى
من اجنبية او من مبانته يعني لو قال لاجنبية او لمبانته والله لا اقربك لا يكون موليا لان محل الايلاء من يكون
من نسائنا بالنص والاجنبية والمبانة ليستا من نسائنا وان قربها قبل التزوج او بعده كفر لتحقق الحنث اذ اليمين
منعقدة في حقها لان اليمين يعتمد تصور الفعل المحلوف عليه حسا ولا يعتمد حله وحرمته الا ترى انه لو قال لا اشربن
الخمر في هذا اليوم فمضى اليوم ولم يشرب حنث وان كان الفعل حراما محضا الا المطلقة الرجعية فكالزوجة
يعني اذا آلى من مطلقته الرجعية كان موليا لان الزوجية قائمة فيها واعترض بان الايلاء جزاء الظلم بمنع حقها
في الجماع والمطلقة الرجعية ليس لها حق في الجماع لا قضاء ولا ديانة ولهذا لم يكن لها ولاية المطالبة بذلك حتى
كان المستحب للزوج ان يراجعها بدون الجماع فلا يكون الزوج ظالما فينبغي ان لا يترتب عليه جزاء الظلم الذي
هو الايلاء واجاب شمس الائمة الكردري رحمه الله بان الحكم في المنصوص مضاف الى النص لا الى المعنى والمطلقة
الرجعية من نسائنا وهو قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن والبعل هو الزوج فكانت المراة من نسائه فكان
الحكم المرتب على نساء الازواج بقوله للذين يؤلون من نسائهم مرتبا على المطلقة الرجعية ولا ايلاء فيما دون

اربعة اشهر لقول ابن عباس رضه لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر يقول الفقير هذا انكرا لما سبق لانه قال بعيد الباب
وهي اربعة اشهر للحرة وشهران للامة فلا ايلاء لو حلف على اقل منهما الا انه كرره ليفرع عليه ما بعده وهو قوله
فلو قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعدهما كان ايلاء لانه جمع بينهما بحرف الجمع فصار كجمعه بلفظ الجمع
فلا يكون فيما دون اربعة اشهر ولو مكث يوما اي لو قال والله لا اقربك شهرين فمكث يوما او ساعة ثم قال لا اقربك
شهرين بعد الشهرين الاولين فليس بايلاء لان الثاني ايجاب مبتدأ والاصل في ذلك انه اذا لم يعد اسم الله في
المعطوف ولا حرف النفي ولم يمكث بينهما ساعة دخل المعطوف في حكم المعطوف عليه كما في المسئلة الاولى واما
اذا فات احد الامور المذكورة فقد كان ايجابا مبتدأ وعلى هذا لا يكون موليا في المسئلة الثانية لوجود المكث
واعادة حرف النفي فيصير ممنوعا بعد اليمين الاولى شهرين وبعد الثانية مضافة الى الاول بقوله بعد الشهرين
الاولين اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فصار كانه قال والله لا اقربك اربعة اشهر الا يوما كاملا فلم تكمل مدة المنع
فلا يكون موليا ويكون كلامه يمينين مستقلين ولو قال والله لا اقربك شهرين ولا شهرين لا يصير موليا لانه باعاد
حرف النفي صار ايجابا آخر وصار اجلين وتداخلا كما لو قال والله لا اكلم فلانا يوما ولا يومين ان اليمين ينقضي
بيومين لانه اعاد كلمة النفي فصار الثاني منفردا عن الاول فتداخل فيهما بعد الانفراد لان الوقت الواحد يصلح
وقتا لايمان كثيرة فان من قال والله لا اكلم فلانا شهرا ولا ادخل هذه الدار شهرا ولا آكل هذا الطعام شهرا فمضى
شهر واحد ينتهي الايمان كلها فكذلك ههنا ان مضى شهران فقد مضت كل واحدة من اليمين فيمكنه قربة امرأته
في مدة الايلاء بغير شيء يلزمه فلا يصير موليا بخلاف المسئلة الاولى فانه لما لم يفرد المدة الثانية بنفي على حدة كان
الكل مدة واحدة فكان موليا وكذا لا يكون موليا لو قال لا اقربك سنة الا يوما خلافا لزفر هو يصرف الاستثناء الى
آخر السنة فيتم مدة المنع ولنا ان المولي من لا يمكنه القربان اربعة اشهر الا بشيء يلزمه وهذا ليس بصادق على
ما نحن فيه لانه يمكنه القربان اذ المستثنى يوم منكر فما من يوم يمر عليه بعد يمينه الا ويمكن ان يكون اليوم المستثنى
فيقربها فيه من غير شيء يلزمه ولا يجوز صرفه الى آخر السنة لانه معين فكان مغيرا للكلام من المنكر الى المعين بغير حاجة
لان الجهالة لا تمنع انعقاد اليمين فان قربها في يوم وقد بقي من السنة اربعة اشهر او اكثر صار ايلاء لسقوط الاستثناء
ولو قال والله لا ادخل بصرة وامرأته فيها لا يكون موليا لانه يمكنه القربان من غير شيء يلزمه بالاخراج من البصرة
وان عجز المولي عن وطئها بمرضه او مرضها او رتقها او صغرها او جبه او لان بينها وبينه مسافة اربعة اشهر
ففيئه ان يقول فئت اليها ان استمر العذر من وقت الحلف الى آخر المدة هذه اعذار بعضها عم كليهما وبعضها
مخصوص بها وبعضها مخصوص به فالمرض عم كليهما والرتق وهو انسداد الفرج بحيث لا يستطاع جماعها
او لا خرق لها الا المبال خاصة مختص بها والصغر ايضا مختص بها لان الصغر من قبله لا يتصور بعد صحة
الايلاء والجب مختص بالزوج ووجود مسافة اربعة اشهر بينهما معنى له تعلق بهما فان قال لها فئت اليها
سقط الايلاء عندنا وعند الشافعي لا فيئ الا بالجماع واليه ذهب الطحاوي لانه لو كان فيئا لكان حنثا

لان

لان الفيئ يستلزم حكمين وجوب الكفارة وانتفاء الفرقة ثم الفيئ باللسان لا يعتبر في احد الحكمين وهو الكفارة
وكذلك في الآخر ولنا انه آذاها بذكر المنع لان الزوج اذا كان عاجزا عن الجماع حال الايلاء لم يكن قصده الاضرار
بمنع حقها في الجماع اذ لا حق لها فيه وانما قصده الايحاش باللسان ومثله ظلم يرتفع باللسان فاذا
ارضاها باللسان ارتفع الظلم لان التوبة بحسب الجناية فلا يجازى بالطلاق ولا يلزم من كونه فيئا على
هذا الوجه ان يجب الكفارة لانها جزاء الحنث والحنث لا يتحقق بالفيئ باللسان فلو لم يستمر العذر من وقت
الحلف الى آخر المدة وزال العذر في المدة تعين الفيئ بالوطي ولا يكفي مجرد ان يقول فئت اليها لانه قدر على
الاصل قبل حصول المقصود بالخلف ولقائل ان يقول المولي اذا كان مريضا حال الايلاء لا نم ان الاصل في فيئه
الجماع لما ذكرنا آنفا انه آذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان والجواب ان المرض قد يطول وقد
يقصر فعلى تقدير ان ينقص عن مدة الايلاء ويقدر على الجماع صار ظالما بمنع حقها في الجماع ويتبين ان قصده في
الابتداء لم يكن الا منع الحق بالجماع والاصل في الفيئ الجماع وان قال لها انت علي حرام كان موليا ان نوى
التحريم او لم ينو شيئا فان قربها كفر وان لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت بالايلاء اما اذا اراد التحريم
فلان الاصل في تحريم الحلال انما هو اليمين عندنا لقوله تع يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم واما اذا لم يرد شيئا فلان الحرمة الثابتة باليمين ادنى الحرمات لان في الايلاء الوطي حلال قبل
الكفارة وفي الظهار ليس كذلك ولان الحرمة في الايلاء لا تثبت في الحال ما لم تنقض اربعة اشهر وفي الظهار تثبت
في الحال وان نوى ظهارا فظهار في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد لا يكون ظهارا نقله شمس
الائمة السرخسي عن النوادر لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وهو الركن فيه ولا تشبيه ههنا فلا يكون ظهارا
ولهما انه اطلق الحرمة وهي تحتمل انواعا والظهار نوع منها فيكون من محتملات مطلق الحرمة ومن نوى محتمل كلامه صدق
وان نوى الكذب فكذب لانه نوى حقيقة كلامه لان المرأة كانت حلالا له فقوله انت حرام خبر ليس بمطابق للواقع
فيكون كذبا قال صاحب العناية وفيه نظر لان الكذب اذا كان حقيقة كلامه وجب ان ينصرف اليه بلا نية ولا ينصرف
الى غيره الا بقرينة او نية لان الحقيقة لا تحتاج الى شيء من ذلك وقيل لا يصدق في القضاء ذكر الطحاوي والكرخي
في مختصرهما ان القاضي لا يصدقه في ابطال الايلاء لانه يمين ظاهرا لكونه تحريم الحلال انتهى وان نوى الطلاق
فبائن وان لم ينو شيئا من العدد او نوى واحدة او ثنتين فهي واحدة بائنة وان نوى الثلث فثلث لانه من
الكنايات وقد تقدم البحث فيها والفتوى على وقوع الطلاق به وان لم ينو فجعلناه بائنا عرفا قال ابو بكر الاسكاف
وابو جعفر الهندواني وابو بكر بن سعيد قال الفقيه ابو الليث وبه نأخذ لان العادة جرت فيما بين الناس
في زماننا هذا انهم يريدون بهذا اللفظ الطلاق وعن هذا قالوا لو نوى غيره لا يصدق قضاء وكذا الفتوى على
وقوع الطلاق بقوله كل حل علي حرام وكذا بقوله هرچه بدست راست گيرم بروي حرام للعرف قال صاحب
الهداية ومن المشايخ من يصرف لفظ التحريم الى الطلاق من غير نية بحكم العرف والله اعلم

باب الخلع

اثر الخلع عن الايلاء لمعنيين احدهما ان الايلاء لتجرده عن المال كان اقرب الى الطلاق بخلاف الخلع فان فيه معنى
المعاوضة من جانب المرأة والثاني ان مبنى الايلاء نشوز من قبل الزوج والخلع نشوز من قبل المرأة غالبا
فقدم ما بالرجل على ما بالمرأة والخلع بالضم اسم من قولهم خالعت المرأة زوجها واختلعت منه بمالها هو
الفصل عن النكاح هذا هو التعريف الذي اختاره صاحب الكنز لكن لا يخلو عن مسامحة ومساهلة وقيل
هو ان تفتدي المرأة نفسها بمال ليخلعها به اي بالمال هذا هو التعريف الذي اختاره صاحب المختار
ولقد احسن لله دره ولا باس به اي في الخلع عند الحاجة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي لا جناح على
الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اعطت سمى الله ما اعطته فداء من فداء من الاسر اذا استنقذه لان النساء
عوان عند الازواج بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانهن عوان عندكم والعاني
هو الاسير فكان المال الذي يعطي في تخليصهن فداء وكره له اي للزوج اخذ شيء ان نشز لقوله تعالى وان اردتم
استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا فان قيل
النهي ورد عن فعل حسي وهو الاخذ ومثله يقتضي عدم المشروعية ثم هو مؤكد بتواكيد هي قوله تعالى اتاخذونه
بهتانا واثما مبينا وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا فكيف افاد الجواز
مع الكراهة اجيب بان النهي وان ورد عن فعل حسي ولكنه لمعنى في غيره وهو زيادة الايحاش فلا يعدم
المشروعية في نفسه كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي والى هذا اشار صاحب الهداية في
دليله الثاني وهو قوله ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في وحشتها باخذ المال وكره اخذ اكثر مما اعطاها
ان نشزت وفي الجامع الصغير طاب الفضل ايضا لاطلاق ما تلوناه اولا فانه لا يفصل بين الفضل وغيره وجه
رواية كراهة الزيادة وهي رواية القدوري وهي رواية كتاب الطلاق من الاصل قوله صلى الله عليه وسلم في امرأة
ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا وقصتها ما روي ان جميلة بنت سلول كانت تحت ثابت بن قيس
فجاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا اعتب اي لا اغضب على ثابت في دين ولا في خلق ولكني
اخشى الكفر في الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عم اتردين حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عم اما الزيادة
فلا وكان النشوز منها بما روينا من الحديث فكان قوله عم اما الزيادة فلا ينفي اباحة اخذ الفضل واذا انتفى الاباحة
كان مكروها ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء وكذلك اذا اخذ والنشوز منه لان مقتضى ما تلونا من قوله تعالى فلا جناح
عليهما فيما افتدت به شيئان الجواز حكما اي جواز اخذ الزيادة في القضاء واباحة اخذ الزيادة وقد ترك العمل في
حق الاباحة لمعارض فبقي معمولا في الباقي والحاصل انهم فرقوا بين المباح والجائز بان كل مباح جائز دون
العكس لان الجواز ضد الحرمة والاباحة ضد الكراهة فاذا انتفى الجواز ثبت ضدها وهو الكراهة ولا ينتفي به
الجواز لجواز اجتماع الجواز مع الكراهة وقد ترك ما تلونا في حق الاباحة لمعارض وهو قوله صلى الله عليه وسلم اما
الزيادة فلا لكونه نهيا لمعنى في غيره وهو زيادة الايحاش وهو لا يعدم المشروعية فبقي معمولا به في الباقي

وهو الجواز كذا في الهداية وشرحه العناية وهنا في العناية بحث من وجهين وجوابه فراجعه ومعنى النشوز
كراهة كل واحد منهما صاحبه وبعضهم قال النشوز من المرأة يقال نشزت المرأة على زوجها فهي ناشزة
اذا ابغضت اياه وعن الزجاج النشوز يكون من الزوجين قال صاحب القاموس والمرأة تنشز نشوزا
استعصت على زوجها وابغضته وبعلها عليها ضربها وجفاها والواقع به اي بالخلع وبالطلاق على مال
مثل قوله طلقتك على الف مثلا طلاق باين لقوله عليه السلام الخلع تطليقة باينة روي ذلك عن عمر وعلي وابن
مسعود رضي الله عنهم موقوفا عليهم او مرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه يحتمل الطلاق حتى
صار من الكنايات والواقع بالكناية باين فان قيل لو كان من الكنايات لكانت النية شرطا وليست بشرط اجيب
بان ذكر المال اغنى عن النية ههنا وبيانه ان الخلع يحتمل الانخلاع عن اللباس او عن الخيرات او عن النكاح فلما
ذكر العوض تعين الانخلاع عن النكاح فلا يحتاج الى النية ولهذا لو قال خالعتك ولم تذكر العوض لا يقع ما لم
ينو فيكون ذكر المال كالنية ولانها لا تسلم المال اليه الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة ويلزم المال المسمى
فيهما وما صلح مهرا صلح بدلا في الخلع لان ما يصلح عوضا للمتقوم اولى ان يصلح عوضا لغير المتقوم بيانه ان
البضع في حالة الدخول متقوم لانه شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض اظهارا لشرفه واما في الخروج فغير متقوم
لان حالة الخروج اسقاط وهو شرف في نفسه لكونه اطلاقا للزوج عن الاستيلاء عليها فلا يفتقر الى ايجاب
المال فهذا سر كون النكاح متقوما وزواله غير متقوم ثم انهم قالوا ولا ينعكس قولهم وما صلح مهرا صلح بدل الخلع يعني
ليس كل ما يصلح بدلا للخلع صلح مهرا فانها اذا اختلعت منه على ما في بطون غنمها جاز وله ما في بطونها وقت الخلع دون
ما حدث منه بعده ولو تزوج امرأة على ما في بطون غنمه وجب مهر المثل لان التسمية غير صحيحة لكون ما في البطن ليس
بمال في الحال وان كان بعرضية ان يصير مالا بالانفصال كذا في العناية وان بطل العوض فيه اي في الخلع يقع باينا
وان بطل في الطلاق على مال يقع رجعيا لانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية فيقع به
الطلاق باينا وفي الثاني الصريح وهو يعقب الرجعة بلا شيء فيهما للزوج لانها ما سمت مالا متقوما حتى تصير
غارة له ولانه لا وجه لايجاب المسمى للاسلام في صورة ان يخالعها او يطلقها وهو مسلم على خمر او خنزير ولا الى
غيره لعدم الالتزام كما اذا خالعها او طلقها وهو مسلم على خمر او خنزير او ميتة او قالت خالعني على ما في يدي
ولا شيء في يدها وان قالت خالعني على ما في يدي من دراهم ولا شيء فيها اي في يدها لزمها ثلثة دراهم
لانها سمت الجمع واقله ثلثة فيلزمها ثلثة دراهم سواء لم يكن في يدها شيء او كانت درهمان او درهم لان
كلمة من ههنا للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل بدونها كذا في الهداية قال صاحب العناية كانه اراد بكونها
صلة ان تكون للبيان على اصطلاح النحاة كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومنهم من ضبط فقال
كل موضع يصح الكلام فيه بدونه فهو للتبعيض كما في قولك اخذت من الدراهم وكل موضع لا يصح فيه الكلام بدونه
فهو صلة زيدت لتصحيح الكلام فانها لو قالت خالعني على ما في يدي دراهم اختل الكلام واذا لم يكن للتبعيض

كان الجمع فيما نحن فيه باقيا على حاله فيلزمها ثلثة دراهم واعترض بان ما ذكر من الاختلال ليس بصحيح لان قوله
دراهم يجوز ان يكون بدلا من قولها ما في يدي فيكون تقديره خالعني على دراهم والجواب ان هذا المنع لا يضرنا
لانه اذا كان تقدير كلامها خالعني على دراهم يلزمها ثلثة دراهم وهو المطلوب انتهى يقول الفقير ليس مراد
المعترض عدم لزوم ثلثة دراهم بل مراده ان يقول لا نفتح تلك الضابطة اصلا سواء كان مضرا لنا او لم يكن
وصاحب الكافي ضبطه بوجه آخر وهو ان كل موضع تم الكلام بنفسه فيه ولكنه اشتمل على نوع ابهام فمن للتبيين
كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والا فللتبعيض وقولها خالعني على ما في يدي كلام تام بنفسه حتى
جاز الاقتصار عليه الا ان فيه نوع ابهام لان ما في يدها قد يكون من انواع شتى فاذا قالت من دراهم فقد
عينت ما ابهمت فصارت كانها قالت خالعني على دراهم وقوله اخذت من الدراهم بخلاف ذلك لانه لم يتم
الكلام بقوله اخذت وهو ظاهر تدبر قال صاحب النهاية وان كان في يدها اكثر من ثلثة دراهم فله ذلك وان
قالت خالعني على ما في يدي من مال ولا شيء في يدها لزمها ان ترد مهرها لانها لما سمت مالا لم يكن الزوج
راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لان البضع
غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للضرر عنه وان خالعها على عبدها الآبق على انها
بريئة من ضمانه يعني على ان لا تطالب بتحصيله وتسليمه بل ان حصل تسلمه اليه والا فلا شيء عليها لا تبرأ ولزمها
تسليمه اي تسليم عين العبد ان امكن تسليم العين والا اي وان لم يمكن تسليم العين فقيمته اي فيلزمها تسليم قيمته
لان الخلع عقد معاوضة يقتضي سلامة العوض فيكون اشتراط البراءة شرطا فاسدا الا انه لا يقتضيه العقد فيبطل
الشرط دون الخلع لانه مما لا يبطل بالشروط الفاسدة فان قيل سلمنا ان الخلع لا يبطل بها لكن ينبغي ان يفسد التسمية
لاشتراط عدم وجوب تسليم المسمى واذا فسدت رجع الزوج عليها بما ساق اليها من المهر كما اذا اختلعت منه على
دابة اجيب بان العقد اذا كان صحيحا كان ما ينافيه من الشرط ساقطا والساقط لا يؤثر في فساد شيء
وانما فسدت التسمية فيما اذا اختلعت على دابة للجهالة المستحكمة لكونها تنتظم انواعا مختلفة من الحيوان فان قيل
الخلع كما يوجب تسليم المسمى يوجب تسليمه بوصف كونه سليما واشتراط البراءة عن وصف السلامة صحيح فليصح
اشتراطها عن تسليم المسمى ايضا اجيب بان استحقاق التسليم فوق استحقاق التسليم فان بيع ما لا يقدر على
تسليمه لا يجوز والبيع بشرط البراءة عن العيوب يجوز فلا يلزم من جواز الادنى جواز الاعلى ولان الرغبة في تملك
الشيء للانتفاع به وذلك بالتسليم وباشتراط البراءة عنه يفوت المقصود ولا كذلك اشتراط البراءة عن العيوب
ولو قالت طلقني ثلثا بالف فطلق واحدة فلها ثلث الالف لانها لما طلبت الثلث بالالف فقد طلبت كل واحدة
من الثلث بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض وبانت لوجوب
المال وفي طلقني ثلثا على الف والمسئلة بحالها تقع الطلاق رجعيا بلا شيء يعني لو قالت طلقني ثلثا على الف
فطلقها واحدة تقع رجعيا ولا شيء عليها عند ابي حنيفة وعندهما كالباء لان كلمة على بمنزلة الباء في المعاوضات

حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء ولابي حنيفة ان كلمة على للشرط قال الله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اي يبايعنك بشرط عدم الاشراك بالله واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع على
اجزاء الشرط وذلك لان المشروط لا يوجد الا عند وجود الشرط والشرط عبارة عن جميع اجزائه فما لم يوجد
جميع اجزائه لا يوجد الشرط فلا يقع جزء من المشروط بوجود جزء من الشرط لعدم وجود الشرط بخلاف الباء
لانه للعوض واذا لم يجب المال كان الزوج في ايقاع الطلاق مبتدئا غير مبني على سؤالها فوقع ويملك الرجعة
قال صاحب العناية وفيه بحث من وجهين احدهما ان جعله بمعنى الشرط غير مستقيم لانه دخل على تمليك المال
وذلك لا يقبل التعليق والثاني ان ما ذهبتم اليه مجاز وما ذهبنا اليه مجاز آخر وليس احد المجازين اولى من
الآخر فان اللزوم كما هو موجود بين الشرط والجزاء فكذلك هو موجود بين العوض والمعوض والجواب عن
الاول ان المال فيما نحن فيه تابع للطلاق فجاز ان يقبله تبعا للمتبوع وان لم يقبله مستقلا وعن الثاني ان اللزوم
بين العوضين اي بين العوض والمعوض بالتضايف وبين الشرط والجزاء بالذات فكان جعله للشرط
مجازا اقرب الى حقيقته والمجاز الاقرب الى الحقيقة اولى على ما عرف انتهى ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا
بالف او على الف فطلقت واحدة لا يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة الا لتسلم له الالف كلها بخلاف قولها
طلقني ثلثا بالف لانها لما رضيت بالبينونة بالف كانت ببعضها ارضى ولو قال لها انت طالق بالف او على
الف فقبلت بانت ولزمها المال وانما لزم القبول في الوجهين لان معنى قوله بالف بعوض الف يجب لي عليك
ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون لي عليك والعوض لا يجب بدون قبوله والمعلق بالشرط لا ينزل قبل
وجوده ووجوده بالقبول والطلاق باين لوجوب المال ولو قال انت طالق وعليك الف او قال لعبده انت
حر وعليك الف طلقت وعتق العبد مجانا وان لم يقبلا وعندهما ما لم يقبلا لم يقع الطلاق ولا العتق واذا قبلا لزم
المال فعلم من هذا ان الخلاف بينه وبينهما في موضعين احدهما ان المرأة او العبد اذا قبل المال وقع الطلاق والعتاق
مجانا عند ابي حنيفة ولا اعتبار بقبولهما وعندهما يجب على المرأة او العبد المال والثاني انهما اذا لم يقبلا المال
يقع الطلاق والعتاق عند ابي حنيفة كما اذا قبلا وعندهما اذا لم يقبلا لا يقعان لهما ان هذا الكلام يستعمل
للمعاوضة فان قولهم احمل هذا المتاع ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم والخلع معاوضة فيحمل الواو على معنى الباء
بدلالة المعاوضة كانه قال انت طالق بالف درهم فقبلت قال المولى الفاضل سعدي افندي وفيه بحث انتهى
يقول الفقير وجه البحث الله اعلم انه اذا حمل الواو على معنى الباء في وعليك درهم وكذا في قوله ولك درهم لا يمكن
تعيينه بوجه من الوجوه تدبر قال صاحب العناية ولهما ههنا طريق آخر وهو ان يجعل الواو للحال كانه قال انت
طالق في حال ما يجب لي عليك الف ولا يكون ذلك الا بعد قبولها اذ الاحوال شروط فاذا قبلت وجب الالف
ولابي حنيفة ان قوله وعليك الف جملة تامة من مبتدا وخبر وكل ما هو كذلك لا يرتبط بما قبله الا بدليل اذ الاصل
في الجملة التامة الاستقلال ولا دليل ههنا لان الطلاق والعتاق ينفكان عن المال بل عادة الكرام فيهما الامتناع

عن قبول عوض بخلاف البيع والاجارة لانهما لا يوجدان دون المال لكونهما معاوضة محضة فيصلح ان يكون حال
المعاوضة دليلا قال المولى سعدي افندي اقول قال ابن الهمام فالواو باقية على المعنى الحقيقي وهو العطف
فيكون الزوج بعد الاباء عطف جملة اخرى وهي دعوى المال عليها ابتداء ومحصل كلامه ان المال في القو
لا يلزم الا بالاقرار او البينة انتهى يقول الفقير فعلى هذا يلزم ان يكون قبولها اقرارا وليس كذلك لان ابا
حنيفة لم يعتبر قبولها اصلا تدبر والخلع معاوضة في حقها اي في حق المرأة لانها تبذل مالا لتسلم نفسها
فيصح رجوعها اي رجوع المرأة قبل قبوله اي قبول الزوج بعدما اوجبت ويصح شرط الخيار لها ويبطل
الخلع بالقيام عن المجلس قبل قبوله كما هي احكام المعاوضة والخلع يمين في حقه اي في حق الزوج لانه تعليق
الطلاق بشرط قبولها المال فلا يرجع بعدما اوجب قبل قبولها كما لا يصح الرجوع عن اليمين ولا يصح شرط الخيار
له كما لا يصح في اليمين ولا يبطل بالقيام عن المجلس قبل قبولها كما لا يبطل اليمين به بل يصح ان قبلت بعد المجلس
وجانب العبد في العتق على مال كجانبها فيكون من طرف العبد معاوضة ومن جانب المولى يمينا فيترتب احكام
المعاوضة في جانبه واحكام اليمين في جانب المولى ثم ان كون الخلع معاوضة في جانبها ويمينا في جانبه قول
ابي حنيفة وعندهما يمين من الجانبين فيترتب عليه احكام اليمين في جانبها تدبر ولو قال لها طلقتك امس
بالف فلم تقبلي فقالت قبلت فالقول له ولو قال البايع كذلك اي لو قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف امس
فلم تقبل فقال بل قبلت فالقول للمشتري ووجه الفرق ان الطلاق بمال يمين من جانب الزوج والقبول شرط الحنث
فتم اليمين بلا قبولها فلا يكون الاقرار باليمين اقرارا بشرط الحنث لصحتها بدونه فصار القول قوله لان الزوجين
اذا اختلفا في وجود الشرط فالقول قول الزوج لانه منكر واما البيع فايجاب وقبول ولا صحة لاحدهما بدون الآخر
فصار الاقرار بالبيع اقرارا بهما لا بتمامه الا به فاذا انكره فقد رجع عما اقر به فلا يصدق والمبارأة بفتح الهمزة مفاعلة
من بارأ شريكه اذا ابرأ كل منهما صاحبه وترك الهمزة خطاء كذا في المغرب كالخلع ويسقط كل منهما اي كل من الخلع
والمبارأة كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح كالمهر والنفقة الماضية دون المستقبلة
لان للمختلعة والمبارئة النفقة والسكنى ما دامت في العدة صرح به الحاكم الشهيد في الكافي فلا تطالب هي باي
مهر ولا نفقة ماضية مفروضة فان غير المفروضة لا تطالب بها مطلقا ولا يطالب هو اي الزوج بنفقة عجلها
ولم تمض مدتها اي مدة النفقة المعجلة ولا بمهر سلم اليها وخلع قبل الدخول لان جميعها مما يتعلق بالنكاح
فانهما يسقطانها جميعا عند ابي حنيفة وعند محمد لا يسقط كل من الخلع والمبارأة الا ما سمياه فيهما اي في الخلع
والمبارأة وابو يوسف مع الامام في المبارأة ومع محمد في الخلع لمحمد ان كل واحد من الخلع والمبارأة معاوضة
وفي المعاوضات يعتبر المشروط لا غير ولهذا لو كان لاحدهما دين واجب بسبب آخر لا يسقط بهما ذلك ونفقة العدة
لا تسقط وان كانت من حقوق النكاح ولابي يوسف ان المبارأة مفاعلة من البراءة والمفاعلة تقتضي الفعل
من الجانبين وذلك يقتضي براءة كل منهما عن الآخر ولفظ البراءة مطلق فقيدناه بحقوق النكاح لدلالة الغرض

وهو

وهو وقوع البراءة عما وقعت البراءة لاجله وهو النشوز الحاصل بسبب وصلة النكاح وانقطاع المنازعة انما
يكون باسقاط ما وجب باسقاط تلك الوصلة وقيل الغرض هو قطع المنازعة الناشئة بالنكاح فيتقيد البراءة
بالحقوق الواجبة بالنكاح واما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقد حصل في نفس النكاح فلا ضرورة الى انقطاع
الاحكام ولابي حنيفة ان الخلع ينبئ عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل وهو انفصال العامل عن العمل والفصل
لا يكون الا عن وصل ولا وصل الا بالنكاح وحقوقه اللازمة به وهو قد صدر مطلقا كالمبارأة فيعمل بالاطلاق
في النكاح واحكامه وحقوقه كالمبارأة قولا بكمال الفصل ونفقة العدة لم تكن واجبة عند الخلع لتسقط به وانما
تجب بعده شيئا فشيئا ولو خلع صغيرته من زوجها بمالها لا يلزم المال لانه لا نظر لها فيه اذ البضع في حالة الخروج
غير متقوم بخلاف النكاح لان البضع متقوم عند الدخول فان الرجل اذا زوج ابنه الصغير امرأة بمهر المثل صح لان
البضع متقوم حال الدخول ولا يسقط مهرها لانه اذا لم يجز الخلع لا يسقط مهرها وطلقت في الاصح لانه تعليق
بشرط القبول وقد حصل لان لسان الاب كلسانها وفي رواية لا تطلق والاول اصح وفي الكبيرة يتوقف الخلع على
قبولها لانه لا ولاية له عليها فصار كالفضولي ولو خلع الاب على انه ضامن لبدل الخلع لزمه اي الاب المال في
المسئلتين لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى الاب اولى وطلقت الصغيرة والكبيرة ان قبلت الخلع ثم
انهم قالوا معنى الضمان في الصغيرة التزام المال على نفسه لا الكفالة عن الصغيرة لان الزوج لا يستحق عليها مالا
حتى يتكفل عنها احد ولو شرط المال عليها اي على الصغيرة طلقت بلا شيء ان قبلت يعني ان كانت من اهل القبول
بان تعقل ان الخلع شرع سالبا والنكاح شرع جالبا وقبلت اما وقوع الطلاق فلوجود الشرط وصحة الخلع
تعقد به لا الى لزوم المال واما عدم وجوب الشيء فلانها ليست من اهل الغرامات والا اي وان لم تقبل سواء كانت
من اهل القبول ولم تقبل او لم تكن من اهل القبول فلا تطلق يقول الفقير سوق كلام المص يشعر برجوع ضمير
عليها الى المرأة صغيرة او كبيرة لانه قال في صدر هذه المسائل ولو خلع صغيرته من زوجها بمالها ثم قال وفي
الكبيرة يتوقف على قبولها ثم ولو خلع على انه ضامن لزم المال وقال صاحب المختار لزمه في المسئلتين فلهذا
قيدناه ايضا بقولنا في المسئلتين اتباعا له على انه لم يوجد في سائر المتون مسئلة الكبيرة بل وقعت في المختار وتبعه
المص فذكرها ثم قال ولو شرط المال عليها فاقتضى السوق رجوع الضمير الى المرأة مطلقة صغيرة او كبيرة فيكون المعنى
ولو شرط المال على المرأة صغيرة او كبيرة طلقت بلا شيء ان قبلت الكبيرة وكذلك الصغيرة ان كانت من اهل القبول
وقبلت لكن ما ذكروه في دليل عدم وجوب المال من انها ليست من اهل الغرامات لا يمشي في الكبيرة بل يمشي في
الصغيرة فقط اذا عرفت هذا فاعلم ان اللازم على المص ان يقول ولو شرط المال على الصغيرة صريحا دون ان يقول
عليها لانه يشعر بعموم هذه المسئلة للكبيرة والصغيرة مع ان ما ذكروه من دليل عدم وجوب المال يقتضي اختصاصها
بالصغيرة اللهم الا ان يدعى رجوع الضمير الى الصغيرة فقط على ما شرحناه اولا اقتداء بشراح المتون الا ان مسئلة
الكبيرة غير موجودة في المتون بل وقعت هذه المسئلة متصلة بمسئلة الصغيرة تدبر وخلع المريضة مرض الموت

معتبر من الثلث لكونه تبرعاً لان البضع غير متقوم حال الخروج **باب الظهار** قد تقدم وجه ترتيب الكتاب
المتفرقة في اول كل باب منها ونحتاج هنا الي وجه تقديم الظهار علي اللعان ووجهه انه اقرب الي الاباحة من
سبب اللعان فان سبب اللعان عند اضافته الي غير منكوحته يوجب حد القذف وموجب الحد معصية محضة
بغير شائبة الاباحة والظهار في اللغة مقابلة الظهر بالظهر فان الشخصين اذا كان بينهما عداوة يجعل كل منهما
ظهره الي ظهر الآخر وشرعاً هو تشبيه زوجته او عضو منها يعبر به عن جملتها مثل الرقبة والعنق والروح والبدن
والجسد والفرج والوجه وغيرها او جزء شايع منها كالنصف او ثلثها بعضو يحرم عليه النظر اليه من محارمه علي
التأبيد ولو رضاعاً فلو قال لها انت علي كظهر امي مثال لتشبيه زوجته او رأسك ونحوه مثال لتشبيه عضو منها
يعبر به عن الجملة او نصفك وشبهه مثال لتشبيه جزء شايع منها او كبطنها او فخذها او كظهر اختي او عمتي ونحوها
من محارمه علي التأبيد حرم جواب لو عليه وطئها ودواعيه اي دواعي الوطئ حتي يكفر لقوله تعالى والذين يظاهرون
من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والظهار كان طلاقاً في الجاهلية فقرر الشرع
اصله ونقل حكمه الي تحريم موقت بالكفارة غير مزيل بالنكاح وبيان ذلك ان احدهم في الجاهلية اذا اراد ان يطلق
امرأته جعلها في التحريم علي نفسه كالمواضع التي لا يطلع عليها من امه كالفخذ والظهر والبطن والفرج ثم نظروا
ولم يجدوا موضعاً احسن في الذكر ولا استر من الظهر مع اصابة المعني الذي ارادوه فاستعملوه دون غيره ولهذا
سمي ظهاراً ثم ان خولة بنت ثعلبة قالت كنت تحت اوس بن الصامت وقد ساء خلقه لكبر سنه فراجعته في بعض
ما امرني به فقال انت علي كظهر امي ثم خرج فجلس في نادي قومه ثم رجع الي فراودني فقلت والذي نفس خولة
بيده لا تصل الي وقد قلت ما قلت حتي يقضي الله ورسوله في ذلك فوقع علي فدفعته بما يدفع به المرأة الشيخ
وخرجت الي بعض جيراني فاخذت ثياباً فلبستها واتيت رسول الله صلي الله عليه وسلم فاخبرته بذلك فجعل يقول
الي زوجك وابن عمك وقد كبر فاحسني اليه فجعلت اشكو الي الله ما الذي اري من سوء خلقه فتغشي رسول الله
صلي الله عليه وسلم ما كان يتغشاه عند نزول الوحي فلما سري عنه قال انزل الله فيك وفي زوجك بياناً وتلا قوله تعالى
قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الي الله الي آخر آيات الظهار ثم قال مريه فليعتق رقبة فقلت
لا يجد ذلك يا رسول الله فقال مريه ان يصوم شهرين متتابعين فقلت هو شيخ كبير لا يطيق الصوم فقال مريه
فليطعم ستين مسكيناً فقلت ما عنده شيء يا رسول الله فقال انا استعينه بعرق فقلت وانا اعينه بعرق ايضاً
قال افعلي واستوصي به خيراً كذا في العناية وفي رواية اخري فاتيت رسول الله صلي الله عليه وسلم بعدما قال زوجي
ما قال فاخبرته فقال عم حرمت عليه فبتغت وقلت ان لي صبية صغاراً ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم
الي جاعوا فبكيت الي الله تعالى وقلت اللهم انزل فيه علي لسان نبيك فتغشي رسول الله الي آخر الحديث فلو
وطئ قبل التكفير فليس عليه غير الاستغفار وغير الكفارة الاولي اي غير الكفارة الواجبة بالظهار علي الترتيب
المنصوص ولا يعود حتي يكفر لقوله عليه السلام للذي واقع امرأته في الظهار قبل الكفارة استغفر الله ولا تعد

ولو كان

ولو كان شيء آخر واجباً لنبه عليه وروي بعضهم عن سعيد بن جبير ان عليه كفارتين والعود الموجب للكفارة عزمه
علي وطئها وقال الشافعي المراد من العود الموجب للكفارة هو السكوت عن طلاقها عقب الظهار وينبغي لها
ان تمنع نفسها منه لانه حرام وتطالبه بالكفارة ويجبره القاضي عليها ايفاء لحقها واللفظ المذكور يعني قوله
انت علي كظهر امي وما ماثله لا يحتمل غير الظهار لانه صريح فيه ولو نوي به الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتمكن
من الاتيان به ولو قال انت علي مثل امي او كامي فان نوي الكرامة صدق لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام
او نوي الظهار فظهار لانه تشبيه بجميعها وفيه تشبيه بالعضو لكنه ليس بصريح فيفتقر الي النية او نوي الطلاق
فباين لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوي الطلاق وان لم ينو شيئاً فليس بشيء عند ابي
حنيفة وابي يوسف لاحتمال الحمل علي الكرامة وقال محمد يكون ظهاراً لان التشبيه بعضو منها لما كان ظهاراً
فالتشبيه بجميعها اولي ولو قال انت علي حرام كامي ونوي ظهاراً او طلاقاً فكما نوي لانه يحتمل الوجهين الظهار
لمكان التشبيه والطلاق لمكان التحريم والتشبيه تأكيد له وان لم يكن له نية فعلي قول ابي يوسف ايلاء وعلي قول
محمد ظهار كذا في الهداية قال صاحب البيانية ورد الصدر الشهيد الخلاف وقال الخلاف غلط ولو قال انت علي
حرام كظهر امي ونوي طلاقاً او ايلاء فهو ظهار وكذا اذا لم ينو عند الامام رحمه الله وعندهما ما نوي يعني ان نوي
ظهاراً فظهار وان نوي طلاقاً فطلاق وان نوي ايلاء فايلاء ذكره الصدر الشهيد والامام العتابي في شرحيهما
الجامع الصغير لان التحريم يحتمل كل ذلك من الطلاق والظهار والايلاء ونية المحتمل صحيحة غير ان عند محمد اذا نوي
الطلاق لا يكون ظهاراً وعند ابي يوسف يكونان جميعاً يعني يقع الطلاق بنيته ويكون مظاهراً بالتصريح بالظهار
ولا يصدق في صرف الكلام عن ظاهره قضاء ولابي حنيفة انه صريح في الظهار ولهذا لا يحتاج في الدلالة عليه
الي النية فلا يحتمل غيره من الطلاق والايلاء ثم هو محكم لعدم احتمال الغير وقوله انت علي حرام يحتمل تحريم الطلاق
وغيره فيرد التحريم اليه اي الي الظهار كما هو الاصل في رد المحتمل علي المحكم ولا ظهار الا من الزوجة فلا ظهار من
امته لقوله تعالى من نسائهم ولان الحل في الامة تابع بدليل انه لو اشتري امة فوجدها محرمة عليه برضاع او مصاهرة
لم يثبت للمشتري ولاية الرد بسبب الحرمة فلا يكون الامة في معني المنكوحة حتي تلحق بها ولان الظهار منقول
عن الطلاق ولا طلاق في المملوكة ولا ظهار عن نكحها بلا امرها وظاهر منها فاجازت النكاح يعني تزوج امرأة
بغير امرها ثم ظاهر منها ثم اجازت النكاح فالظهار باطل لانه صادق في التشبيه وقت التصرف فلم يكن منكراً
والظهار ليس بحق من حقوقه حتي يتوقف عليه ولو قال لنسائه انتن علي كظهر امي كان مظاهراً منهن لانه
اضاف الظهار اليهن فصار كما اذا اضاف الطلاق وعليه لكل واحدة كفارة لان الحرمة تثبت في حق كل واحدة
والكفارة لانهاء الحرمة فتتعدد بتعددها بخلاف الايلاء منهن بان يقول والله لا اقربكن فانه اذا لم يقربهن
حتي مضت اربعة اشهر طلقن جميعاً وان قرب الكل قبل مضي المدة يجب عليه كفارة واحدة لان الكفارة
لصيانة حرمة الاسم ولم يتعدد ذكر الاسم وان ظاهر من واحدة مراراً في مجلس او مجالس فعليه لكل ظهار كفارة

لو يشتري امة فوجدها محرمة عليه برضاع او مصاهرة لم يثبت للمشتري ولاية الرد [illegible]

لأن تكرار الظهار كتكرر اليمين فكما يتكرر الكفارة في اليمين المتكررة تتكرر في الظهار المتكرر ايضا قال صاحب الاختيار
وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا قال لامرأته انت علي كظهر امي مائة مرة وجب عليه مائة كفارة
وهي اي الكفارة عتق رقبة قال صاحب العناية اي اعتاق رقبة فان العتق قد لا يكون ينوب عن الكفارة
الا ترى انه لو ورث اباه ونوى الكفارة لا يخرج عن عهدتها يجوز فيها عتق العبد المسلم والكافر والذكر والا
والصغير والكبير لان اسم الرقبة ينطلق على هؤلاء اذ هي عبارة عن الذات المرقوق المملوك من كل وجه والشافعي
يخالفنا في الكافر ويقول الكفارة حق الله تعالى فلا يجوز صرفها الى عدو الله تعالى ونحن نقول المنصوص عليه
اعتاق الرقبة وقد تحقق ويجوز العبد الاعور اي من ذهب احدى عينيه والاصم الذي اذا صيح به يسمع
ومقطوع احدى اليدين واحدى الرجلين من خلاف لانه ما فات من الاعور والاصم المذكور والمقطوع المذكور
جنس المنفعة بل اختلت ويجوز عبد مكاتب لم يؤد شيئا من بدل الكتابة لان الرق قائم فيه من كل وجه لان
النبي صلى الله عليه وسلم قال المكاتب عبد ما بقي عليه درهم والشافعي يخالفنا فيه لانه استحق الحرية بجهة الكتابة
فاشبه المدبر قال صاحب البيانية وهذا الزام من الشافعي على اصحابنا على ما قالوا به وحاصل الالزام ان المدبر
لا يجوز اعتاقه عندكم عن الكفارة لانكم قلتم انه مستحق الحرية بجهة فينبغي ان لا يجوز اعتاق المكاتب ايضا
لانه مستحق العتق بجهة لكن الزام باطل لانه ينفسخ وذاك لا فيكون قياسا مع الفارق ولا يجوز الاعمى
والاصم الذي لا يسمع اصلا والاخرس ومقطوع اليدين او ابهاميهما او الرجلين او يد ورجل من جانب واحد
لانه فات جنس المنفعة فيهم وهو ظاهر في الجميع الا في المقطوع ابهامي اليدين فانه يحتاج الى البيان
وهو ان قوة البطش بهما فبفواتهما يفوت جنس منفعة البطش ايضا قال صاحب غاية البيان نقلا عن
الاجناس ويجوز مقطوع الانف ومقطوع الشفتين اذا كان يقدر على الاكل ولا يجوز ساقط الاسنان كلها
ويجوز ذاهب الحاجبين وشعر اللحية والرأس ونقله عن نوادر ابن شجاع وقال في شرح الطحاوي ويجوز
الاعشى والعنين والخنثى والامة الرتقاء انتهى قال صاحب الاختيار وثلاثة اصابع من اليد لها حكم الكل
انتهى ولا يجوز مجنون مطبق اي الذي لا يعقل اصلا لان الانتفاع بالجوارح لا يكون الا بالعقل فكان فائت
النافع والذي يجن ويفيق يجزيه لان الاختلال غير مانع قال صاحب العناية يعني اذا اعتقه في حال افاقته
انتهى يقول الفقير لم نجد هذا القيد في غيره من الكتب التي عندنا ولا يجوز عتق مدبر وام ولد لاستحقاقهما
الحرية بجهة فكان الرق فيهما ناقصا فانه اذا فات فيه شيء من القوة الحكمية زال في مقابلته شيء من الضعف
الحكمي ومكاتب ادى بعضا من بدل الكتابة لان اعتاقه يكون ببدل وعن ابي حنيفة انه يجزيه لقيام الرق من
كل وجه ولهذا يقبل الكتابة الانفساخ بخلاف امومية الولد والتدبير لانهما لا يحتملان الانفساخ ومعنى
بعضه لانه ليس برقبة كاملة ولو اشترى قريبه بنيتها صح عنها وقال الشافعي لا يصح لنا ان شرى القريب
اعتاق قال صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اخبر النبي صلى الله عليه وسلم

ان

ان الابن قادر على اعتاق الاب فيكون قادرا لتصدقيا له في الاجر ولا يقدر على اعتاقه قبل الشرى لعدم الملك ولا بعد
الشرى لانه يعتق عليه بالشرا فيكون نفس الشراء اعتاقا فاذا نوى بالشرى الكفارة يصير اعتاقا عن الكفارة
فيصح ويجزيه كذا في الاختيار وهذا بخلاف ما ورثه فانه لا يجزيه عنها والفرق ان الشراء اختياري دونه وكذا
يصح كفارة لو حرر نصف عبده عنها ثم حرر باقيه قبل وطي من ظاهر فيها اما عندهما فظاهر لان الاعتاق
لا يتجزى فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا يكون اعتاقا بكلامين واما عنده فلانه اعتقه بكلامين والذي حصل
فيه من النقص حصل بسبب الاعتاق للكفارة ومثله غير مانع كمن اضجع شاة للاضحية فاصاب السكين عينها
فان النقصان لما حصل بفعل التضحية لم يمنع فكذلك النقصان الحاصل بفعل الكفارة لم يمنع ولو حرر نصف
عبد مشترك عنها وضمن باقيه لا يجوز عن الكفارة عند ابي حنيفة موسرا كان او معسرا خلافا لهما فانهما يقولان
ان كان موسرا اجزأه لانه يتملك نصيب صاحبه بالضمان فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه لان الاعتاق
لا يتجزى عندهما فاذا اعتق نصيبه عتق كله الا ان المعتق ان كان موسرا ضمن نصيب شريكه وتملكه فصار معتقا
كل العبد عن الكفارة وهو ملكه بخلاف ما اذا كان معسرا لانه وجبت عليه السعاية في نصيب الشريك فيكون
اعتاقا بعوض ولابي حنيفة ان نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ثم يتحول اليه بالضمان لان الاعتاق يتجزى عنده
فانما يعتق نصيبه فقط في الابتداء وبقي النصف ونصف الرقبة ليس برقبة وقد تمكن النقصان في النصف الاخر
لتعذر استدامة الرق فيه وهذا النقصان وقع في ملك شريكه وبالضمان ملكه ناقصا ومثله يمنع الكفارة فصار
كانه اعتق عبدا الا شيئا منه وكذا اي على هذا الخلاف لو حرر نصف عبده ثم جامع المظاهر منها ثم حرر باقيه
فانه لا يجوز عند ابي حنيفة لان الاعتاق يتجزى عنده وشرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص واعتاق النصف
حصل بعده وعندهما يجوز لان اعتاق النصف اعتاق الكل فحصل الكل قبل المسيس فان لم يجد يقول الفقير
الظاهر وان لم يجد بالواو وتدبر ما يعتق ولا غنية صام شهرين متتابعين لان التتابع منصوص عليه فان صام بالاهلة
جاز وان كان كل شهر تسعة وعشرين يوما وان صام بغير الاهلة فافطر لتمام تسعة وخمسين يوما فعليه ان يستقبل
ليس فيهما رمضان ولا شيء من الايام المنهية لان شهر رمضان لا يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله
تعالى والصوم في هذه الايام منهي عنه فلا ينوب عن الواجب الكامل قال صاحب البيانية الا اذا كان مسافرا
فصام شعبان ورمضان بنية الكفارة اجزأه عند ابي حنيفة خلافا لهما انتهى فان وطئها فيهما ليلا عامدا او
نهارا ناسيا استأنف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف فانه لا يستأنف عنده لانه لا يمنع التتابع
اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وان كان تقديمه على المسيس شرطا ففيما ذهبنا اليه تقديم البعض وفيما قلتم تأخير
الكل عنه ولهما ان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس وان يكون خاليا عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط
ينعدم به فيستأنف وانما قال فان وطئها لانه ان جامع غيرها فان كان وطئا يفسد الصوم كالجماع بالنهار عامدا
يقطع التتابع فيلزمه الاستيناف بالاتفاق وان لم يكن وطئا يفسد الصوم بان وطئ بالنهار ناسيا او بالليل

اضجع شاة للاضحية فاصاب السكين عينها

كيف ما كان لم ينقطع التتابع فلا يلزمه الاستيناف بالاتفاق وانما قيد قوله نهارا بقوله ناسيا لانه اذا جامعها
في النهار عامدا يستانف بالاتفاق قال صاحب العناية وانما ذكر العمد في الليل فقط ووقع اتفاقا لان العمد
والنسيان في الوطي بالليل سواء فعلم منه ان الاختلاف في وطي لا يفسد الصوم وان افطر بعذر او بغير عذر
استانف اجماعا لفوات التتابع وهو قادر عليه عادة وهذا احتراز عما اذا افطرت المراة في كفارة القتل او
الافطار بعذر الحيض فانها لا تستانف لانها معذورة عادة لانها لا تجد شهرين متتابعين لا حيض فيهما
ولو صام المظاهر شهرين متتابعين ثم قدر على الاعتاق في آخر يوم من الشهرين فان كان قبل غروب الشمس
وجب عليه الاعتاق وصار صومه تطوعا لاقتداره على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل وان كان بعد الغروب
كان الصوم عن كفارته فان لم يستطع الصوم اطعم هو اي المظاهر او نائبه ستين مسكينا لقوله تعالى فمن لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا ومعنى قوله او نائبه انه ان امر غيره ان يطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه كل مسكين
كالفطرة يعني نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير او قيمة ذلك اي او يعطي كل مسكين قيمة نصف صاع
من بر او صاع من تمر او شعير يقول الفقير ولا يخفى ما في العطف وفي المشار اليه بذلك من المسامحة والصواب
ولو قال قدر الفطرة او قيمته ذلك لكان سالما منهما وعند الشافعي لا يجوز دفع القيمة قال صاحب العناية والاصل
فيه ان كل جنس هو منصوص عليه من الطعام لا يجوز ان يكون بدلا من جنس آخر هو منصوص عليه وان كان
في القيمة اكثر لانه لا اعتبار لمعنى النص في المنصوص عليه وانما الاعتبار له في غيره قال صاحب الدرر فعينه
او قيمته من غير المنصوصة ثم قال في شرحه الاشياء المنصوصة كالبر ودقيقه وسويقه والزبيب والتمر والشعير
وغيرها كالارز والعدس والذرة ونحوها فان ربع صاع من التمر اذا ساوى نصف صاع بر او صاع شعير قيمة
لم يجز دفعه بخلاف الارز والعدس والذرة مثلا فان ربع صاع منه اذا ساوى نصف صاع بر او صاع شعير قيمة
جاز دفعه وهو مبني على اصل تقرر في شروح الجامع الكبير ان المنصوص لا ينوب اخاه ويصح اعطاء من
بر مع منوي شعيرا او تمر فان من بر ومنوي شعيرا او تمرا يبلغ بالوزن نصف صاع بر او صاع شعير وتمر ولما كان
هذه الاشياء متحدة الجنس لان الكل من حيث الاطعام جنس واحد جاز تكميل احدها بالآخر ولا كذلك القيمة
وكذلك ربع صاع بر ونصف صاع شعير او تمر يبلغ بالكيل نصف صاع بر او صاع شعير او تمر يقول الفقير ويخطر
ببالي هنا بحث لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا الاشارة اليه تدبر حتى تتفطن بالبحث وجوابه وتصح الاباحة
في الكفارات ككفارة الظهار والافطار واليمين وجزاء الصيد والفدية حتى لو غداهم وعشاهم جاز لوجود
الاباحة وقال الشافعي لا يجزيه الا التمليك كالزكوة والفرق ان المنصوص هو الاطعام فيها وهو التمكين من
الطعم دون الصدقات كالزكوة وصدقة الفطر والعشر ففيها التمليك شرط لان المنصوص فيها الايتاء والاداء
وهما للتمليك والضابط ان ما شرع بلفظ الاطعام والطعام يجوز فيه الاباحة وما شرع بلفظ الايتاء والاداء
يشترط فيه التمليك كذا في الكافي وشروح الكنز فلو غداهم وعشاهم اي اطعمهم مرة في الغداة ومرة في العشي

اوغداهم

اوغداهم غدائين او عشاهم عشائين واشبعهم جاز قال صاحب العناية المعتبر في التمكين الكلتان المشبعتان
اما الغداء والعشاء واما غداءان او عشاءان لكل مسكين فان المعتبر دفع حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء
وفي المحيط عن ابي حنيفة اذا غدى ستين وعشى ستين آخرين لا يجوز انتهى وان قل ما اكلوا يعني ان المعتبر هو
الشبع لا المقدار وان كان احدهم شبعان اختلف المشايخ فيه فمنهم من قال بجوازه لانه اطعام العدد المعين
وقد شبعوا ومنهم من قال لا يجوز لان المقصود اشباع الستين وهو ما اشبعهم ولا بد من الادام في خبز الشعير
ليمكنه الاستيفاء الى الشبع دون خبز الحنطة لانه يمكنه الاستيفاء الى الشبع بدون الادام ولو اطعم فقيرا واحدا
ستين يوما اجزاه لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع اليه في اليوم الثاني كالدفع
الى غيره وان اعطاه اي الفقير الواحد طعام الشهرين في يوم واحد لا يجزي الا عن يوم واحد قال صاحب العناية
اذا دفع لمسكين واحد في يوم واحد ستين مرة بطريق الاباحة فلا خلاف لاحد في عدم جوازه واما اذا كان بطريق
التمليك فقد اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم لا يجوز لان المقصود سد الخلة وبعد ما استوفى وظيفة اليوم
لا حاجة له الى سد الخلة بصرف وظيفة اخرى اليه وقيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك كثيرة تتجدد في يوم واحد
فاذا فرق بدفعات في يوم واحد جاز كما في الايام بخلاف حاجة الاباحة بالاطعام فانه اذا استوفى حاجته منه
في يوم ينتهي حاجته الى الطعام ولا تتجدد الا بتجدد الايام وبخلاف ما اذا دفع دفعة واحدة لان التفريق واجب
بالنص وهو قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا ولم يوجد لا حقيقة ولا تقديرا فلا يجوز كالحاج اذا رمى سبع
حصيات دفعة واحدة فان جامعها في خلال الاطعام لا يستانف لان الله تعالى ما شرط في الاطعام ان يكون قبل
المسيس الا انه يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد المسيس والمنع لمعنى
في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه كالبيع وقت النداء والصلوة في الاوقات المكروهة كذا في الهداية والعناية
ولو اطعم ستين فقيرا كل فقير صاعا من بر عن ظهارين لا يصح الا عن واحد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجزيه
عنهما ولو اطعم كذلك عن ظهار وافطار صح عنهما اتفاقا لمحمد في المسئلة الاولى ان بالمؤدى وفاء بهما اذ الواجب
عن كل ظهار لكل مسكين نصف صاع من بر وفي الصاع وفاء بهما لا محالة والمصروف اليه محل لهما لان الفقير
لا يخرج باخذ الحقين عن كونه مصرفا لبقاء الخلة والبعضية فيقع عنهما كما لو اختلف السبب يعني اطعم ذلك
عن ظهار وافطار او فرق في الدفع ولهما ان النية في الجنس الواحد لغو لانها للتمييز بين الاجناس المختلفة
والفرض عدمها فلغت النية واذا لغت والمؤدي يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى المقادير وادنى
المقادير يمنع النقصان دون الزيادة فيقع عنها كما اذا نوى اصل الكفارة فانه يقع عن احدها بالاتفاق
بخلاف ما اذا فرق في الدفع فانه في الدفعة الثانية في حكم مسكين آخر وفي العناية بحث من وجهين مع جوابه
فراجعه وكذا الحكم لو عبدين عن ظهارين او صام عنهما اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرين فقيرا صح عنهما
اي عن الظهارين وان لم يعين لان الجنس متحد فلا حاجة الى نية معينة وان حرر عنهما اي عن الظهارين رقبة

واحدة وصام عنهما شهرين او اطعم عنهما ستين مسكينًا ثم عيّن عن احدهما صحّ والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر لخروج الامر من يده ولو حرّر رقبة واحدة او صام شهرين او اطعم ستين مسكينًا عن ظهارين وفيه لا يجوز عن واحد منهما وقال زفر لا يجزيه عن احدهما في الفصلين وقال الشافعي له ان يجعل عن احدهما في الفصلين لان الكفارات باعتبار اتحاد المقصود وهو رفع الذنب جنس واحد والنية في الجنس الواحد غير مفيد فبقي نية اصل الكفارة كان له ان يجعل عن ايهما شاء فكذا هذا ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد لغو قبل معناه نوى التوزيع في الجنس الواحد فكانت لغوًا واذا لغت صار كانه اعتق رقبة عن ظهارين ولم ينو عنهما وذلك جائز وله ان يصرفها الى ايهما شاء فكذلك هاهنا بخلاف ما اذا كانت الكفارتان من جنسين مختلفين لانه نوى التوزيع في الجنس المختلف فكانت معتبرة فلا يكون عن واحد منهما وان ظاهر العبد لا يجزيه الا الصوم اي صوم شهرين اذ لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وقال النخعي كفّر بصوم شهر اعتبارًا بالعقوبة لانه زاجر كالحد وان اعتق عنه سيده او اطعم لانه ليس من اهل الملك فلا يصير مالكًا بتمليكه والكفارة عبادة فبفعل الآخر لا يكون فعله

باب اللعان

قد تقدم وجه المناسبة في اول الظهار واللعان في اللغة الطرد والابعاد يقال لاعنه ملاعنة ولعانًا ثم لقب الباب باللعان دون الغضب وان كان فيه الغضب ايضًا لان اللعن من جانب الرجل وهو مقدم وسببه قذف الرجل امرأته قذفًا يوجب الحد في الاجنبية وشرطه النكاح حتى لو طلقها بعد القذف لا يجري اللعان بينهما وركنه الشهادات المخصوصة وحكمه حرمة الوطي والاستمتاع كما فرغا من اللعان هو شهادات مؤكدة بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حق الزوج بمعنى انهما اذا تلاعنا سقط عنه حد القذف ومقام حد الزنا في حقها بمعنى انهما اذا تلاعنا سقط عنها حد الزنا اعلم ان موجب قذف الرجل زوجته كان حد القذف في الابتداء كما في الاجنبية لعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية ولما روي عن ابن مسعود رضه قال كنا جلوسًا في المسجد ليلة الجمعة اذ دخل انصاري فقال يا رسول الله ارأيت الرجل يجد مع امرأته رجلًا فان قتل قتلتموه وان تكلم جلدتموه وان سكت سكت على غيظ ثم قال اللهم افتح فنزلت آية اللعان ولانه صلى الله عليه وسلم قال لهلال بن امية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء ائت باربعة من الشهداء يشهدون على صدق مقالتك والا فحد على ظهرك فقال الصحابة الآن يجلد هلال بن امية فيبطل شهادته في المسلمين فثبت ان موجب القذف في الزوجة كان الحد ثم انتسخ ذلك بآية اللعان فنظرنا في آية اللعان فوجدناها دالة على ان الاصل في اللعان ان يكون شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حق الرجل ومقام حد الزنا في حقها لان الله تعالى قال والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم الآية ووجه الاخذ ان الله تعالى استثنى الازواج من الشهداء والاصل في الاستثناء ان يكون من الجنس ولا شهداء الا بالشهادة وقال الله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبًا تاكيدًا وفي جانبها بالغضب لانهن يستعملن اللعن في كلامهن

كثيرًا على ما ورد به الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم انكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير فسقطت حرمة اللعن عن اعينهن فساهن يجترئن على الاقدام لكثرة جري اللعن على السنتهن وسقوط وقعه عن قلوبهن فقرن الركن في جانبها بالغضب ردعًا لهن عن الاقدام فان قيل ما معنى اقامة الشهادة مقام الحد في الطرفين وما المناسبة بين الحد والشهادة اجيب بان الحد زاجر والاستشهاد بالله كاذبًا مقرونًا باللعن على نفسه سبب الهلاك وفي ذلك زجر عن الاقدام فان قيل لو كان اللعان قائمًا في حقه مقام حد القذف لجرى مجرى حد القذف في الاتحاد والتعدد وليس كذلك فان من قذف اربع نسوة له في كلمة واحدة او في كلام واحد متفرق فعليه ان يلاعن كل واحدة منهن على حدة وان قذف اجنبيات فانه يقام عليه حد القذف لهن مرة واحدة اجيب بان اللعان قائم في حقه مقام حد القذف بقذف امرأته لا مطلقًا لانه صار بدلًا عما كان يلزمه في الابتداء بقذفها فلا يرد عليه الاجنبيات على ان الاختلاف لاختلاف المقصود فان المقصود هناك دفع عار الزنا عنهن وذلك باقامة حد واحد وهاهنا لا يحصل المقصود بلعان واحد لتعذر الجمع بينهن بكلمات اللعان فقد يكون صادقًا في حق بعض دون بعض والمقصود التفريق بينه وبينهن ولا يحصل ذلك بلعان بعضهن فيلاعن كلا منهن على حدة حتى لو كان محدودًا في قذف كان عليه لهن حد واحد لان موجب قذفهن الحد والمقصود يحصل بحد واحد كما في الاجنبيات وكون اللعان مؤكدة بالايمان عندنا وعند الشافعي اللعان ايمان مؤكدات بالشهادات فمن كان اهلًا لليمين كان اهلًا للعان كذا في العناية فلو قذف زوجته بالزنا وكل منهما اهل للشهادة اي لاداء الشهادة حتى لا يجري اللعان بين الكافرين ولا بين كافر ومسلم وان صلح شاهدًا على مثله وهي ممن يحد قاذفها حتى لو لم تكن ممن يحد قاذفها بان تزوجت بنكاح فاسد ودخل بها او كان لها ولد لم يعرف له اب او نفي النسب او نفي معطوف على قذف فيكون فعلًا ماضيًا او على قوله بالزنا فيكون مصدرًا نسب ولدها وطالبته بموجبه اي بموجب القذف وهو الحد ولا بد من طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر حقوقها ولان المطالبة من شرط اللعان واذا لم تكن ممن يحد قاذفها بان لا تكون عفيفة ليس لها المطالبة لفوات شرط وهو العفة في اصله ان العفة شرط المطالبة والمطالبة شرط اللعان وجب عليه اللعان اما القذف بالزنا فظاهر واما اذا نفى نسب ولدها فلانه صار قاذفًا لها ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي عن شبهة وهذا لان الاصل في الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح قذف فان ابى الزوج من اللعان حبس اي حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحد لانه حق مستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس به حتى يأتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع سبب اللعان وهو التكاذب لان اللعان انما يجب اذا كذب كل واحد منهما الآخر فيما يدعيه واما اذا كذب نفسه فلم يبق التكاذب بل وافق المرأة في انها لم تزن فلا يجري اللعان بعد ذلك فان لاعن الزوج وجب اللعان عليها اي على المرأة لما تلونا من النص وهو قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله الآية فان ابت المرأة عن اللعان حبست حتى تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه ولم يقل او تصدقه فتحد كما قال في جانب الزوج فيحد لان الحد لا يجب بالاقرار مرة فكيف يجب

اذ التقدير فواجب شهادة احدهم كذا في الكافي

بالتصديق مرة ولا يجب بالتصديق اربع مرات لان التصديق ليس باقرار قصدًا فلا يعتبر في حق وجوب الحد
ويعتبر في درئه فيندفع به اللعان قال ابن الملك وما وقع في بعض نسخ القدوري او تصدقه فتحد فغلط فان
لم يكن الزوج من اهل الشهادة بان كان عبدًا او كافرًا بان كانا كافرين فاسلمت المرأة وقذفها الزوج قبل ان
يعرض عليه الاسلام او محدودًا في قذف وهي اي المرأة من اهلها اي من اهل الشهادة حد لانه تعذر اللعان
لمعنى من جهته لانه ليس من اهل الشهادة فيصار الى الموجب الاصلي وهو حد القذف الثابت بقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات الآية فانه كان هو المشروع اولا ثم صار اللعان خلفا عنه في قذف الزوج عند وجود الشرط
فاذا عدم صير الى الاصل وان كان الزوج اهلا وهي اي المرأة امة او صغيرة او مجنونة او محدودة في قذف
او كافرة او ممن لا يحد قاذفها بان كانت صبية او زانية فلا حد عليه ولا لعان لعدم اهلية الشهادة وعدم احصا[نها]
لكنه يعزر لانه آذاها والحق الشين بها فلم يجب الحد فيجب التعزير حسما لهذا الباب كذا في الاختيار فان قيل
ينبغي ان يجب حد القذف عليه لان اللعان خلف عنه فاذا امتنع اللعان يصار الى موجبه الاصلي قلنا امتناع
اللعان لمعنى من جهتها واهلية اللعان موجودة في حقه اذ هو من جملة من شرع اللعان في حقه فلا يجب عليه الحد
والاصل في ذلك قوله عم اربعة لا لعان بينهم وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية تحت المسلم والمملوكة تحت
الحر والحرة تحت المملوك كذا في الهداية والكافي قال صاحب العناية قيل هذا الحديث لم يوجد له اصل في كتب
الحديث ولكن ابو بكر الرازي ذكره في شرحه لمختصر الطحاوي باسناده عن عبد الباقي الى عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل كفى بابي بكر الرازي لعدالته وفقهه وضبطه مقتديًا انتهى يقول
الفقير ثم ان المص عطف قوله او ممن لا يحد قاذفها على ما قبله ولو قال وان كان اهلا وهي ممن لا يحد قاذفها وانضم
عليه لكان اسلم لان ما قبله من كونها امة او صغيرة او مجنونة او محدودة في قذف او كافرة اسباب لكونها ممن لا يحد
قاذفها انتهى وصفته اي صفة اللعان ان يبدا بالزوج لانه هو المدعي ولان النبي صلى الله عليه وسلم بدا به في اللعان
فيقول الزوج اربع مرات اشهد بالله اني صادق فيما رميتها به من الزنا ويقول في المرة الخامسة ان لعنة الله
عليه ان كان كاذبا فيما رميتها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ثم تقول هي اي المرأة اربع مرات اشهد بالله انه
كاذب فيما رماني به من الزنا وتقول في المرة الخامسة غضب الله عليها ان كان صادقا فيما رماني به من الزنا تشير
اليه في جميع ذلك والاصل فيهما [illegible] ورد في النص وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يقول بلفظ المواجهة فيما
رميتك به من الزنا لانه اقطع للاحتمال ووجه المغايبة انه اذا انضمت اليه الاشارة انقطع الاحتمال وان كان القذف
بنفي الولد ذكراه اي ذكر الزوج والمرأة نفي الولد عوض ذكر الزنا يعني يقول الزوج فيما رميتها به من نفي الولد
وتقول المرأة فيما رماني به من نفي الولد وان كان القذف بالزنا ونفي الولد جميعا ذكراهما اي ذكر الزوج والمرأة الزنا
ونفي الولد جميعا كان يقول الزوج فيما رميتك به من الزنا ونفي الولد وتقول المرأة فيما رماني به من الزنا ونفي الولد
فاذا التلاعنا فرق الحاكم بينهما ولا تقع الفرقة بنفس اللعان حتى لو مات احدهما قبل تفريق الحاكم ورث الآخر

وقال

وقال زفر تقع الفرقة بنفس اللعان لانه تثبت الحرمة المؤبدة بالحديث وهو قوله عم المتلاعنان لا يجتمعان فنفى الاجتماع
بعد التلاعن تنصيص على وقوع الفرقة بينهما وقال الشافعي تقع الفرقة بينهما بنفس لعان الزوج لانه معنى يشهد
عليها بالزنا اربع مرات واكد ذلك باللعن فالظاهر انهما لا يتلاعنان فلم يكن في بقاء النكاح فائدة فلم يبق النكاح
بينهما كما اذا ارتد احد الزوجين ولنا ان ثبوت الحرمة بفوت الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح بالاحسان فاذا
امتنع عن التسريح ناب القاضي منابه دفعا للظلم قال صاحب الهداية دل على انه لا تقع الفرقة بنفس اللعان حتى
تفرق الحاكم قول المتلاعن وهو عويمر العجلاني عند النبي صلى الله عليه وسلم كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها
هي طالق ثلثا وبيانه انه صلى الله عليه وسلم لاعن بين عويمر وبين امرأته قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان
امسكتها فهي طالق ثلثا فاوقع الثلث عليها بعد التلاعن ولم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة
بينهما بنفس التلاعن لانكر عليه السلام عليه وروي انه لاعن بين هلال وامرأته فلما فرغا فرق بينهما فقوله فرق بينهما
يدل على قيام النكاح بينهما بعد فراغهما من اللعان اذ التفريق يقتضي قيام الوصلة وهو اي تفريق الحاكم طلقة
بائنة عند ابي ح ومحمد لان فعل القاضي منسوب الى الزوج لنيابته عنه كالعنين فيجوز خطبته بعد اكذاب نفسه عندهما
كما يجيء عن قريب وعند ابي يوسف تحريم مؤبد لقوله صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا نص على التأبيد
ولهما ان هذا الكلام انما ثبت للمتلاعنين وبعد اكذابه نفسه لم يبق متلاعنا حقيقة لان الحد يلزم عليه بالرجوع ومن
ضرورة اقامة الحد بطلان اللعان لان الاصل والخلف لا يجتمعان وينفي الحاكم نسب الولد عن الزوج ان كان القذف به
اي يقول قطعت نسب هذا الولد عنه بعد ما قال فرقت بينهما كذا روي عن ابي يوسف وفي المبسوط هذا هو الصحيح
وعند بعضهم لا يلزم التصريح بنفي الولد لكن يتضمنه القضاء بالتفريق اي يحصل نفي الولد في ضمن القضاء بالتفريق
ويلحقه بامه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نفى نسب ولد هلال بن امية من هلال والحقه بامه بعد ما قذف امرأته
بنفي الولد ولاعن فان اكذب نفسه بعد ذلك اي بعد اللعان حد لاقراره بوجوب الحد وحل له ان يتزوجها بعد الاكذاب
لانه لما حد لم يبق اهلا للعان فارتفع اللعان بحكمه المنوط به وهو التحريم خلافا لابي يوسف لما بينا آنفا ان اللعان
تحريم مؤبد لقوله صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وجوابه سبق وكذا يحل له ان يتزوجها ان قذف غيرها
فحد او زنت فحدت اما اذا قذف غيرها فحد فلما بينا من انه لم يبق اهلا للعان فارتفع بحكمه المنوط به وهو التحريم واما
اذا زنت فحدت فلانتفاء اهلية اللعان من جانبها ايضا ولا لعان بقذف الاخرس لانه قائم مقام حد القذف وحد القذف
لا يثبت الا بالصريح فكذلك اللعان وفيه خلاف الشافعي هو يقول اشارة الاخرس كعبارة الناطق ولنا ان الاشارة
لا تعرى عن شبهة لكونها محتملة والحدود تندرئ بالشبهات واللعان في معنى الحد ولا لعان بنفي الحمل عند ابي ح وزفر
لانه لا يتيقن بقيام الحمل فلم يصر قاذفا وعندهما يلاعن ان اتت به اي بالحمل لاقل من ستة اشهر من وقت النفي لانا
تيقنا بقيام الحمل عنده فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق بالشرط كانه قال ان كان بك حمل
فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط لان القذف مما لا يحلف به لافضائه الى زمان وجود الشرط في ذمة الحالف

وفي ذلك احتمال لاثبات ما يندرئ بالشبهات ولو قال زنيت وهذا الحمل منه اي من الزنا لاعن اتفاقا لوجود القذف حيث
ذكر الزنا صريحا ولا ينفي القاضي الحمل وقال الشافعي ينفيه لانه عم نفي الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا
ان نفي الولد حكم من احكامه والاحكام لا تترتب عليه الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال قبل انفصال الولد والنبي عم
عرف قيام الحبل بطريق الوحي لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ان جاءت به اصيهب حمش الساقين فهو لهلال
وان جاءت به اسود جعدا جماليا فهو لشريك فجاءت به على النعت المكروه ومثل ذلك لا يعرف الا بطريق الوحي
قوله اصيهب تصغير الاصهب وهو الذي يضرب شعره الى الحمرة وقوله حمش الساقين بالسكون دقيقهما
والجمالي بضم الجيم العظيم الخلق ولو نفي الولد عند التهنية ومدتها سبعة ايام من حيث العادة كذا في النهاية
وابتياع آلة الولادة صح النفي ولاعن وان نفي بعد ذلك لاعن لوجود القذف بنفي الولد ولا ينتفي نسب الولد
لان قبوله التهنية او سكوته عند التهنية او شراء آلة الولادة او سكوته عن النفي الى ان يمضي ذلك الوقت
اقرار منه بان الولد منه لانه اذا لم يكن منه لم يحل السكوت عن نفيه بعد الولادة فلا يصح نفيه بعده كما لو وجد
الاقرار صريحا وعندهما يصح النفي في مدة النفاس اذا كان حاضرا لان النفي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في
مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة ولابي حنيفة انه لا معنى للتقدير لان الزمان للتامل
واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبوله التهنية او سكوته عند التهنية او ابتياعه متاع
الولادة او مضي ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفي وروى الحسن عن ابي حنيفة انه قدره بسبعة ايام لان في
هذه يستعد للعقيقة وانما يكون العقيقة بعد سبعة ايام ولكن هذا ضعيف لان نصب المقدار بالراي لا يجوز
وروي عن ابي حنيفة انه مقدر بثلثة ايام وذلك في الضعف مثل الاول كذا في العناية وان كان الزوج غائبا
فحال علمه كحال ولادتها يعني لو كان الزوج غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم يعتبر المدة التي ذكرت على الاصلين
فيجعل كانها ولدت الآن فله النفي عند ابي حنيفة مقدار ما يقبل التهنية وعندهما في مقدار مدة النفاس بعد القدوم
لانه لا يجوز ان يلزم النسب مع عدم علمه فصارت حالة القدوم كحالة الولادة وان نفي اول توامين وهما اللذان
بين ولادتهما اقل من ستة اشهر واقر بالآخر حد لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان عكس بان اقر بالاول
ونفي الثاني لاعن لانه صار قاذفا بنفي الثاني ولم يرجع عنه فان قيل ينبغي ان يجب عليه الحد لانه اكذب نفسه
بعد القذف لان الاقرار الاول بثبوت النسب باق بعد نفي الثاني فيعتبر قيام الاقرار بعد القذف ولو وجد الاقرار
بعد النفي يثبت الاكذاب ويجب الحد فكذا هنا واجيب بان الاقرار بالعفة سابق على القذف حقيقة والاعتبار
بالحقيقة فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال انها زانية وفي ذلك التلاعن ولا يكون ذلك اكذابا فكذلك هذا
ويثبت نسبهما اي نسب التوامين فيهما اي في النفي اولا ثم الاقرار وعكسه لانهما خلقا من ماء واحد فبثبوت
نسب احدهما يلزم ثبوت نسب الآخر ضرورة

باب العنين

لما فرغ من وجوه احكام الاصحاء المتعلقة
بالنكاح والطلاق ذكر في هذا الباب احكام من به نوع مرض لها تعلق بالنكاح والطلاق واخره لان حكم من به

بر٦

العوارض بعد ذكر حكم الاصحاء كذا في العناية بقوله الفقير وفيه بحث تامل ويمكن ان يقول لما كان للعنين وما شا
من المجبوب ونحوه نسبة بالنكاح والفرقة جميعا ذكر احكام العنين وما شابهه بعد الفراغ عن احكام النكاح
والطلاق جميعا لكن اخره عن ابواب الطلاق لكون العنة ونحوها من العوارض كذا في البيانية بقوله الفقير
نبه ايضا تامل لما انه بقي من احكام الطلاق العدة ومن احكام النكاح ثبوت النسب ومن احكامهما النفقة فلا
يصدق قوله بعد الفراغ عن احكام النكاح والطلاق جميعا هو اي العنين من لا [illegible] يقدر على الجماع مطلقا
او يقدر على الثيب دون البكر اي يقدر على الجماع بالثيب دون البكر وهو من عن بضم العين اذا حبس في
العنة بضم العين ايضا وهي حظيرة الابل وهي بالحاء المهملة والظاء المعجمة ما يجعل لحفظ الابل والغنم او من
عن اذا عرض لانه يعن ذكره يمينا وشمالا كذا قال صاحب المغرب ولم اعثر عليها الا في الجوهري ثم انه لا فرق بين
ان تقوم آلته او لم تقم وبين ان يصل الى الثيب دون البكر او الى بعض النساء دون بعض وبين ان يكون
لمرض به او لضعف في خلقته او لكبر سنه او لسحر او لغير ذلك فانه يعتبر عنينا في حق من لا يصل اليها لفوات
المقصود في حقها كذا في العناية فلو اقر انه لم يصل الى زوجته يؤجله الحاكم سنة ابتداؤها من وقت الخصومة
قمرية هو الصحيح قال صاحب البيانية اطلق محمد رحمه الله السنة ولم يقيدها بالقمرية او الشمسية لكن يعتبر سنة
قمرية بالاهلة في ظاهر الرواية وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه يعتبر سنة شمسية وهي تزيد على القمرية
بايام اخذا بالاحتياط لانه ربما يكون موافقة العلاج في الايام التي يقع التفاوت فيها بين القمرية والشمسية
هذا هو المختار عندي لانه احوط وقال الولوالجي يؤجل سنة قمرية لا شمسية هو الصحيح لان المنطوق هي
السنة والسنة تنصرف الى القمرية مطلقا وهي اقل من الشمسية باحد عشر يوما ثم اعلم ان السنة القمرية هي التي
تعرف بالاهلة اول شهورها المحرم الى ذي الحجة وهي اثني عشر شهرا فالسنة ثلثمائة واربعة وخمسون
يوما وذلك لان ستة اشهر من السنة يجيء كل واحد منها ثلثين يوما كاملا والستة الاخرى يجيء ناقصة كل
واحد منها يجيء تسعة وعشرين يوما فيكون جملتها ثلثمائة واربعة وخمسين يوما والقمرية هي المعروفة عند
الناس واما الشمسية فهي ان الشمس اذا كانت في موضع من البروج فاذا انتهت الى ذلك الموضع يكون
سنة كاملة وبيانه مثلا ان الشمس اذا كانت في اول نقطة من الحمل وقطعت فلك البروج وهو ثلثمائة وستون
درجة وانتهت الى آخر الحوت الى اول نقطة من الحمل التي كانت منه بدأت يكون سنة كاملة قيل ان مقدار سنة
الشمس ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم غير جزء من ثلثمائة جزء من يوم وذكر في الزيج مفصلا ولم يستثن
جزء من ربع يوم وذكر شهورها واسماءها بالسريانية مفصلا فقيل تشرين الاول احد وثلثون يوما تشرين
الثاني ثلثون يوما كانون الاول احد وثلثون يوما كانون الثاني احد وثلثون يوما شباط ثمانية وعشرون
يوما وربع يوم آذار احد وثلثون يوما نيسان ثلثون يوما ايار احد وثلثون يوما حزيران ثلثون يوما تموز احد
وثلثون يوما آب احد وثلثون يوما ايلول ثلثون يوما فالسنة ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم والباقي

يعرف في موضعه انتهى ما في البيانية وقال صاحب العناية السنة القمرية وهي ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يعتبر السنة الشمسية وهي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وجزء من مائة وعشرين جزءا
من اليوم وكذا ذكره صاحب الكافي بقوله الفقير قال صدر الشريعة وصاحب الدرر السنة القمرية اثنا عشر شهرا
ومدتها ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وثلث يوم وثلث عشر يوم وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يؤجل
سنة شمسية وهي مدة وصول الشمس الى النقطة التي فارقتها من ذلك البرج وذلك في ثلثمائة وخمسة وستين
يوما وربع يوم انتهى ما قالاه فيكون نحو الغلط في البيانية والعناية والكافي لعل الصواب ما قالوا الا ما قالا لان
القمرية اثنا عشر شهرا واذا كان لكل واحد من ستة اشهر ثلثين يوما ولكل واحد من الست الاخرى تسعة وعشرين
يوما يحصل ثلثمائة واربعة وخمسون يوما كملا فمن اين يحصل ثلث يوم وثلث عشر يوم فرحم الله امرأ لفق بين
ما قالوا وبين ما قالا وبين سبب حصول ثلث يوم وثلث عشر يوم فيها والى ما قلنا من المخالفة اشارة في كلام
الفاضل يعقوب باشا فتدبر ويحتسب عنها اي من سنة التأجيل رمضان وايام حيضها يعني لا يعوض من ايام
الحيض وشهر رمضان الواقعة في مدة التأجيل ايام اخر بل هي محسوبة من مدة التأجيل وذلك لان الصحابة رضي الله
عنهم قدروا مدة التأجيل سنة ولم يستثنوا منها مدة الحيض وشهر رمضان مع علمهم ان السنة لا تخلو عنهما
لا يحتسب عنها مدة مرضه او مرضها لان السنة قد تخلو عن المرض فلم يكن في معنى ايام الحيض وشهر رمضان
فيعوض عن ذلك ايام اخر وعلى هذا فتوى المشايخ وروي عن ابي يوسف انه اذا مرض احدهما مرضا لا يستطيع
الجماع معه فان كان اقل من نصف شهر احتسب عليه وان كان اكثر منه لم يحتسب عليه وجعل له بدل مكانها وان
احرمت بحجة الاسلام لا تحتسب على الزوج لانه لا يقدر ان يحللها بخلاف ما اذا احرم الزوج حيث يحتسب عليه
لان العجز جاء من قبله وان كان الرجل محبوسا في السجن او محبوسا بمهرها فامتنعت من اتيانه في المجلس لا تحتسب
تلك الايام وان لم تمتنع المرأة وكان ثمة خلوة يحتسب لان العجز جاء من قبله ولو كانت محبوسة في حق وكان يمكنه
الخلوة معها يحتسب عليه تلك الايام كما اذا غاب الزوج حيث يحتسب بذلك لان العجز من جهته والخنثى اذا كان
يبول من مبال الرجل فهو رجل يجوز له ان يتزوج امرأة فان لم يصل اليها اجل كما في العنين لان رجاء الوصول
يتحقق وان كان يبول من مبال النساء فهي امرأة فاذا تزوجت رجلا ولم يعلم بحالها ثم علم فلا خيار للزوج
كذا في البيانية فان لم يصل فيها اي في السنة التي اجل فرق بينهما ان طلبت وهو قول عمر وعلي وابن مسعود
رضي الله عنهم وعليه فتوى فقهاء الامصار كابي حنيفة واصحابه والشافعي واصحابه ومالك واصحابه واحمد
واصحابه ولان حقها ثابت في الوطي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل ان يكون لآفة اصلية فلا بد
من مدة معرفة لذلك فقدرناها بالسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة لان العجز قد يكون لفرط رطوبة فيتداوى
بما يضاده من اليبوسة او بالعكس من ذلك وكذلك بقية الطبائع فاذا مضت السنة ولم يصل اليها تبين ان العجز
بآفة اصلية ففات الامساك بالمعروف ووجب التسريح باحسان فان امتنع ناب القاضي منابه ففرق بينهما

والابد

والابد من طلبها التفريق لانه حقها وهو اي التفريق طلقة بائنة انما كان طلقة ولم يكن فسخا لان فعل القاضي
اضيف الى الزوج فكانه طلقها بنفسه وانما كانت الطلقة بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا
بها لانها لو لم تكن بائنة تصير معلقة بالمراجعة وهي التي لا تكون ذات زوج ولا مطلقة اما الاول فلفوت المقصود
وهو الوطي واما الثاني فلانها تحت زوج فلا يحصل دفع الظلم ولها كمال مهرها ان كان قد خلا بها فان خلوة
العنين صحيحة لان المرأة قد سلمت المبدل مع وجود الآلة فيجب عليه البدل دل على ذلك قضاء عمر وعلي حيث
قالا ما ذنبهن اذا جاء العجز من قبلكم وتجب العدة لتوهم الشغل احتياطا استحسانا لما سيجيء في باب العدة
هذا اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمرأة في الوصول اليها فله حكم آخر وعن هذا قال
فلو قال وطئت وانكرت ان كان الاختلاف قبل التأجيل فلا يخلو من ان يكون ثيبا او بكرا فان كانت ثيبا فقال
وطئت وانكرت او كانت بكرا فقال وطئت وانكرت فنظرن اي النساء اليها فقلن هي ثيب فالقول له اي للزوج
مع يمينه اما ان كانت ثيبا فلانه ينكر استحقاق حق الفرقة حقيقة وان كان مدعيا للوصول صورة والاصل
في الجبلة سلامة الآلة فكان الظاهر شاهدا له والقول قول من يشهد له الظاهر فكان كالمودع اذا ادعى رد
الوديعة القول قوله لانه منكر معنى وان مدعيا صورة ثم ان حلف بالله لقد اصبتها بطل حقها واما ان كانت
بكرا فنظرن وقلن هي ثيب فلامكان ان يكون بكارتها قد زالت بوجه آخر فيشترط اليمين مع شهادتهن ليكون حجة
فان حلف فلا حق لها ايضا وان نظرن وقلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه بقولهن هي بكر ثم انه كيف يعرف
انها بكر او ثيب قالوا يدفع في فرجها اصغر بيضة من بيض الدجاج فان دخل بلا عنف فثيب والا فبكر وقيل
ان امكنها ان تبول على الجدار يعني ان امكنها ان ترمي ببولها الى الجدار فبكر والا فثيب وقيل تكسر البيضة
فتصب في فرجها فان دخل فثيب والا فبكر وكذا اي اجل ان نكلت عن اليمين في صورة كونها ثيبا او بكرا فنظرن
وقلن هي ثيب وان كان الاختلاف بعد التأجيل وهي ثيب في الاصل او بكر فنظرن وقلن ثيب فالقول له مع يمينه
فان حلف لا تخير وان قلن بكر خيرت لان شهادتهن تأيدت باصل البكارة وكذلك خيرت ان نكل لتأيدها بالنكول
ومتى اختارته اي اختارت الزوج بطل خيارها اي لم يكن لها خيار بعد ذلك لانها رضيت ببطلان حقها وان
اختارت الفرقة امر القاضي الزوج بان يطلقها وان ابى فرق القاضي بينهما كما مر والخصي كالعنين اي يؤجل
كما يؤجل العنين لان وطئه مرجو فان الخصي من كانت آلته قائمة ونزعت خصيتاه فان كانت بحيث تنتشر آلته
ويصل الى النساء فلا خيار لها وان كانت لا تنتشر آلته ولا يصل اليها فهو كالعنين لان الآلة متى كانت قائمة
يرجى منه الوطي كما يرجى من العنين والمجبوب وهو مقطوع الذكر والخصيتين تفرق للحال ان طلبت لانه لا فائدة
في التأجيل ولو جب بعد ما وصل اليها فلا خيار لها كما اذا صار عنينا بعده وحق التفريق في الامة للمولى عند الامام
لان ما هو المقصود من النكاح وهو الولد حق المولى ولها اي وحق التفريق للامة عند ابي يوسف لان الوطي
حقها ولا خيار لها ان وجدت المرأة به اي بالزوج جنونا او جذاما او برصا عند ابي ح وابي يوسف خلافا لمحمد

كان مع

فانه قال لها الخيار دفعا للضرر عنها لما في الجب والعنة بخلاف جانبه لانه يتمكن من الدفع بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما يثبت في الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهو الوطئ وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا ولا خيار له لو وجد الزوج بها اي بالمرأة ذلك اي المذكور من الجنون والجذام والبرص او رتقا بفتح التاء مصدر قولك امرأة رتقاء اي امرأة لا يستطاع جماعها لانسداد الموضع بحيث ليس لها خرق الا المبال او قرنا بسكون الراء قال صاحب المغرب وهو اما غدة غليظة او لحمة مرتفعة او عظم يمنع من سلوك الذكر في الفرج يقال امرأة قرناء بها ذلك قال محمد الوانيّ في تعليقاته على الدرر والبرص والقرن والرتق كلها على وزن واحد انتهى يقول الفقير وانت خبير بان البرص والرتق على وزن حسن فاذا كان القرن على وزنهما يكون هو ايضا على وزن حسن فيكون مخالفا لما في المغرب لانه صرح بان القرن بسكون الراء تتبع وقال الشافعي ترد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا او طبعا اما حسا ففي الرتق والقرن واما طبعا ففي الجذام والبرص والجنون لان الطباع السليمة تنفر من جماع هؤلاء وربما تسري الى الاولاد والطبع مؤيد بالشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم فر من المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء بالكلية بالموت لا يوجب الفسخ حتى لا يسقط شيء من مهرها فاختلاله بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات وفوات الثمرة لا يؤثر في فسخ عقد الا يرى انه لو لم يستوف لبخر او دفر او قروح فاحشة لم يكن له حق الفسخ وانما المستحق هو التمكين وهو حاصل اما في الجذام والبرص والجنون فظاهر واما في الرتق والقرن فبالشق والفتق قال صاحب البيانية وقد شاهدنا ذلك في بعض اطراف العراق حيث تزوج بواب المدرسة امرأة فوجدها رتقاء ففتقها النساء فوصل وقوله عليه السلام فر من المجذوم الحديث محمول على الفرار بالطلاق قال مولانا سعدي افندي وفيه بحث انتهى يقول الفقير وجه البحث الله اعلم ان الحديث ليس مخصوصا بالامرأة المنكوحة التي بها مرض الجذام حتى يقال انه محمول على الفرار بالطلاق بل المراد منه الامر بالفرار من المجذوم مطلقا وهو ظاهر وكذا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عم تزوج امرأة فوجد بكشحها بياضا فردها محمول على الطلاق لانه روي انه عم قال لها الحقي باهلك وهذا من كنايات الطلاق وكذا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه يثبت له الخيار بهذه العيوب محمول على الطلاق ومذهبنا مروي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما

باب العدة

لما كانت العدة اثر الفرقة بالطلاق وغيره اعقبها بذكر وجوه التفريق في باب على حدة لان الاثر يعقب المؤثر والعدة في اللغة ايام اقراء المرأة وفي الشريعة هي اي العدة تربص يلزم المرأة عند زوال ملك المتعة او شبهته متأكدا بالدخول او الخلوة او الموت وهو اي هذا الزوال سببها وشرطها وقوع الفرقة وركنها حرمات ثابتة الى اجل ينقضي وهي حرمة الازدواج وحرمة الخروج قال مولانا سعدي افندي اذا كان ركنها هذا يكون التعريف بالتربص تعريفا باللازم عدة الحرة للطلاق او الفسخ بان وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي ممن تحيض ثلاثة قروء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والقرء

على وزن فعول جمع قرء بالفتح والضم كالاقراء اي حيض انما فسرها به ليعلم ان المراد بالقرء الحيض عندنا وعند الشافعي القرء الطهر وهو في اللغة اسم لهما وحقيقة فيهما فكان من الالفاظ المشتركة بين الاضداد كذا قاله ابن الشيخ ولا يمكن ان يتناولهما جملة لان الاشتراك فان اللفظ الواحد لا يدل على معنيين مختلفين حقيقيين او حقيقة ومجاز على ما عرف في الاصول فلا بد من الحمل على احدهما والحمل على الحيض اولى لما ان احدها العمل بلفظ الجمع يعني القروء فانه جمع قرء ووجهه ان اقل الجمع ثلاثة وذلك يتحقق عند الحمل على الحيض لا على الطهر لما ان الطلاق يوقع في طهر وهو السنة ثم هو محسوب من الاقراء عند من يقول بالاطهار يعني عند الشافعي فيكون حينئذ مدة عدتها قرئين وبعض الثالث ولفظ الثلاثة في قوله تعالى ثلاثة قروء خاص لكونه وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو لا يحتمل النقصان وفي هذا المحل بحث لمولانا الفاضل سعدي افندي فراجعه والثاني ان الحيض معرف لبراءة الرحم لان براءتها انما تظهر بالحيض لا بالطهر لما ان الحامل طهرها ممتد فيجتمعان فلا يحصل التعرف بانها حامل او حائل والتعرف هو المقصود والثالث قوله صلى الله عليه وسلم عدة الامة حيضتان والرق انما يؤثر في التنصيف لا في النقل من الطهر الى الحيض فيلتحق هذا الخبر بيانا بالمشترك من الكتاب وكذا من وطئت بشبهة وهي التي زفت الى غير زوجها فوطئها او نكاح فاسد كالمنكوحة بغير شهود باتفاق علمائنا والمحرم اذا نكحها المحرم عالما بحرمتها عند ابي حنيفة وفرقت او مات الواطئ عنها يعني عدتها ثلاث حيض ايضا لان عدتها للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح اذ لا حق للنكاح الفاسد والوطئ بشبهة والحيض هو المعرف ولا تفرقة في ذلك بين الفرقة والموت فان قيل فعلى هذا وجب ان يكتفى بحيضة واحدة او شهر كما في الاستبراء وليس كذلك اجيب بانها انما كانت ثلاث حيض الحاقا للشبهة بالحقيقة فان احكام العقد الفاسد ابتداء تؤخذ من حكم الصحيح كما في البيع الفاسد والاجارة الفاسدة فانهما يفيدان افادة الصحيح غير ان ثبوت الملك يتوقف على القبض لوهاء فيه ولذلك يثبت اجر المثل دون المسمى لذلك وههنا ايضا لم يثبت عدة الوفاة لوهاء فيه فان عدة الوفاة لزيادة اظهار التأسف لفوت نعمة النكاح والنعمة في النكاح الصحيح دون الفاسد فلذلك اختصت بالصحيح ولكنها لما كان في جهة النكاح الحق بالصحيح في اعتبار مدة العدة احتياطا ولحصول اليقين في فراغ الرحم لان الثلاث عدد معتبر في الشرع وبالحيضة الواحدة لا يحصل ذلك اذ من الجائز ان تحيض الحامل كما هو قول بعضهم فقدرنا بالثلث لهذا وكذا ام ولد عتقت او مات مولاها يعني اذا اعتق المولى ام الولد او مات عنها فعدتها ثلاث حيض وقال الشافعي حيضة واحدة وهو مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال عدتها اثر ملك اليمين لانها تجب بزواله فكان كالاستبراء ولهذا لا تختلف بالحيوة والوفاة ولنا انها اثر زوال الفراش لانها تجب به فكانت كعدة النكاح وفيها لا تكتفي بحيضة واحدة والقياس على الاستبراء ضعيف لان سببه استحداث الملك وسببها زوال الفراش ولا مناسبة بينهما ثم ما نافيه عمر رضي الله عنه فانه قال عدة ام الولد ثلث حيض وهو المروي عن علي وابن مسعود ايضا ولا يحتسب حيض طلقت فيه لان العدة مقدرة بثلث حيض كوامل فلا ينتقص عنها وان كانت

ق

ق

لا الاستبراء

اي الوهاء مسلم

معطوف على قوله الحاقا للشبهة مسلم

على وزن

لا تحيض لكبر او صغر او بلغت بالسن ولم تحض فثلثة اشهر اي فعدتها ثلثة اشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من
المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر الى آخر الآية والمراد بالتي بلغت بالسن التي وصلت الى خمس
عشر سنة ولم تحض وفي هذه دلالة ظاهرة على ان الاصل في العدة الحيض والشهر بدل عنها حيث جعل الاشهر
عدة بشرط عدم الحيض كما في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وعدة الحرة للموت في النكاح الصحيح اربعة
اشهر وعشرة ايام لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
نسخ قوله تعالى وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج والمعنى انه يجب على الذين يتوفون ان يوصوا قبل
ان يحتضروا الازواجهم بان يتمتعن بعدهم حولا بالسكنى ثم نسخت بقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا وهو وان
كان متقدما في التلاوة فهو متاخر في النزول كذا في البيضاوي وقال الامام البغوي في معالم التنزيل وكانت
عدة الوفاة في ابتداء الاسلام حولا وكان يحرم على الوارث اخراجها من البيت قبل تمام الحول وكانت نفقتها
وسكناها واجبة في مال زوجها تلك السنة ما لم تخرج ولم يكن لها الميراث فان خرجت من بيت زوجها سقطت
نفقتها وكان على الرجل ان يوصي بها فكان كذلك حتى نزلت آية الميراث فنسخ الله نفقة الحول بالربع او الثمن
ونسخ عدة الحول باربعة اشهر وعشر انتهى وروي ان المتوفى عنها زوجها جاءت الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم تستأذنه في الاكتحال فقال صلى الله عليه وسلم كانت احديكن في الجاهلية اذا توفي عنها زوجها قعدت في
شر احلاسها في بيتها حولا ثم خرجت افلا تتربصن اربعة اشهر وعشرا وعدة الاماء حيضتان لقوله عم
طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولان الرق منصف والحيضة لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين
واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله عدة الامة حيضتان ولو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وفي الموت وعدم
الحيض نصف ما للحرة ففي الموت شهران وخمسة ايام وعدم الحيض شهر ونصف شهر لان ما للحرة في الموت
وعدم الحيض قابل للتجزي فامكن تنصيفه عملا بالرق وعدة الحامل وضع الحمل مطلقا اي سواء كانت مطلقة او
متوفى عنها زوجها او ممن تحيض او لا تحيض او كانت مفسوخة النكاح او غيرها وسواء كانت حرة او امة
لاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان هذه الآية نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون
منكم الآية فصارت ناسخة وقال ابن مسعود رض من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى يعني سورة
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء نزلت بعد التي في سورة البقرة اي والذين يتوفون منكم والمباهلة مفاعلة
من البهلة وهي اللعنة وكانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الكاذب منا ومنكم وقال عمر رض
لو وضعت ما في بطنها وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج بآخر ولو مات عنها صبي
يعني اذا مات الصغير عن امرأته وبها حبل فعدتها ان تضع حملها عند ابي ح ومحمد وعند ابي يوسف ان مات عنها
صبي فعدتها بالاشهر وهو قول الشافعي لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعد الموت بان تضع
بعد الموت لستة اشهر فصاعدا من يوم الموت عند عامة المشايخ وقال بعضهم بان تلد لاكثر من سنتين قال

في النهاية

في النهاية والاول اصح وتفسير قيام الحمل عند الموت ان تلد لاقل من ستة اشهر من وقت الموت كذا في العناية نقلا عن
الفوائد الظهيرية ولهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن من غير فصل بين ان يكون الحمل
من الزوج او من غيره في عدة الطلاق او الوفاة وان عدة الوفاة مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة
او طالت لقضاء حق النكاح لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرع عدة الوفاة مطلقا بالاشهر مع وجود الاقراء ولو كانت
للتعرف عن فراغ الرحم لم تشرع بالاشهر لان المعرف هو الحيض على ما مر ومعنى قضاء حق النكاح متحقق في الصبي
وان لم يكن الحمل منه وان حملت بعد موت الصبي بان تضع بعد الموت لستة اشهر فصاعدا على ما هو الاصح كما نقلناه
من النهاية آنفا فعدتها بالاشهر اجماعا لانا حكمنا بفراغ رحمها عند الموت والزمناها العدة بالشهور حقا للنكاح
بآية التربص فلا يتغير بحدوث الحمل فان قيل اذا مات الرجل ولم تكن المرأة حاملا فقد الزمناها العدة بالشهور ثم اذا
ظهر الحمل يكون عدتها بوضع الحمل فقد تغيرت العدة بحدوث الحمل اجيب بان النسب يثبت منه فكان الحمل كالقائم
عند الموت حكما تبعا للحكم شرعي وهو ثبوت النسب لان النسب بلا حمل لا يثبت وحيث ثبت ههنا لا بد له من حمل
فجعلناه كالقائم حكما وفي امرأة الصغير لما لم يثبت النسب لم يحتج الى جعل الحمل قائما عند الموت فكان الحمل مضافا
الى اقرب الاوقات فكان ابدا لو عدتها بالاشهر لا محالة ولا نسب في الوجهين اي لا يثبت نسبه في وجهي مسئلة
الصغير وهي القائم عند الموت والحادث بعده لان الصبي لا ماء له فلا يتصور منه العلوق فان قيل النكاح موجود
فيقام مقام الماء لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش اجيب بان النكاح انما يقام مقامه في موضع التصور ولا تصور
في الصبي ومن طلقت في مرض موته تطليقا رجعيا كالزوجة يعني عدتها عدة الوفاة لبقاء النكاح من كل وجه
وان كان الطلاق في مرض الموت بائنا تعتد بابعد الاجلين عند ابي ح ومحمد وعند ابي يوسف كالرجعي يقول
المتبر اصل المسئلة في سائر الكتب ان من طلق امرأته في مرض موته ان كان رجعيا تعتد عدة الوفاة اجماعا وان كان
بائنا تعتد بابعد الاجلين عندهما يعني ان انقضت عدة الطلاق وهي ثلث حيض مثلا ولم تنقض عدة الموت
فلا بد ان تتربص انقضاء عدة الموت ولو انقضت عدة الموت ولم تنقض عدة الطلاق تتربص عدة الطلاق
لان النكاح لما بقي في حق الارث يجعل باقيا في حق العدة احتياطا فيجمع بينهما ولانها مطلقة حقيقة ومتوفى عنها
زوجها حكما فيجب اعتبارها وعند ابي يوسف تعتد بثلث حيض لان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزم
ثلث حيض وانما يجب عدة الوفاة اذا زال النكاح بالوفاة الا انه بقي في حق الارث لا في حق تغير العدة بخلاف
الرجعي لان النكاح باق من كل وجه اذا عرفت هذا فاعلم ان قول المص وعند ابي يوسف كالرجعي سهو من قلم
الكاتب والصواب وعند ابي يوسف ثلث حيض تدبر ومن عتقت في عدة رجعي تتم كالحرة يعني ان اعتقت الامة
في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه واعترض بان العدة حكم زوال
الزوجية وحكم الزوال يثبت عند النزول فينبغي ان لا يتحول العدة في الرجعي ايضا الا انها عند الزوال امة ولهذا تعتد
من وقت الطلاق واجيب بانها انما تحولت لان سببها وهو الزوال متردد فكانت مترددة لتردد سببها فتغيرت

ح

مهـ

ولهذا يتحوّل بالموت من الاقراء الى الشهور بخلاف البائن فانّ سببه ليس بمتردّد فلم يتحوّل العدّة بالعتق وان عتقت في
عدّة باين او في عدّة موت ثمّ كالامة فيهما ولا ينتقل عدّتها الى عدّة الحرائر لزوال النكاح بالبينونة والموت فان اعتدّت
الآيسة بالاشهر كما هي عدّتها ثمّ عاد دمها على عادتها المعروفة بطلت عدّتها وتستانف بالحيض لانّ عودها يبطل
الاياس فظهر انّه لم يكن خلفًا وهذا لانّ شرط الخلفيّة تحقّق اليأس وذلك باستدامة العجز الى الممات كالفدية في حقّ الشيخ
الفاني هو الصحيح احتراز عن قول محمّد بن مقاتل الرازي فانّه كان يقول هذا اذا لم يحكم باياسها فامّا اذا انقطع
الدّم عنها زمانًا حتّى حكم باياسها وكانت ابنة تسعين سنة او نحوها فرأت الدّم بعد ذلك لم يكن حيضًا قال صدر
الشريعة اذا كانت الزوجة في سنّ الاياس اي في خمس وخمسين سنة فصاعدًا وقد انقطعت دمها فطلّقها الزوج
تعتدّ بثلثة اشهر فقبل انقضائها رأت الدّم فعلم انّها لم تكن آيسة فتستانف بالحيض انتهى وقال صاحب الدرر بعد
نقل كلام صاحب الهداية فعلم من هذا التقرير انّ ما وقع في عبارة صدر الشريعة من قوله فقبل انقضائها كانّه
من قلم الناسخ والصواب بعد انقضائها انتهى يقول الفقير قال صاحب الكفاية وكان الصدر الشهيد يفتي ببطلان
الاعتداد بالاشهر ان كانت رأت الدّم قبل تمام الاعتداد بالاشهر ولا يفتي ببطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رأت الدم
بعد تمام الاعتداد بالاشهر فعلى هذا يكون لفظ قبل في عبارة صدر الشريعة في محلّه ويكون مراد تاج الشريعة من قوله
بعد عدّة الاشهر بعد الشروع في عدّة الاشهر وقال مولانا اخي جلبي قد قصد الشارح بهذا على طريق اسلوب الحكيم
الردّ على المص بناءً على انّ المختار عنده هو ما افتى به الصدر الشهيد انتهى يقول الفقير لا مساغ لما ذكره مولانا اخي
جلبي لانّه لو كان مراد الشارح الردّ على المص بهذا الطريق ينبغي ان لا يجترئ على تفسير قول المص بقوله اي اذا
كانت آه فيجب المصير الى ما قلنا من انّ مراده من قوله بعد عدّة الاشهر بعد الشروع في عدّة الاشهر تدبّر حقّ التدبّر
والعلم في الحقيقة الى الملك المتعال جلّ عن النّدّ والمثال وقال الامام فخر الدين قاضي خان في فتاواه ولو اعتدّت الآيسة
بالاشهر ففرغت من العدّة وتزوّجت بزوج آخر ثمّ حاضت او ولدت فعلى القول الذي للاياس حدّ مقدّر ما ترى
من الدّم لا يكون حيضًا حتّى لا يفسد نكاحها مع الثاني وعلى القول الذي ليس للاياس حدّ مقدّر ما ترى من الدم
يكون حيضًا ويفسد نكاحها مع الثاني تتبّع وكذا تستانف الصغيرة اذا حاضت في خلال الاشهر لانّ الجمع بين
الحيض والاشهر ممتنع لما فيه من الجمع بين البدل والمبدل ولانّه لم يرد فيه اثر ولم يقل به بشر وقد تعذّر الاعتداد بالاشهر فتعيّن
الحيض او نقول الاشهر خلف عن الحيض كما انّ التيمّم خلف عن الوضوء وقد قدرت على الاصل قبل حصول المقصود
بالخلف فيجب عليها الاستيناف كالمتيمّم اذا وجد الماء في صلوته ومن اعتدّت بالحيض ثمّ ايست تعتدّ بالاشهر
لما بيّنا من امتناع الجمع بين البدل والمبدل نوقض فيه بانّ من صلّى بوضوء ثمّ سبقه الحدث ولم يجد ماءً فانّه يبني
بالتيمّم وكذلك اذا عجز عن الركوع والسجود يومي بعد ما صلّى اوّلها بركوع وسجود ففي ذلك جمع بين البدل والمبدل
واجيب بانّ البدليّة امّا ان تعتبر في الصلوة او في الطهارة وكلاهما غير صحيح امّا الاوّل فلانّ الصلوة بالتيمّم
ليست ببدل عن الصلوة بالوضوء وكذلك الصلوة بالايماء ليست ببدل عن الصلوة بالركوع والسجود لانّ

بعض

بعض الشيء لا يكون بدلًا عن كلّه وامّا الثاني فلانّ الطهارة وان كانت فيها البدليّة لكن لا جمع بينهما لانّ احدى
الطهارتين لا تحلّ بالاخرى لانّ المراد بالجمع هو الحال احدهما بالآخر وليس ذلك بموجود في الطهارتين فانّه لم
يجمع بينهما في رفع حدث بل رفع الحدث الاوّل بالماء والثاني بالتراب وامّا العدّة بالشهور فبدل عن الحيض والكمال
البدل بالاصل جمع بينهما واذا وطئت المعتدّة بشبهة وجب عليها عدّة اخرى وتداخلتا اعلم انّه اذا وجب على
المرأة عدّتان فامّا ان تكونا من رجل او رجلين فان كان الاوّل كما اذا طلّقها ثلثًا فتزوّجها في العدّة ووطئها
او وطئ المطلّقة ثلثًا وقال انّها تحلّ لي او طلّقها بالفاظ الكناية فوطئها في العدّة فلا شكّ انّ العدّتين تتداخلان
اجماعًا وان كان الثاني وكانتا من جنسين كالمتوفّى عنها زوجها اذا وطئت بشبهة او من جنس واحد كالمطلّقة
اذا تزوّجت بآخر في عدّتها فوطئها الثاني وفرّق بينهما تتداخلان عندنا وما تراه المرأة من الدّم يحتسب منهما
اي من العدّتين جميعًا وتتمّ العدّة الثانية ان تمّت العدّة الاولى قبل تمامها اي قبل تمام العدّة الثانية وصورته
ذلك انّ الوطئ الثاني اذا كان بعد ما رأت حيضة يجب عليها بعد الوطئ الثاني ثلث حيض ايضًا والحيضتان
بعده تنوبان عن اربع حيض حيضتان للاولى وللثانية والثالثة عن الوطئ الثاني خاصّة وان لم تكن رأت
شيئًا فليس عليها الّا ثلث حيض وهي تنوب عن ستّ حيض وقال الشافعي لا تتداخلان لانّ المقصود من العدّة
العبادة اي عبادة الكفّ عن الخروج والتزوّج ولا تداخل في العبادات كالصومين في يوم واحد فانّ العدّة كفّ
عن التزوّج والخروج كما انّ الصوم كفّ عن قضاء الشهوتين فكما لا تداخل في الصوم كذلك لا تداخل في العدّة
ولنا انّ المقصود من العدّة التعرّف عن فراغ الرحم وقد حصل التعرّف بالعدّة الواحدة فتتداخلان ومعنى العبادة
تابع والدليل على انّ معنى العبادة تابع في العدّة انّ ركنها حرمة الازدواج والخروج قال الله تعالى ولا تعزموا
عقدة النكاح وقال ولا يخرجن الآية وموجب النهي التحريم واذا كان ركنها الحرمة فالحرمات تجتمع كصيد الحرم
المحرم حرام للاحرام والحرم وكالخمر فيمن حلف لا يشربها وهو صائم فانّها حرام له لصومه ولكونه خمرًا وليمينه
بخلاف الصوم فانّ ركنه الكفّ بقوله تعالى ثمّ اتمّوا الصيام الى الليل ولن يجتمع الامساكان في يوم واحد واستوضح صاحب
الهداية تبعيّة العبادة في العدّة بقوله الا ترى انّها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكفّ عن الخروج والعبادة لا تتحقّق
اداؤها بدون ركنها فظهر انّ معنى العبادة فيها تابع واعترض على دليلنا وهو انّ المقصود من العدّة التعرّف
بفراغ الرحم بانّه لو كان المقصود هذا لم يجب العدّة على الصبيّة والآيسة لعدم الشغل فيهما سلّمنا انّ المقصود
ذلك لكن لا نسلّم جواز التداخل والّا لجاز التداخل في اقراء عدّة واحدة لحصول المقصود ونفي ضرر تطويل العدّة عنها
واجيب عن الاوّل بانّ الصبيّة التي تحتمل الوطئ والآيسة محتملتان للعلوق فدار الحكم على دليل الشغل وهو الوطئ
لانّ العدّة يكفي في ايجابها توهّم الشغل وان كان على خلاف العادة قال مولانا الفاضل سعدي افندي فانقول
في الصبيّة التي لا تحتمل الوطئ فانّه يجب العدّة عليها اذا خلا بها زوجها عند اكثر المشايخ انتهى وعن الثاني
بانا لا نسلّم الملازمة لانّ التعرّف بحيضة واحدة ليس كالتعرّف بثلاث حيض في حصول المقصود لانّ المقصود من الحيضة

هكذا وقع في نسخ العناية بلفظ التثنية والوجه التعبير بلفظ الجمع وان كان لا لان الصوم الكفّ عن الشهوات الثلثة مع علمهم بالتدبّر

الاولى تعرف الفراغ ومن الثانية اظهار خطر النكاح فرقا بينه وبين الاستبراء ومن الثالثة اظهار شرف الحرية وهذا
المقصود لا يحصل بالحيضة الواحدة قال صاحب العناية وفيه نظر لانه لم يعلل الا بالتعرف عن فراغ الرحم فكان السؤال
واردا عليه انتهى قال مولانا سعدي افندي اقول والصحيح في الجواب ان يقال المقصود من العدة هو التعرف على
وجه الاحتياط وحيض الحامل مما يجوز لانه مجتهد فيه فلا يقوى ظن الفراغ بمرة لجواز كونه حيضا مع الحمل عند من
يقول به بخلاف ما اذا تكرر فانه ح يقوى بخلاف الاستبراء فان التعرف مقصود فيه لا على هذا الوجه فانه لم يحض
له الا يرى انه يجب باستحداث الملك من المرأة انتهى يقول الفقير كلامه انما يدل على مطلق التكرر ولا يدل على كونه ثلاثا
فلا بد من ضم التعبد اليه حتى يتم تدبر وابتداء العدة في الطلاق والموت عقيبهما اي عقيب الطلاق والموت لان
سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب وان لم تعلم المرأة بهما اي بالطلاق
والوفاة يعني ان لم تعلم بهما حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها قال محمد اذا فارق الرجل امرأته زمانا ثم
قال لها كنت طلقتك منذ كذا والمرأة لا تعلم بذلك فلها ان تصدقه وتعتبر عدتها من ذلك الوقت ومشايخ بخارى وسمرقند
رحمهم الله يفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة لجواز ان يتواضعا على الطلاق
وانقضاء العدة ليصح اقرار المريض بالدين ووصيته لها بشيء او يتواضعا على انقضاء العدة لان يتزوج اختها
او اربعا سواها وقال صاحب الذخيرة اختيار مشايخ بلخ انه يجب العدة من وقت الاقرار عقوبة عليه جزاء على
كتمانه الطلاق حتى لا يتزوج باختها واربع سواها لكن لا تجب لها نفقة العدة والسكنى لان ذلك حقها وقد اقرت
بسقوطه والعدة في النكاح الفاسد عقيب التفريق بان يحكم الحاكم بالتفريق بينهما او العزم اي عزم الواطئ على
ترك الوطء لكن العزم امر باطن لا يطلع عليه وله دليل ظاهر وهو الاخبار بذلك بان يقول اني تركت او ما يفيد معناه
فيقام مقامه ويدار الحكم عليه وقال زفر ابتداؤها من آخر الوطآت لان الوطء هو السبب الموجب للعدة اذ لو لم
يطأ لم يجب عليها العدة ولنا انا سلمنا ان الوطء هو السبب الموجب لكن جميع الوطآت التي توجد بالعقد الفاسد
بمنزلة وطئة واحدة لاستناد الكل الى عقد واحد ولهذا يكتفي في الكل بمهر واحد واذا كان كذلك لم يثبت آخر وطئة
يترتب عليها العدة الا بالتفريق او العزم لان قبل ذلك جاز ان يوجد غيره فلا يكون ما فرضناه آخر الوطآت آخرها وتحرير
هذا الدليل العدة لا تثبت الا بآخر وطئة وآخر وطئة لا يوجد الا بالتفريق او العزم فالعدة لا تثبت الا بالتفريق او العزم
اما انها لا تثبت الا بآخر وطئة فبالاتفاق بيننا وبين الخصم واما ان آخر وطئة لا يوجد الا بالتفريق او العزم فلما قلنا
لان قبل ذلك جاز ان يوجد غيره ومن قالت انقضت عدتي بالحيض وكذبها الزوج فالقول لها مع اليمين لانها امينة
في ذلك وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع يعني اذا قال هلكت الوديعة او قال رددتها وانكر المودع ذلك فان القول
قوله مع يمينه لانه امين وما على الامين الا اليمين ان مضى عليها ستون يوما عند الامام وعندهما ان مضى تسعة وثلثون
يوما وثلث ساعات لاحتمال ان يقع الطلاق قبل اول حيضة فيكون مدتها ثلثة وتطهر بعدها خمسة عشر ثم تحيض
ثلثة وتطهر خمسة عشر ثم تحيض ثلثة فيكمل العدة وزاد الامام خواهر زاده ثلث ساعات للاغتسال وقال زمان الاغتسال

من الحيض

من الحيض وعند الامام يجعل كانه طلقها في اول الطهر تحرزا عن ايقاع الطلاق في الطهر بعد الجماع وطهرها خمسة عشر
يوما وحيضها خمسة فثلثة اطهار كل طهر خمسة عشر يوما يكون خمسة واربعين وثلث حيض خمسة عشر فذلك
ستون يوما وقد ذكرنا التفصيل فيه قبيل كتاب الايلاء بحيث لا مزيد عليه وان نكح معتدته من طلاق باين ثم طلقها
قبل دخول لزمه مهر كامل وعدة مستانفة عند ابي ح وابي يوسف وعند محمد نصف مهر واتمام الاولى وقال زفر
لا عدة عليها اصلا اصل المسئلة ان الدخول في النكاح الاول دخول في النكاح الثاني عندهما لانها كانت في يده
لبقاء اثر النكاح فاذا جدد ناب ذلك مناب هذا كالغاصب اشترى المغصوب الذي في يده فيصير قابضا بمجرد العقد
ومحمد اعتبر الحقيقة في حق المهر وهو في الحقيقة طلاق قبل المسيس فاعتبر الطلاق الاول في حق العدة لانه لا يظهر
حكمه لمكان التزوج فاذا ارتفع بالطلاق الثاني ظهر حكمه وزفر قال الاولى سقطت بالتزوج فلا تعود والثانية لم تجب
ولا عدة في طلاق قبل الدخول لقوله تع فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ولا عدة على ذمية طلقها ذمي او حربية
خرجت الينا مسلمة خلافا لهما اما الذمية فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاحهم محارمهم يعني كما ان نكاح المحارم
فيما بينهم صحيح عنده اذا كان معتقدهم ذلك حتى لا يتعرض لهم كذلك الذمية المطلقة لا عدة عليها من الكافر اذا كان
معتقدهم ذلك وقد بيناه في باب نكاح اهل الشرك واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت بينهما بسبب آخر
وجبت العدة فكذا بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر وتركها في دار الحرب لعدم تبليغ احكام الشرع اياها وله قوله
تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن نفى الجناح في نكاح المهاجرات مطلقا فتقييده بما بعد انقضاء العدة زيادة على
النص ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق العبد لانها تجب صيانة لماء محترم ولهذا لا تجب قبل الدخول ولا
حق للحربي لانه ملحق بالجماد حتى كان محلا للتملك الا ان تكون حاملا لان في بطنها ولدا ثابت النسب وروى الحسن
عن ابي حنيفة انها ان تزوجت صح نكاحها ولا يطأها كالحبلى من الزنا والاول وهو ان لا يجوز نكاح المهاجرة الحامل اصح
لثبوت نسب الولد بخلاف الحبلى من الزنا لانه لا نسب له **فصل** لما ذكر نفس وجوب العدة وكيفية الوجوب
وعلى من يجب وعلى من لا يجب ذكر في هذا الفصل ما يجب على المعتدات ان تفعله وما لا يجب تحد اصل الحد المنع
يقال احدت المرأة احدادا امتنعت نفسها والحداد ايضا بمعناه كلاهما مستعملان في ترك الزينة ولبس المعصفر وغيره
معتدة البائن والموت ان كانت مكلفة لا ان كانت صبية او مجنونة مسلمة لا ان كانت كافرة بترك الزينة وترك
لبس المعصفر وترك الطيب والدهن والكحل والحناء اما المتوفى عنها زوجها فلقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرأة
تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا كذا في الهداية وقال
صاحب العناية وفي وجه الاستدلال به اشكال لان مقتضاه احلال الاحداد للمتوفى عنها زوجها لكون الاستثناء
من التحريم احلالا وليس الكلام فيه وانما الكلام في الايجاب قال صاحب النهاية يمكن ان يقال قوله عم لا يحل نفي لاحلال
الاحداد ونفي احلال الاحداد نفي الاحداد نفسه فح كان في المستثنى اثبات الاحداد لا محالة فكان تقدير الحديث
لا تحد المرأة على ميت فوق ثلثة ايام الا المتوفى عنها زوجها فانها تحد اربعة اشهر وعشرا فكان هذا اخبارا بالحداد

المتوفي عنها زوجها فكان واجبًا لان اخبار الشارع آكد من الامر وهذا انسب ما وجدته في الشروح انتهى قال
صاحب الكافي ما روي في ٢ وذكر في مبسوط شيخ الاسلام هكذا لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد
على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها فانها تحد عليه باربعة اشهر وعشر وما في الهداية مشكل فان مقتضاه
احلال الاحداد بالمتوفي عنها زوجها لانه استثناء من التحريم والاستثناء من التحريم احلال ولا كلام فيه انما الكلام
في الايجاب والحديث لا يدل عليه انتهى يقول الفقير مراد صاحب الهداية ايضًا هذا غاية ما في الباب انه لم يرو
الحديث بتمامه لكونه مشهورًا فيما بينهم لكن لو قال في آخره الحديث لكان اظهر واسلم فان قيل الاحداد هو التأسف
على فوت النعم وذلك مذموم قال الله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم فكيف صار واجبًا معارضًا
للكتاب اجيب بان المراد بما في الكتاب اسى خاص وفرح خاص وهو الاسى والفرح مع الصياح واما وجوب
الاحداد على المبتوتة فمذهبنا وقال الشافعي لا احداد عليها لانه وجب اظهارًا للتأسف على فوت زوج وفى بعهدها
الى مماتها وهذا قد اوحشها بالابانة فلا تأسف على فوته ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة
ان تختضب بالحناء وقال الحناء طيب رونه ام سلمة رضي الله عنها ولم يفصل بين معتدة الوفاة وغيرها وفي معناه
ما روي الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى حماد عن ابراهيم النخعي قال المطلقة والمختلعة والمتوفي عنها زوجها
والملاعنة لا يختضبن ولا يتطيبن ولا يلبسن ثوبًا مصبوغًا ولا يخرجن من بيوتهن وابراهيم ادرك الصحابة
وزاحمهم في الفتوى فيجوز تقليده قال مولانا سعدي افندي واذا لم يفصل بين معتدة الوفاة وغيرها يلزم ان
يجب الحداد على المطلقة الرجعية في العدة والجواب ان كونها معتدة متردد غير متبين ما دامت في العدة فاذا انقضت
ولم يراجعها ظهر ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده فلم تكن المطلقة الرجعية معتدة على الكمال انتهى الامن عذر
متعلق بالجميع والعذر مثل ان يكون لها حكة فتلبس الحرير لاجلها او لا تجد ثوبا غيره قيل هذا اذا كان جديدًا اما
لو كان خلقا بحيث لا تقع به الزينة فلا بأس به والمعنى في ايجاب الاحداد وجهان احدهما ما ذكر من اظهار التأسف
والثاني ان هذه الاشياء دواعي الرغبة فيها لان المرأة اذا كانت متزينة متطيبة تزيد رغبة الرجل فيها وهي
ممنوعة عن النكاح ما دامت العدة فتجتنبها كيلا تصير ذريعة الى الوقوع في المحرم لا تحد معتدة العتق والنكاح
الفاسد لانهما ما فاتا نعمة النكاح لتظهرا التأسف والاصل هو الاباحة لقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده والطيبات من الرزق ولا تخطب المعتدة لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله ولا بأس
بالتعريض في الخطبة وهو ان يذكر شيئًا يدل به على شيء آخر وقد فسره ابن عباس حيث قال التعريض ان يقول اني
اريد ان اتزوج قال الله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الى ان قال ولكن لا تواعدوهن سرًا الا
ان تقولوا قولًا معروفًا وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا وقد فسر القول المعروف سعيد بن جبير بقوله اني فيك لراغب
واني اريد ان نجتمع وروي انه عليه السلام دخل على ام حكيم وهي في العدة فذكر منزلته من الله تعالى وعن النخعي انه قال
لا بأس بان يهدي اليها ويقوم بشغلها في العدة قال صاحب الاختيار هذا كله في المبانة والمتوفي عنها زوجها

وانما

وانما المطلقة الرجعية فلا يجوز التصريح ولا التعريض لان النكاح قائم قال ابن الملك نقلًا عن التبيين
هذا اذا كانت معتدة عن وفاة وان كانت معتدة عن طلاق فلا يجوز التعريض اما في الرجعي فلان الزوجية قائمة
واما في المبتوتة فلان تعريضها يورث العداوة بينها وبين الزوج وكذا بينه وبين الخاطب انتهى ولا تخرج معتدة
الطلاق من بيتها اصلًا اي لا نهارًا ولا ليلًا لقوله تعالى واتقوا الله ربكم ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان
يأتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج قاله ابراهيم النخعي وبه اخذ ابو حنيفة رحمه الله فيكون معناها
الا ان يكون خروجها فاحشة كما يقال لا يسب النبي عليه السلام الا كافر ولا يزني احد الا ان يكون فاسقًا وقيل هي الزنا
فيخرجن لاقامة الحد عليهن قاله ابن مسعود رض وبه اخذ ابو يوسف وقال ابن عباس هي نشوزها وان تكون بذية
اللسان تبذو على احماء زوجها ومعتدة الموت تخرج نهارًا وبعض الليل لانه لا نفقة لها فتحتاج الى الخروج نهارًا
لطلب المعاش وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال زوجها حتى لو اختلعت
على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارًا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به حق عليها ولا تبيت في غير منزلها
لما تلونا من قوله تعالى ولا تخرجوهن الآية والامة المعتدة تخرج في حاجة المولى في العدتين في الوقتين جميعًا لما في المنع
من ابطال حقه وحق العبد مقدم على حق الله تعالى وان كان المولى بوأها لم تخرج ما دامت على ذلك الا ان يخرجها المولى
كذا في الاختيار وتعتد المعتدة في منزل يضاف اليها بالسكنى وقت الفرقة او الموت لقوله تعالى ولا تخرجوهن من
بيوتهن والبيت المضاف اليها هو الذي تسكنه وقال عم للتي قتل زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله
الا ان تخرج جبرًا او خافت على مالها او خافت انهدام المنزل او لم تقدر على كرائه لان هذا انتقال بعذر والعبادات تؤثر
فيها الاعذار ولا بأس بكينونتهما معًا في منزل وان كان الطلاق بائنًا اذا كان بينهما سترة لان الزوج مسلم
يعترف بالحرمة فلا يظن فيها الفساد سيما اذا كان بينهما ٢ ولزوم السترة حتى لا تقع الخلوة بالاجنبية الا ان يكون
فاسقًا يخاف عليها منه فان كان فاسقًا او البيت ضيقًا فخرجت المرأة الى منزل آخر تفاديًا عن المعصية والاولى
خروجه وتركها لان مكثها في منزل الزوج واجب ومكثه فيه مباح ورعاية الواجب اولى بل واجب فاذا خرجت فالى
الزوج تعيين الموضع الذي تنتقل اليه بخلاف المتوفي عنها زوجها اذا خرجت لعذر فان التعيين اليها لاستبدادها
في امر السكنى وان جعلا بينهما امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فحسن قال صاحب الكافي وان جعل القاضي معهما امرأة
ثقة تقدر على الحيلولة فحسن عملًا بالواجب بقدر الامكان فلو ابانها او مات عنها في سفر وبينها وبين مصرها اقل
من مدته اي من مدة السفر رجعت الى مصرها معها محرم او لا وسواء كان بينها وبين مقصدها ثلثة ايام او دونها
اما اذا كان ثلثة ايام فظاهر لان المضي الى مقصدها يكون سفرًا والرجوع لا يكون واما اذا كان اقل منها فلانها
كما رجعت صارت مقيمة واذا مضت كانت مسافرة ما لم تصل الى المقصد فاذا قدرت على الامتناع من استدامة السفر
في العدة تعين ذلك عليها وان كانت مسافته اي مسافة السفر من كل جانب يعني ان كانت بينها وبين مصرها مسافة
وكذا بينها وبين مقصدها مسافة تخيرت ان شاءت رجعت الى مصرها وان شاءت مضت الى مقصدها معها ولي

اولا لان المكث في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج لان فرض المسئلة فيما اذا ابانها او مات عنها في الطريق بقرية
فولة فيما بعد وان كان ذلك في المصر والعود احد ليكون الاعتداد في منزل الزوج وان كان بينها وبين مصرها مسا
وكان بينها وبين مقصدها اقل من مسافة مضت الى مقصدها لانها اذا مضت لا تكون منشئة سفرا والا ما
في العدة مدة السفر وان رجعت كانت منشئة سفرا فلهذا مضت الى مقصدها ولم يذكر المص هذا الشق اعتمادا
على انه يفهم من حكم كون الجانبين متساويين وهو الخيار اذا كان احدهما اقل تعين وان كان ذلك اي ما ذكر من الابا
او الموت في مصر من الامصار الواقعة في الطريق لا تخرج منه اي من ذلك المصر ما لم تعتد ثم تخرج ان كان لها محرم وقالا
ان كان معها محرم جاز الخروج قبل الاعتداد لان نفس الخروج مباح بالاتفاق دفعا لاذى الغربة ووحشة الوحدة
انما الحرمة للسفر وقد ارتفعت بالمحرم فاذا ارتفعت الحرمة عاد مباحا على ان التربص على المعتدة في منزلها وان كان
واجبا لكن يجوز لها الانتقال بعذر كما اذا انهدم المنزل وغيره على ما بينا واذى الغربة ووحشة الوحدة عذر فيجوز لها
الانتقال نظرا الى وجود المقتضي وانتفاء المانع وهو ارتفاع الحرمة الحاصلة للسفر بوجود المحرم ولابي حنيفة ان العدة
امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج الى ما دون السفر بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فان العدة تمنع الخروج فيما
او كثر وعدم المحرم لا يمنع الا ان يكثر فلما حرم عليها الخروج الى السفر بغير المحرم ففي العدة اولى

باب ثبوت النسب

لما فرغ من ذكر انواع المعتدات من ذوات الاقراء والاشهر والاحمال ذكر ما يلزم من اعتداد اولات الاحمال وهو ثبوت النسب
في هذا الباب اقل مدة الحمل ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة
اشهر وهذا تاويل اخرجه ابن عباس رضي الله عنهما روي ان رجلا تزوج امرأة فولدت ولدا لستة اشهر فهم عثمان
رضي الله عنه برجمها فقال ابن عباس رض اما انه لو خاصمتكم بكتاب الله تعالى لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فاذا دفعت للفصال سنتان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرأ عثمان رض الحد
واثبت النسب من الزوج قال صاحب النهاية وهذا التقرير الذي ذكره صاحب الهداية ههنا في تاويل الاية مخالف
لما ذكر في الرضاع من كتاب الهداية ايضا لانه جعل هناك ثلثون شهرا مدة لكل واحد من الحمل والفصال ثم اظهر المنقص
في حق الحمل وهو قول عائشة لا يبقى الولد في البطن اكثر من سنتين فبقي في الثاني على ظاهره وهو ثلثون شهرا للفصال
وههنا جعلها مدتهما جميعا ثم اصابتها للفصال عامان بقوله تعالى وفصاله في عامين ومن ضرورته ان يبقى للحمل
ستة اشهر واجيب بان استدلاله هناك انما كان بالنظر الى الاية الاولى وههنا بالنظر اليها والى الاخرى وجاز ان
تكون الاية نظرا الى ذاتها مفيدة لحكم وبالنظر اليها والى الاخرى مفيدة لحكم آخر يقول الفقير وبعد فيه كلام ذكره مولانا
سعدي افندي فراجعه واكثرها سنتان لقول عائشة رض الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل اي بقدر
ظل مغزل حالة الدوران والغرض تقليل المدة فان ظل المغزل حالة الدوران اسرع زوالا من سائر الظلال وفي رواية
اخرى ولو بفلكة مغزل اي ولو بدور فلكة مغزل والظاهر ان عائشة رض قالته سماعا لان العقل لا يهتدي الى معرفة
المقادير وقال الشافعي رحمه الله تقدر الاكثر باربع سنين واحتج على ذلك بحكايات مثل ان محمد بن عجلان مولى فاطمة بنت

الوليد بن عقبة بقي في بطن امه اربع سنين وكذلك ابن حيان فسمي هرما لذلك والضحاك بن مزاحم كذا فسمي ضحاكا لانه ضحك
حين ولد وكذا عبد العزيز الماجشون ولدته امه لاربع سنين وهي عادة معروفة في نساء ماجشون وروي عن
الملا ابن عبد الرحمن المخزومي هكذا وعند ليث بن سعد ثلث سنين وعند الزهري سبع سنين كذا في البيانية ولنا
حديث عائشة رض والحكايات لا يعول عليها ومن قال ان نكحت فلانة فهي طالق فنكحها فولدت لستة اشهر
منذ نكحها لزمه نسبه ومهرها اما النسب فلانها فراشه لانها لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح فقد جاءت
به لاقل منها من وقت الطلاق لان الطلاق مشروط بالنكاح والمشروط يعقب الشرط بزمان وان لطف فيكون
العلوق قبل الطلاق في حالة النكاح فان قيل هذا النكاح لا يتصور فيه الوطي والاعلاق لانه كما تزوج وقع الطلاق
وبدون الوطي لا يثبت النسب الا ترى ان نسب ولد جاءت به امرأة الصبي لا يثبت لذلك اجيب بان التصور ثابت
بان يجعل كانه تزوجها وهو على بطنها يخالطها والناس يسمعون كلامهما فيكون الانزال قد وافق تمام النكاح
مقارنا للطلاق لان الطلاق لا يقع الا بعد تمام الشرط وزوال الفراش حكم الطلاق فيكون العلوق حاصلا قبل زوال
الفراش ضرورة فيثبت النسب فان قيل هذا في غاية الندرة فكيف يبنى عليه الحكم اجيب بان النسب يحتاط في
اثباته يعني وان كان نادرا فالنسب يحتاط في اثباته فيجب بناؤه على النادر وهذا اذا جاءت به لستة اشهر من غير
زيادة ولا نقصان نحو اما اذا ولدت لاقل منها فلا يثبت النسب لان علوقه كان سابقا على النكاح قبل ثبوت الفراش
فلا يكون منه وكذلك ان ولدت لاكثر منها لانه حين طلقت حكمنا بانه لا عدة لها لانها مطلقة قبل الدخول والخلوة فلم
نتيقن ببطلان هذا الحكم لاحتمال انه علق من زوج آخر بعد الطلاق بخلاف ما اذا جاءت به لستة اشهر من وقت التزوج
فانها تكون قد جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق فتيقنا بقيام الولد في البطن وقت الطلاق فبعد
ذلك اما ان يكون منه او من غيره فجعلنا العلوق منه احتياطا لامر النسب اذ لو جعلنا هذا من علوق قبل النكاح
من زوج آخر وذلك الزوج ليس بمعلوم كان فيه اضاعة الولد وابطال النكاح الجائز والطلاق الواقع من حيث الظاهر
واحالة الولد الى ابعد الاوقات وذلك لا يجوز فجعلناه منه واما المهر فلانه لما ثبت النسب منه جعل واطئا حكما فتاكد
المهر به واذا اقرت المطلقة بانقضاء العدة ثم ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ثبت نسبه لانه ظهر كذبها
بيقين فبطل الاقرار وان ولدت لستة اشهر من وقت الاقرار لا يثبت نسبه لانا لم نعلم بطلان الاقرار لاحتمال الحدوث
بعده قال صاحب العناية في هذه المسئلة ولفظ المعتدة في عبارة الهداية حيث لم يقيده بمعتدة دون اخرى يتناول
كل معتدة يعني سواء كان من طلاق رجعي او باين بالاشهر او بالحيض فبل ذكر المرغيناني وقاضي خان ان الاية لو
اقرت بانقضاء عدتها ثم جاءت بولد لاقل من سنتين يثبت النسب فلم يتناول كل معتدة الا ان يأول كل معتدة مما
لا تكون آيسة وهذا مخالف لما نقل عن الامام فخر الاسلام وغيره في شروح الجامع الصغير ان الاية اذا اقرت بانقضاء
العدة مفسرا بثلثة اشهر او مطلقا في مدة تصلح لثلثة اقراء ثم ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار يثبت
النسب والا فلا انتهى وان لم تقر بانقضاء عدتها يثبت النسب منه ان ولدت لاقل من سنتين من وقت الفرقة

لاحتمال ان يكون الولد قائماً وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش قبل العلوق فيثبت النسب احتياطاً وان ولدت
لسنتين او اكثر من سنتين لا يثبت النسب منه لان الحمل حادث بعد الطلاق والا لزاد اكثر مدة الحمل على سنتين وهو باطل
فلا يكون منه لان وطئها حرام الا في الطلاق الرجعي لاحتمال العلوق في حالة العدة لجواز ان تكون ممتدة الطهر
ويكون الولد رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطئ مراجعاً وان جاءت
به لاقل من سنتين بانت من زوجها لانقضاء العدة بوضع الحمل ويثبت نسبه لوجود العلوق في النكاح او في العدة
ولا يصير مراجعاً لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعاً بالشك بخلاف البائن على ما بينا من ان الحمل
حادث بعد الطلاق اه الا ان يدعيه فيثبت النسب فيه اي في البائن اذا ولدت لسنتين او اكثر ايضاً اي كما يثبت في
الرجعي ويحمل على الوطئ بشبهة بيانه انه التزم النسب بدعوته وله فيه وجه شرعي بان وطئها بشبهة في العدة
والنسب يحتاط في اثباته فيثبت قال صاحب العناية ثم هل يحتاج فيه الى تصديق المراة فيه روايتان انتهى وان
كانت المبانة مراهقة اي صغيرة يجامع مثلها وهي في سن يمكن ان تكون بالغة بان تصير في تسع سنين فصاعداً فان
اتت به اي بالولد لاقل من تسعة اشهر يثبت نسبه والا فلا عند ابي ح ومحمد وعند ابي يوسف يثبت النسب فيما
دون سنتين لانها معتدة تحتمل ان تكون حاملاً ولم تقر بانقضاء العدة فاشبهت الكبيرة وبيان الاحتمال ما قيل ان
الكلام في المراهقة المدخول بها وهي تحتمل الحبل ساعة فساعة فيحتمل ان تكون حاملاً وقت الطلاق فيكون انقضاء
عدتها بوضع الحمل ويحتمل انها حبلت بعد انقضاء العدة بثلثة اشهر واذا كانت كذلك كانت كالبالغة اذا لم تقر بانقضاء
فيثبت نسب ولدها الى سنتين وانما قيل اذا لم تقر بانقضاء العدة لانها اذا اقرت بانقضاء العدة بالاشهر ثم جاءت
بولد لتسعة اشهر من وقت الطلاق لم يلزمه بالاتفاق ولهما ان لانقضاء عدتها جهة متعينة وهي الاشهر لانا عرفناها
صغيرة بيقين وما عرف كذلك لا يحكم بزواله بالاحتمال فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء اقرت به او لم تقر وهو اي حكم
الشرع في الدلالة فوق الاقرار لانه لا يحتمل الخلاف والاقرار فلو اقرت بالانقضاء ثم ولدت لستة اشهر لم يثبت
النسب فكذا اذا حكم الشرع بالمضي والحاصل ان عدتها تنقضي بثلثة اشهر باليقين فاذا جاءت بالولد لاقل
من تسعة اشهر من وقت الطلاق تيقنا بالعلوق في العدة والا فلا وان كانت المراهقة مطلقة طلاقاً رجعياً
فكذلك الجواب عند ابي حنيفة ومحمد يعني ان ولدت لاقل من تسعة اشهر يثبت النسب وان لتسعة اشهر لم يلزمه
وعند ابي يوسف يثبت الى سبعة وعشرين شهراً لانه يجعل واطئاً في آخر العدة وهي الثلثة الاشهر ثم تأتي به
لاكثر مدة الحمل وهو سنتان وان كانت الصغيرة ادعت الحبل في العدة فالجواب فيها وفي الكبيرة سواء لانها اعرف
بامر عدتها فيحكم باقرارها ببلوغها ومن مات عنها يثبت نسب ولدها من المتوفى ان اتت به لاقل من سنتين
وقال زفر اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها
بالشهور لتعين الجهة فصار كما اذا اقرت بالانقضاء كما بين في الصغيرة من انها لو اقرت بمضي العدة عند مضي
ثلثة اشهر ثم ولدت لستة اشهر لم يثبت النسب لوجود دليل الانقضاء وهو اقرارها فكذا هنا بل اولى لان

اقرارها

اقرارها يحتمل الكذب وحكم الشرع بالانقضاء لا يتردد فيه الا انا نقول لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة
لان الاصل فيها عدم الحمل لانها ليست بمحل للحمل قبل البلوغ وفيه شك وان كانت المتوفى عنها زوجها مراهقة فلاقل
من عشرة اشهر وعشرة ايام مباعيد لان عدة الوفاة اربعة اشهر وعشرة ايام وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيكون
جملتها عشرة اشهر وعشرة ايام فاذا اتت به لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام تيقنا بالعلوق في العدة والا اي
وان لم تات به لاقل من سنتين بل لسنتين او اكثر في مسئلة الكبيرة ولم تات به لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام بل اتت
به لعشرة اشهر وعشرة ايام او اكثر في المراهقة فلا يثبت النسب ولا يثبت ولادة المعتدة الا بشهادة رجلين او
رجل وامرأتين وعندهما يكفي شهادة امراة واحدة لان الفراش وهو تعين المراة لماء الزوج بحيث يثبت منه نسب
كل ولد تلده قائم بقيام العدة وقيام الفراش ملزم للنسب فلا حاجة الى اثباته وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو
يحصل بشهادة امراة واحدة كما في حال قيام النكاح او ظهور الحبل او اقرار الزوج ولابي حنيفة القول بالموجب يعني
سلمنا ان الفراش يكون قائماً بقيام العدة ولكن العدة هنا ليست بقائمة لانها تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي
لا يصلح حجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء بالقضاء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان النكاح قائماً او الحبل
ظاهراً او الاعتراف به من الزوج صادراً لان النسب اذ ذاك ثابت قبل الولادة فلا يحتاج الى اثباته وانما الحاجة الى التعيين
وذلك يثبت بشهادتها قيل لا يحل نظر الرجل الى العورة فاوجب اشتراط شهادة الرجال واجيب بان النظر لا يلزم بل
اذا دخلت بيتاً بين الشهود وهم يعلمون ان ليس فيه غيرها ثم خرجت مع الولد كفى بجواز اداء الشهادة وان كان حبل
ظاهر او اعترف الزوج به اي بالحبل يثبت بمجرد قولها عند الامام بلا احتياج الى الشهادة لان النسب ثابت قبل الولادة
فلا احتياج الى الشهادة وعندهما لا بد من شهادة امراة كما اذا لم يكن حبل ظاهر او اعتراف الزوج به فانهما يقولان
النسب ثابت قبل الولادة لكن الحاجة الى تعيينه لان الخصم يقول لعله هلك فخرج ميتاً او مات بعد الخروج فلم يكن
بد من تعيينه والتعيين يثبت بشهادة القابلة وان ادعتها بعد موته لاقل من سنتين فصدقها الورثة اي اقر
بجميع الورثة او جماعة منهم ينقطع الحكم بشهادتهم كرجلين او رجل وامرأتين منهم كذا في العناية صح في حق
الارث والنسب اما في حق الارث فلانه خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم واما في حق النسب بالنسبة الى
غيرهم فهل يثبت او لا قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة كما ذكرنا وهم عدول يثبت لقيام الحجة حتى يطالبه غيرهم
الميت بدينه ولهذا قيل يشترط لفظة الشهادة وقيل لا اشترط لان الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم
باقرارهم وما يثبت بناء لا يراعي فيه الشرائط كالعبد مع المولى والجندي مع السلطان في حق الاقامة هو المختار
يقول الفقير يشير هذا الى ان في المسئلة قولاً آخر لكنه هو المختار وليس كذلك لان المسئلة متفق عليها انما الاختلاف في
في اشتراط لفظ الشهادة في اقرار الورثة لاثبات النسب في حق غيرهم وعدم اشتراطها والمختار عدم اشتراطها
كما قال صاحب الكافي والصحيح انه لا يشترط لفظة الشهادة قال فخر الدين قاضي خان في فتاواه امرأة ولدت بعد
موت زوجها ما بينها وبينه سنتان ان صدقها الورثة في الولادة يثبت نسب الولد من الميت في حق من صدقها

وهل يثبت في حق غيرهم ان كان تم نصاب الشهادة بهم يثبت وهل يشترط لفظة الشهادة لاثبات النسب في حق غيرهم
اختلفوا فيه قال بعضهم يشترط كما يشترط نصاب الشهادة وكذا في سائر الكتب التي عندنا بل وقع في بعضهم صح
في حق الارث والنسب وفاقا نتيح ومن نكحها فاتت بولد لستة اشهر فصاعدا يثبت نسبه منه ان اقر بالولادة
او سكت لان الفراش قائم والمدة تامة وان جحد الولادة فبشهادة اي فيثبت بشهادة امراة واحدة تشهد بالولادة
فان نفاه الزوج لاعن لان النسب يثبت بالفراش القائم فان قيل اللعان هاهنا انما يجب بنفي الولد الذي يثبت
بشهادة القابلة فيكون اللعان ثابتا بشهادة القابلة وهو لا يجوز لان اللعان في معنى الحد والحد لا يثبت بشهادة
النساء اجيب بان اللعان يجب بالقذف والقذف موجود لان قوله ليس مني قذف لها بالزنا معنى والقذف
لا يستلزم وجود الولد فانه يصح بدونه فلم يعتبر الولد الثابت بشهادة القابلة وانما اضيف اللعان الى القذف
مجردا عنه وان اتت به لاقل من ستة اشهر منذ تزوجها لا يثبت النسب لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون
منه فان ادعت نكاحها منذ ستة اشهر وادعى الزوج الاقل من ستة اشهر فالقول لها مع اليمين لان الظاهر
شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح ولزوم الاستحلاف على الاختلاف فعندهما القول لها مع اليمين
وعند الامام بلا يمين وهو الاختلاف المعهود في الاشياء الستة وان علق طلاقها بالولادة اي قال اذا ولدت
فانت طالق فشهدت بها اي بالولادة امراة لا تطلق عند الامام خلافا لهما لان شهادتها حجة في ذلك قال عليه
الصلوة والسلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه وجه الاستدلال ان النساء جمع محلى
باللام فاضمحل معنى الجمعية فصح الاستدلال بهذا ولانها لما قبلت على الولادة تقبل فيما تبتني عليها وهو الطلاق
يعني ان الطلاق حكم متعلق بالولادة وشهادة القابلة حجة في اثبات الولادة فكذلك فيما يتعلق بها ضمنا وكم من شي
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ولابي حنيفة ان دعواها الحنث ليست الطلاق حتى يثبت في ضمن الولادة بشهادتها
وانما دعواها حنثه في يمينه والحنث ليس من ضرورات الولادة فلا يثبت الا بحجة تامة سلمنا ان دعواها الطلاق
لكن لا يمكن اثباته بشهادتها ضمنا لان شهادتهن ضرورية في حق الولادة لعدم حضور الرجال عندها فلا تظهر
في حق الطلاق لانه ينفك عنها بل تظهر في حق الضمنيات المحضة قال صاحب العناية ولقائل ان يقول كلامنا في
الطلاق المعلق بالولادة والمعلق بالشي لازم من لوازمه والولادة تثبت بشهادتها والشي اذا ثبت ثبت بجميع
لوازمه انتهى قال مولانا سعدي افندي في جوابه اقول للشرع ولاية اثبات امر في حق بعض الاشياء ولا يثبتها
في حق بعضها وله نظائر لا تحصى وان اعترف بالحبل ثم علق طلاقها بالولادة فقالت المراة ولدت وكذبها الزوج
تطلق بمجرد قولها عند الامام وعندهما لا بد من شهادة امراة قابلة لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث وشهادتها
حجة فيه ولابي حنيفة ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه الحبل وهو الولادة ولان اقراره بحبلها اقرار بكونها مؤتمنة والقول
قول المؤتمن في دعوى رد الامانة وهذا يشير الى ان وجود الشرط انما يستلزم وجود الجزاء عنده اذا كان وجود
الشرط بدليل يمكن ان يكون دليلا على الجزاء عند انفراده عن الشرط والاقرار كذلك بخلاف شهادة القابلة في المسئلة

الاولى

الاولى كذا في العناية وعلى هذا الاختلاف اذا كان الحبل ظاهرا ثم علق الطلاق ومن نكح امة فطلقها فاشتراها
فولدت لاقل من ستة اشهر منذ شراها لزمه والا لا لانه في الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق على
الشراء وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب وقته فلا بد من دعوته وهذا اذا كان الطلاق
واحدا بائنا او خلعا او رجعيا واما اذا كان اثنين يثبت النسب من وقت الطلاق لانها حرمت حرمة غليظة بتطليقتين
فلا تحل له بملك اليمين واذا لم تحل لا يقضي بالعلوق من اقرب الاوقات بل من ابعدها حملا لامور المسلمين على الصلاح
وابعد الازمان هو ما قبل الطلاق فيلزمه الولد اذا جاءت به لاقل من سنتين من وقت الطلاق واما اذا كان الطلاق
واحدا فيحل له وطئها بملك اليمين فيضاف الولد الى اقرب الاوقات فيكون ولد الامة فلا يثبت نسبه من غير
دعوة ومن قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امراة بالولادة فهي ام ولده لان سبب ثبوت
النسب وهو الدعوة قد وجد من المولى بقوله فهو مني وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو يثبت بشهادة القابلة
بالاجماع قال صاحب العناية هذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار فان ولدت لستة اشهر فصاعدا
لا يلزمه لاحتمال انها حبلت بعد مقالة المولى فلم يكن المولى مدعيا هذا الولد بخلاف الاول فانا تيقنا بقيام الولد
في البطن وقت القول فصحت الدعوى ومن قال لغلام هو ابني ومات فقالت امه انا امراته وهو ابنه يرثانه قال
صاحب الهداية وفي النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت
بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطئ عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح وجه الاستحسان
ان المسئلة فيما اذا كانت حرة معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك عادة ووضعا اي
اي وضع الشرع انتهى واعترض عليه بانه ينبغي ان لا يكون لها الميراث في الاستحسان ايضا لان هذا النكاح يثبت اقتضاء
فيثبت بقدر الضرورة وهو تصحيح النسب دون استحقاق الارث واجيب بان النكاح على ما هو الاصل ليس
بمتنوع الى نكاح هو سبب لاستحقاق الارث ونكاح هو ليس بسبب له فاذا ثبت النكاح بطريق الاقتضاء ثبت
ما هو من لوازمه التي لا ينفك عنه شرعا كذا في العناية فان جهلت حريتها وقالت الورثة انت ام ولده اي ام ولد
المتوفى فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة في دفع الرق لا في استحقاق الارث والحاجة هنا الى
استحقاق الارث فلا يقضي به **باب الحضانة** مناسبة هذا الباب لباب ثبوت النسب ظاهرة لا تحتاج
الى بيان وهي من حضن الطائر بيضه يحضنه اذا ضمه الى نفسه تحت جناحه وكذلك المراة اذا حضنت ولدها
كذا في الدرر قال صاحب الاختيار وهي من الحضن وهو ما دون الابط الى الكشح وحضنا الشي جانباه وحضن
الطير بيضه يحضنه اذا ضمه الى نفسه تحت جناحه ولما كان الصغير عاجزا عن النظر في مصالح نفسه جعل الله تعالى
ذلك الى من يلي عليه ففوض الولاية في المال والعقود الى الرجال لانهم بذلك اقوم وعليه اقدر وفوض التربية
الى النساء لانهن اشفق واحنى واقدر على التربية من الرجال واقوى انتهى الام احق بحضانة ولدها
قبل الفرقة وبعدها ما لم تتزوج بغير المحرم لما روي ان امراة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء

وحجري له حواء وثديي له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال النبي صلي الله عليه وسلم انت احق به مالم تتزوجي ولان
الام اشفق عليه لزيادة اتصاله لها حيث يقص منها بالمقص واقدر علي الحضانة بلزومها البيت فكان التفويض
اليها زيادة مرحمة لمن هو مظنتها واليه اشار الصديق رضي الله عنه لما روي ان عمر رضي الله عنه خاصم ام عاصم بين يدي ابي بكر
لينزع العاصم منها فقال له ابو بكر الصديق رضي الله عنه ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قاله والصحابة
حاضرون متوافرون ولم ينكر عليه احد ولذا كانت الام مرتدة فلا حق لها لانها تحبس وتضرب فلا تتفرغ للحضانة
ثم امها اي ام الام احق بها بعد الام وان علت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فما دامت واحدة
من جانب الام فهي احق بها ثم ام الاب كذلك لانها من الامهات ولهذا تحرز ميراث الامهات السدس ولانها اوفر
شفقة لاجل الولاد ثم اخت الولد لابوين لانها اشفق بقوة القرابة ثم اخته لام لانها قريبة في هذا الامر ثم
اخته لاب لان بنات الابوين اولي من بنات الاجداد بقرب الدرجة ثم خالته لان قرابة الام ارجح في هذا الامر كذلك
اي الخالة لاب وام اولي ثم الخالة لام ثم لاب قال صاحب الدرر والخالة اولي من بنات الاخ لانها تدلي بالام
وتلك بالاخ وقال صاحب الاختيار الخالة مقدمة علي الاخت لاب لان الخالة بمنزلة الام قال عم الخالة والده
ثم عمته كذلك في الترتيب ولا حق لبنات العم والخالة في الحضانة لانها غير محرم وبنات الاخت اولي من بنات
الاخ لان بنت الاخت تدلي الي من له حق الحضانة وهن اي بنات الاخت وبنات الاخ اولي من العمات والاصل
في ذلك ان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فكانت جهة الام مقدمة علي جهة الاب كذا في الاختيار يقول الفقير
فعلي هذا يلزم ان لا يكون بنات الاخت لاب وبنات الاخ لاب اولي من العمات لانهن جميعا من جهة الاب ثم من
نكحت غير محرمه اي غير محرم الولد ممن لها حق الحضانة سقط حقها لما روينا من قوله صلي الله عليه وسلم انت احق
مالم تتزوجي ولان حق الحضانة للنظر للصغير وفرقا عند التزوج لان زوجها يعطيه نزرا اي قليلا وينظر اليه
شزرا اي نظر المبغض فلا نظر اذ ذاك لا يسقط حق من نكحت محرمه اي محرم الولد كام نكحت عمه وجدة نكحت جده
لانه قام مقام ابيه فينظر اليه وكذا كل زوج هو ذو رحم محرم من الولد لقيام الشفقة نظرا الي القرابة القريبة ويعود
الحق بزوال نكاح سقط حق الحضانة به لان المانع قد زال والقول قولها في نفي الزوج يعني اذا ادعي الزوج ان
الام تزوجت بزوج آخر وانكرت وكذا لو قالت من له حق الحضانة ما تزوجت وقال من بعدها في الحضانة تزوجت
فالقول قول من قالت ما تزوجت لانها تنكر بطلان حقها في الحضانة وان اقرت انها تزوجت بزوج آخر ولكن
ادعت انه طلقها وعاد حقها فان لم تعين الزوج فالقول لها وان عينت الزوج فلا يقبل قولها في دعوي
الطلاق حتي يقر به ذلك الزوج كذا في الكافي ويكون الغلام عندهن اي عند النساء اللاتي لهن حق الحضانة
حتي يستغني بان يأكل ويشرب ويلبس ويستنجي وحده لانه اذا استغني يحتاج الي التأدب والتخلق باداب
الرجال واخلاقهم والاب اقدر علي التأديب والتثقيف اي تسوية اموره وقدر الاستغناء بتسع سنين او سبع
سنين قال صاحب الاختيار وقدره ابو بكر الرازي بتسع سنين والخصاف بسبع سنين اعتبارا للغالب بمعني ان

الصبي اذا بلغ سبع سنين يستغني عن الحضانة غالبا فيأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده قال صاحب الكافي
والفتوي علي السبع ثم انهم اختلفوا في المراد من الاستنجاء فمن مشايخنا من قال المراد منه تمام الطهارة بحيث لا يحتاج
الي من يعينه ومنهم من قال المراد منه ان يطهر نفسه من النجاسة وان كان لا يقدر علي تمام الطهارة وهو المفهوم
من ظاهر ما ذكره الخصاف رحمه الله كذا في البيانية ثم يجبر الاب او الولي او الوصي علي اخذه لانه اقدر علي تأديبه
وتعليمه وتكون الجارية عند الام والجدة حتي تحيض عند ابي ح وابي يوسف لان بعد الاستغناء تحتاج الي معرفة
آداب النساء كالغزل والطبخ وغسل الثياب ونحوها والمرأة علي ذلك اقدر وبعد البلوغ تحتاج الي التحصين
والحفظ والرجل فيه اقوي واهدي الجارية من الام والجدة وتكون عندها عند محمد حتي تشتهي لتحقق الحاجة
الي الصيانة وحد الشهوة ان تبلغ عشر سنة في قولهم كذا في النهاية وقال الفقيه ابو الليث حد الشهوة
ان تبلغ تسع سنين وقيل اذا بلغت ست سنين او سبع او ثمان ان كانت عبلة اي تامة الخلق ضخمة كما تكون عند
غيرها اي غير الام والجدة حتي تشتهي يعني اذا كانت الجارية عند الاخوات او الخالات او العمات فانها تترك عندهن
الي ان تبلغ حد الشهوة علي رواية القدوري قال صاحب الهداية وعلي رواية الجامع الصغير حتي تستغني فتأكل
وحدها وتشرب وحدها وتستنجي وحدها كما في الغلام لانها وان كانت تحتاج الي تعلم آداب النساء لكن فيه نوع
استخدام للصغيرة وليس لغير الام والجدة ولاية الاستخدام ولهذا لا يؤجرها للخدمة فلا يحصل المقصود وهو التعلم
بخلاف الام والجدة لقدرتها علي الاستخدام شرعا وبه اي وبكونها عند الام والجدة حتي تشتهي يفتي لفساد
الزمان فانها اذا كانت مشتهاة كانت عرضة لتعرض الرجال وللرجال من الغيرة ما ليس للنساء فهن يرضين بذلك
في حق انفسهن فلا يستبعد ذلك في حق بناتهن قال صاحب الدرر وهو الاحوط وقال صدر الشريعة وهو
المعتمد لفساد الزمان ومن لها الحضانة لا تجبر عليها لاحتمال عجزها عن الحضانة الا اذا تعينت بان لا يأخذ الولد
ثدي غيرها او لا يكون للاب ذو رحم محرم منه سواها فتجبر علي الحضانة اذ الاجنبية لا شفقة لها عليه كذا في الدرر
فان لم تكن اي لم توجد امرأة لها حق الحضانة فالحق للعصبات علي ترتيبهم وقد عرف الترتيب في موضعه
في باب الميراث وولاية الانكاح لكن لا تدفع صبية الي عصبة غير محرم كابن العم ومولي العتاقة قال صاحب الدرر
لا تدفع الي عصبة غير محرم كمولي العتاقة وابن العم عند وجود محرم غير عصبة كالخال بل تدفع الي الخال تحرزا عن الفتنة
كذا روي عن محمد وذكر الامام التمرتاشي فان لم يكن واحد من العصبة تدفع الي الاخ لام عند ابي حنيفة ثم الي ذوي
الارحام الاقرب فالاقرب وقال محمد لا حق للذكر من قبل النساء قال صاحب الاختيار ولو كان الاخ مخوفا عليها
فالتدبير الي القاضي يدفعها الي ثقة محصنة وان لم يكن لها الا ابن العم فان شاء القاضي ضمها اليه ان كان اصلح
والا وضعها عند امينة انتهي ولا تدفع الي فاسق ماجن وهو الشخص الذي لا يكون له المبالاة في افعاله لانها
مخالفة للشرع او موافقة وان اجتمعوا في درجة كالاخوة لاب وام فاورعهم اولي لان نفعه اليه يتخلق باخلاقه
ثم اسنهم يعني ان تساووا في الورع فاكبرهم سنا احق به لان حقه اسبق ثبوتا فعند التعارض يترجح به ولا حق

لانه والام ولد في الحضانة قبل العتق لان الحضانة من الولاية وليستا من اهلها فاذا اعتقتا كانتا كالحرة والذمية احق بولدها المسلم بان كان زوجها مسلماً لان الحضانة تبتني على الشفقة وهي اشفق عليه فيكون الدفع اليها انظر له ما لم يخف عليه الف الكفر لان الدفع اليها بعد ذلك يحتمل الضرر بانتقاش اقوال الكفر في ذهنه وليس للاب ان يسافر بولده حتى يبلغ حد الاستغناء لما فيه من ابطال حق من لها الحضانة في الحضانة ولا للام ذلك لما فيه من الاضرار بالاب الا الى وطنها وقد تزوجها فيه لان التزوج فيه دليل المقام فيه ظاهراً فيكون قد التزم المقام في بلدها وانما التزمها اتباعه بحكم الزوجية فاذا زالت الزوجية جاز لها ان تعود اليه لانه رضي بذلك ان لم يكن وطنها دار الحرب لانه ضرر بالصبي لانه يتعود اخلاق الكفار وربما يألفهم واذا ارادت ان تخرجه الى بلدها ولم يقع العقد فيه ليس لها ذلك لان الزوج لم يلتزم لها المقام فيه فلا يجوز لها التفريق بينه وبين ولده من غير التزام وان كان العقد في غير وطنها فارادت ان تنقله اليه ليس لها ذلك لانه دار غربة والحاصل انه لا بد من الامرين جميعاً الوطن ووجود النكاح فيه وليس ذلك اي التفرد به لغير الام من الاخت وغيرها الا باذن الاب وهذا كله اذا كان بين المصرين او القريتين تفاوت فاحش وان كان بين المصرين او القريتين ما اي مسافة بحيث يمكن للاب ان يطلع عليه اي على ولده ويرجع قبل الليل ويبيت في منزله فلا بأس به اي بنقل الام الولد من احد المصرين الى الآخر وكذا في القريتين فانه لا يلحقه بذلك ضرر وصار كالنقلة من محلة الى محلة اخرى في المصر المتباعد الاطراف وكذا النقلة من القرية الى المصر لا بأس فيه لان فيه نظراً للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه ضرر بالاب بخلاف العكس اي النقلة من المصر الى القرية حيث لا تجوز لان فيها ضرراً بالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك الا اذا وقع العقد فيها ولا خيار للولد في الحضانة مطلقاً سواء كان مميزاً اولا وسواء كان غلاماً او جارية وقال الشافعي يخير لانه عم خيره قلنا انا لو خيرناه لاختار لقصور عقله من عنده الدعة واللعب وقد صح ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخيروا والحديث محمول على ما اذا كان بالغاً

باب النفقة

لما فرغ من بيان حق حضانة الولد ومن به الحضانة احتاج الى بيان النفقة ومن يجب عليه والنفقة اسم من الانفاق وهو عبارة عن الادرار على الشيء بما به يقوم بقاؤه ونفقة الشخص على غيره تجب باسباب منها الزوجية ومنها النسب ومنها الملك وفتح الباب بنفقة الزوجات لان الزوجية اصل النسب فتقدم عليه والنسب اقوى من الملك لان النفقة على الولد كالانفاق الى نفسه لكونه جزءاً منه وكذا على الوالدين تجب النفقة والكسوة والسكنى للزوجة على زوجها اما النفقة والكسوة فلقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولقوله عليه السلام في حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف واما السكنى فلقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولو كان الزوج صغيراً لا يقدر على الوطء لان المانع ليس من قبلها والتسليم تحقق منها مسلمة كانت او كافرة لان الدلائل لا فصل فيها فتستوي فيها المسلمة والكافرة كبيرة او صغيرة توطأ بخلاف ما اذا كانت صغيرة لا توطأ فانه لا يجب لها النفقة سواء كانت في منزل الزوج او لم تكن حتى تصير الى الحالة التي تطيق الجماع على ما سيجيء ان

شاء

شاء الله تعالى لان امتناع الاستمتاع انما هو لمعنى فيها والاحتباس الموجب للنفقة هو ما يكون وسيلة الى المقصود المستحق بالنكاح وهو الجماع او دواعيه ولم يوجد لان الصغيرة التي لا تصلح للجماع لا تصلح لدواعيه لانها غير مشتهاة واستشكل بالرتقاء والقرناء ونحوهما فان المقصود المستحق بالنكاح فائت ولهن النفقة واجيب بان الدواعي غير فائتة بان يجامعهن تخفيذاً او غيره بخلاف الصغيرة لما ذكرنا حتى قالوا ان كانت الصغيرة مشتهاة يمكن جماعها فيما دون الفرج يجب النفقة لها وقال الشافعي لها النفقة لانها عوض عن الملك عنده كما في المملوكة بملك اليمين وهذا لان وجوبها بسبب الحاجة والصغيرة والكبيرة فيها سواء كالمملوكة ولنا ان المهر عوض عن الملك لان العوض هو ما يدخل تحت العقد بالتسمية والداخل تحته هو المهر دون النفقة واذا كان المهر عوضاً لا يكون النفقة عوضاً كيلا يجتمع العوضان عن معوض واحد بل النفقة عوض عن الاحتباس فلها المهر دون النفقة بنت الفقير لعل الحق في هذه المسئلة بيد الشافعي لان الزوج تزوجها مع علمه بانها صغيرة لا توطأ وحاجتها الى النفقة متحققة فاقدامه على تزوجها مع العلم دليل الالتزام للنفقة تدبر اذا سلمت ظرف لقوله تجب النفقة اليه نفسها في منزله اي في منزل الزوج قيد به لانها لو لم تزف الى بيت زوجها لا تستحق النفقة وهو رواية عن ابي يوسف ويختار بعض المتأخرين لكن في ظاهر الرواية يجب لها النفقة اذا لم يطالبها الزوج بالانتقال لانها سلمت اليه نفسها معنى لكن التقصير وجد من جهة الزوج حيث ترك النقل فهذا لا يوجب بطلان حقها فان طالبها بالانتقال وامتنعت بغير حق فلا نفقة لها وذكر في الكافي ان الفتوى على ظاهر الرواية كذا في ابن الملك او لم تسلم نفسها الحق لها لانه منع بحق فكان فوت الاحتباس لمعنى من قبله فيجعل كلا فائت او لم تسلم نفسها لعدم طلبه لانه حقه فاذا لم يطلبه كان تاركاً حقه فيجب عليه النفقة لها لان النفقة حقها فلا يسقط حقها بتركه حقه وتفرض النفقة كل شهر وتسلم اليها في كل شهر لانه يتعذر القضاء بها كل ساعة ويتعذر لجميع المدة فقدرناه بالشهر لانه الوسط وهو اقرب الآجال قال فخر الدين قاضي خان اذا كان الرجل محترفاً يفرض عليه النفقة يوماً فيوماً لانه عسى لا يقدر على تعجيل نفقة الشهر دفعة واحدة وان كان من التجار تفرض عليه شهراً فشهراً والكسوة كل ستة اشهر لانها تحتاج اليها في كل ستة اشهر باختلاف الحر والبرد وللزوج ان يلي الانفاق بنفسه الا ان يظهر عند القاضي انه لا ينفق عليها فيفرض لها كل شهر على ما بينا وتقدر بكفايتها بلا اسراف ولا تقتير لانه صلى الله عليه وسلم قال لهند امرأة ابي سفيان خذي من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف وليس فيها تقدير لازم لاختلاف ذلك باختلاف الاوقات والطباع والرخص والغلاء فاعتبر الوسط وهو خبز البر والادام بقدر كفايتها وان كان الرجل صاحب مائدة لا يفرض عليه النفقة ويفرض الكسوة ويعتبر في ذلك اي في فرض النفقة حالهما اي حال الزوجين قال صاحب الهداية واعتبار حالهما في ذلك اختيار الخصاف وعليه الفتوى وحالهما بحسب القسمة العقلية اربعة اقسام اما ان يكونا موسرين او معسرين او الزوج موسراً والزوجة معسرة او بالعكس من ذلك ففي الموسرين يعتبر حال اليسار فيجب نفقة اليسار وفي المعسرين يعتبر حال الاعسار فيجب نفقة الاعسار قال مولانا محمد الوانى

مقابل الاعسار انما هو الايسار ولكن لم يرد في كلامهم الا اليسار وفي المختلفين اي في يسار الزوج واعسار الزوجة وفي
اعسار الزوج ويسار الزوجة يعتبر بين ذلك اي يعتبر نفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات فاذا كان
الزوج ياكل الحلواء واللحم المشوي والباجات والمراة كانت تاكل في بيتها خبز الشعير لا يؤخذ الزوج بان يطعمها ما ياكل
بنفسه ولا ما كانت المراة تاكل في بيتها ولكن يطعمها ما بين ذلك اي يطعمها خبز البر وباجة وباجتين واذا كانت
الزوجة في بيتها تاكل الحلواء واللحم المشوي والباجات والزوج ياكل في بيته خبز الشعير يطعمها ايضا ما بين ذلك على ما
بينا وقيل يعتبر حاله فقط اي لا يعتبر حالها وهو قول الكرخي والشافعي لقوله تع لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر
عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله تدل هذه الآية على ان المعتبر حال الرجل في اليسر جميعا فلا يعتبر غيره ووجه الاول ما
روينا آنفا من حديث امراة ابي سفيان رواه البخاري باسناده الى عايشة رض وتفصيله ان هند ابنة عتبة قالت
يا رسول الله ان ابا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي الا ما اخذت منه وهو لا يعلم فقال عليه السلام
خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف فاعتبر حالها قال صاحب العناية هذا الدليل غير مطابق للمدعي لان المدعي هو الاعتبار
بحالهما والحديث يدل على اعتبار حالها ويمكن ان يجاب عنه بان المحتاج اليه هو بيان اعتبار حالها واما اعتبار حاله
فالآية تدل عليه والخصم يقول به فاذن الآية تدل على اعتبار حاله والحديث على اعتبار حالها فوجب الجمع بينهما بان
يكون حاله معتبرا من وجه وحالها كذلك فان قيل هذا على تقدير التعارض والحديث لا يعارض الآية لكونه من الآحاد
فالجواب ان الحديث مفسر لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فيكون المعارضة بين الآيتين
فيجمع بينهما انتهى قال مولانا سعدي افندي اقول الابعد ان يدعي شهرته انتهى يقول الفقير يبعد ان يدعي شهرته
لان مجرد الادعاء غير مفيد ما لم يصدق تعريف الحديث المشهور عليه تدبر والقول له اي للزوج في اعساره في
حق النفقة لانه ينكر والبينة لها لانها مدعية وقوله في حق النفقة احتراز عن ثمن المبيع والقرض فانه اذا
ادعى المديون انه معسر لا يقبل قوله وكذا في المهر والكفالة كذا في الخانية ويفرض عليه نفقة خادم واحد لها
لو كان موسرا لان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها اذ لا بد لها منه قال صاحب الكافي وهذا اذا كانت
حرة فان كانت امة لا تستحق نفقة الخادم لانها خادمة في نفسها وعند ابي يوسف يفرض عليه نفقة خادمين
لانها تحتاج الى احدهما لمصالح الداخل والى الآخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد يقوم بالامرين فلا ضرورة الى
اثنين ولان الزوج لو تولى كفايتها بنفسه كان كافيا فكذا اذا اقام الواحد مقام نفسه قال صاحب العناية واختلفوا
في الخادم الذي يستحق النفقة على الزوج فمنهم من قال المملوك لها حتى لو كان حرا او لم يكن مملوكا لها لا يستحق
وهو ظاهر الرواية لان استحقاقها نفقة الخادم انما هو باعتبار ملك الخادم فاذا لم يكن لها خادم لا يستوجبه
كالقاضي اذا لم يكن له خادم لا يستحق كفاية الخادم في بيت المال ومنهم من قال كل من يخدمها حرا كان او مملوكا
لها او لغيرها تستحق وقال بعضهم ان كانت من بنات الاشراف فلها نفقة خادمين احدهما للخدمة والآخر
للرسالة وامور خارج البيت ولو كان الزوج معسرا لا يلزمه نفقة الخادم في الاصح لانها قد تكتفي بخدمة نفسها

واستعمال

واستعمال الخادم لزيادة التنعم فيعتبر في حال اليسار دون الاعسار لان المعسر يلزمه ادنى الكفايات وقال محمد الزوج
اذا كان معسرا وكان لها خادم يجب عليه نفقته لانه اذا كان لها خادم فهذه المراة لم تكتف بخدمة نفسها
تجب عليه نفقة الخادم كما لو كان موسرا ولو فرضت النفقة لعساره ثم ايسر فخاصمته تتم لها نفقة اليسار
لان النفقة تختلف باختلاف اليسار والاعسار فاذا تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها وبالعكس اي لو فرضت
ليساره ثم اعسر تلزم نفقة الاعسار لما بينا من ان النفقة تختلف باختلاف اليسار والاعسار فاذا تبدل حاله
يلزم نفقة الحال ولا نفقة لناشزة خرجت من بيته اي بيت الزوج بغير حق لان فوت الاحتباس منها والنفقة
جزاء الاحتباس قيل لشريح القاضي هل للناشزة نفقة فقال نعم فقيل كم هي فقال جراب من تراب معناه
لا نفقة لها بخلاف ما اذا امتنعت من التمكين في بيته لانه لا يفوت الاحتباس وهو يقدر على وطئها كرها
والمحبوسة بدين اي لا نفقة لها لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة ومريضة لم تزف اي لم تنتقل الى منزل
زوجها لعدم الاحتباس لاجل الاستمتاع بها ومغصوبة يعني اخذها رجل كرها وذهب بها فان النفقة
جزاء الاحتباس في بيته وقد فات وصغيرة لا توطأ قيل الاولى لا تشتهى لان الصغيرة اذا كانت مشتهاة
يمكن جماعها فيما دون الفرج فلها النفقة على ما سبق في اول الباب وحاجة لا معه اي لا مع الزوج ولو مع
محرمها لان فوت الاحتباس منها وعن ابي يوسف ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر ولو حجت معه اي
مع الزوج فلها نفقة الحضر لا السفر لان نفقة الحضر هي المستحقة عليه لان المامور هو النفقة بالمعروف وهو
عبارة عما لا اسراف فيه ولا تقتير وفي نفقة السفر اسراف لغلاء السعر فلا يكون معروفا ولا الكراء لهذه العلة
ولو مرضت في منزله فلها النفقة والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لفوت الاحتباس للاستمتاع
وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستأنس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع بعارض فاشبه الحيض
لا تجب النفقة لو مرضت في بيتها وزفت مريضة لان التسليم لم يصح واستحسنه صاحب الهداية حيث قال
قالوا هذا احسن ولا تفرق لعجزه عن النفقة وتؤمر بالاستدانة لتحيل عليه الاحسن ان يكون اللام للعاقبة
تدبر اي تقال لها اشتري الطعام نسيئة على ان تقضي الثمن من مال الزوج وقال الشافعي تفرق لانه عجز عن
الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح بالاحسان فان ابى ناب القاضي منابه كما في الجب والعنة بل اولى لان الحاجة
الى النفقة اقوى من الجماع لان انقطاع الاول مرة مهلك دون الثاني وهذا التفريق عنده فسخ لا طلاق
ولنا ان حقه بالتفريق يبطل اي لا يصل اليه الا بسبب جديد وحقها يتاخر لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي
فتستوفي في الزمان الثاني والاول اقوى فيتحمل ادنى الضررين لدفع الاعلى والقياس على الجب والعنة قياس
مع الفارق لان العجز عن النفقة انما يكون عن المال وهو تابع في باب النكاح والعجز عن الوصول الى المراة بسبب
الجب والعنة انما يكون عن المقصود بالنكاح وهو التوالد والتناسل ولا يلزم من جواز الفرقة بالعجز عن المقصود
جوازها بالعجز عن التابع قال صاحب العناية واعلم ان العجز عن النفقة انما يظهر عند حضور الزوج واما اذا

وعن ابي يوسف انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم يصح ثم قال صح

كان غائبًا غيبة منقطعة ولم يخلف نفقتها فرفعت الامر الي الحاكم الشافعي ففرق بينهما قال مشايخ سمرقند جاز
تفريقه لانه قضي في فصلين مجتهد فيهما في التفريق بالعجز عن النفقة وفي القضاء علي الغايب وقال
صاحب الذخيرة الصحيح انه لا يصح قضاؤه لان العجز لا يعرف حال الغيبة لجواز ان يكون قادرا فيكون هذا
ترك الانفاق لا العجز عنه فان رفع هذا القضاء الي قاض فامضاه فالصحيح انه لا ينفذ لان هذا القضاء ليس
في فصل مجتهد فيه اذ العجز لم يثبت انتهي وقال صاحب الدرر اعلم ان مجوز الفسخ عند الشافعي امران احدهما
اعسار الزوج وطريقه ان يثبت اعساره عند الحاكم فيمهله ثلثة ايام ويمكنها منه صبيحة الرابع كذا في غاية
القصوى وثانيهما عدم ايفاء الزوج الغايب حقها من النفقة ولو موسرا قال في شرح غاية القصوى
ولو غاب الزوج حال كونه قادرا علي اداء النفقة ولكن لا يوفي حقها فاظهر الوجهين انه لا فسخ فيها ولكن يبعث
الحاكم الي حاكم بلده ليطالبه ان كان موضعه معلوما والثاني ثبوت الفسخ واليه مال جمع من اصحاب الشافعي
وافتوا بذلك للمصلحة وقال في شرح الحاوي وهو اختيار القاضي الطبري وابن الصباغ وعن الروياني
وابن اخيه صاحب العمدة ان المصلحة والفتوي به اقول قد علم مما نقل عن الكتب الشافعية الموثوق بها ان الحكم
بالعجز عند الشافعي انما هو بالنظر الي الحاضر واما الحكم بالنظر الي الغائب فبعدم الانفاق وكل من العجز وعدم الانفاق
يكون معلوما بالضرورة فلا وجه لما ذكر في الرد علي الشافعي في شرح الهداية وغيره ان العجز عن النفقة انما يظهر
عند حضور الزوج واما اذا كان غائبا غيبة منقطعة فلا يعرف العجز لجواز ان يكون قادرا فيكون هذا ترك
الانفاق لا العجز عن الانفاق فان رفع هذا القضاء الي قاض آخر فاجاز قضاؤه فالصحيح انه لا ينفذ لان هذا
القضاء ليس في مجتهد فيما ذكرنا ان العجز لم يثبت نعم يرد هذا علي من لم يعرف مذهب من الشافعية ويحكم
علي الغائب بالعجز عن الانفاق لا علي الشافعي ولا علي من يعمل بمذهب الشافعي فليتامل انتهي يقول الفقير
فكان خلاصته ان امراة اذا رفعت امرها الي الحاكم الشافعي ففرق بينهما بالعجز عن النفقة في الحاضر وبترك
الانفاق في الغائب ولو كان موسرا وقضي به ثم اذا رفعت قضاؤه الي قاض آخر من الحنفية فامضاه ينفذ
قضاؤه وامضاؤه لانه قضي في فصل مجتهد فيه وهو التفريق بالعجز عن النفقة في الحاضر وبعدم الانفاق
في الغائب تدبر ولا تجب عليه نفقة مدة مضت الا ان يكون قضي بها او تراضيا علي مقدارها اي علي مقدار
من النفقة لان النفقة صلة وليست بعوض عندنا علي ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء
كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض والتراضي علي مقدار بمنزلة القضاء لان ولايته علي نفسه ولايتها
علي نفسها اقوي من ولاية القاضي ولو مات احدهما او طلقت بعد القضاء او التراضي قبل قبضها اي قبل
قبض النفقة سقطت لانها صلة والصلات تسقط بالموت وكذا بطلاقها قال فخر الدين قاضيخان في فتاواه
وكما تسقط المفروضة بموت احد الزوجين هل تسقط بالطلاق اختلفوا فيه قال بعضهم لا تسقط وقال
القاضي الامام ابو علي النسفي وجدت رواية في السقوط وذكر البقالي ان علي قول محمد تسقط ولا رواية فيه

عن ابي يوسف

عن ابي يوسف وذكر شمس الائمة الحلواني زاد الخصاف لسقوط النفقة المفروضة سببا آخر فقال تسقط بموته
او موتها وتسقط اذا طلقها او ابانها ولو فرض القاضي للمطلقة بنفقة العدة فلم تاخذ حتي انقضت العدة هل
تسقط كما تسقط بالموت قال بعضهم لا تسقط وذكر شمس الائمة الحلواني اذا فرض القاضي للمراة نفقة
العدة فلم تستوف حتي مات احد الزوجين تسقط انتهي الا ان تكون استدانت بامر قاض فحينئذ لا تسقط
بالموت والطلاق لان القاضي اذا امرها بالاستدانة كان استدانتها استدانة الزوج لعموم ولايته عليهما ولو
استدانت بنفسها لم تبطل بالموت فكذا اذا استدانت بامر القاضي ولو عجل لها النفقة او الكسوة لمدة ثم مات
احدهما قبل تمامها اي تمام المدة فلا رجوع عندهما خلافا لمحمد فانه يقول يحتسب لها نفقة ما مضي وما بقي
للزوج ان كان قائما وقيمته ان كان مستهلكا وهو قول الشافعي وعلي هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت
عوضا عما تستحقه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره لهما انها صلة وقد اتصل
بها القبض ولا رجوع في الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها ولهذا لو هلكت من غير استهلاك لا يسترد منها شيء
بالاجماع وعن محمد انها اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترجع منها شيء لانه يسير فصار في حكم الحال
يعني اذا اخذت النفقة الواجبة في الحال لا يسترد بالموت فكذا لا يسترد ما اذا عجل لها نفقة الشهر قال
صاحب التسهيل اقول يشكل بنفقة القاضي فانها ترد اذا مات مع انها صلة ايضا ثم قال ويمكن الجواب بان
النفقة ثم من بيت المال وولاية الحكام علي بيت المال نظرية والنظر في استرداد المعجلة لفوت الغرض بعد الموت
واما هنا فقد دفعها الزوج من ماله مختارا وتمت الصلة بالقبض فانقطع الاسترداد بالموت فلما كان في الدفع
مختارا مستقلا لا تابعا عن احد فلم يعتبر النظر هنا اذ المرء يعمل في ماله ما شاء فافترقا يقول الفقير ينبغي انه كان
ينبغي لمحمد ان لا يتابع الشافعي في هذه المسئلة لان محمدا معنا في كون النفقة صلة لا عوضا عن الاحتباس
بشهادة بعض المسائل السابقة لانه تابعنا فيها علي ما مر غير مرة فان قلت ان محمدا ينافي كونها صلة
بالقول انها عوض كالشافعي قلت فعلي هذا كان يلزم عليه ان يتابع الشافعي في المسائل السابقة ايضا وهو
لم يتابعه فيها بل تابعنا تدبر في جوابه والي ما قلنا اشارة في كلام الفاضل يعقوب باشا رأيته بعد ما كتبت
وشاهدي في ذلك عالم السر والخفيات فقلت الحمد لله الذي هدانا لهذا واذا تزوج العبد بالاذن اي باذن مولاه
فنفقتها دين عليه اي علي العبد يباع فيه لانه دين وجب في ذمته لوجود سببه وهو عقد النكاح وقد ظهر وجوبه
في حق المولي لوجود اذنه فيتعلق برقبته كدين التجارة في العبد التاجر وللمولي ان يفدي لان حقها في النفقة
لا في عين الرقبة فلو مات العبد سقطت وكذا اذا قتل في الصحيح لانه صلة مرة بعد اخري مثلا عبد تزوج امراة باذن
المولي ففرض القاضي النفقة عليه فاجتمع عليه الف درهم فبيع بخمسمائة وهي قيمته والمشتري عالم بان عليه
دين النفقة يباع مرة بعد اخري ولا يباع في دين غيرها اي غير النفقة الا مرة والفرق ان النفقة تتجدد وجودها
بمضي الزمان فهو ذاك في حكم دين حادث ولا كذلك سائر الديون وعلي الزوج ان يسكنها في بيت لان السكني

٧ وكذا اذا انقضت العدة قبل القبض صح

ع لانهما يتضرران بالسكنى مع الناس اذ لا يأمنان على متاعهما ويمنعونهما

من كفايتها فتجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة حيث قرا ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وانفقوا عليهن من وجدكم خال عن اهله واهلها الا ان تختار ذلك لانهما يتضرران بالسكنى مع الناس اذ لا يأمنان على متاعهما ويمنعونهما من الاستمتاع والمباشرة ولو اختارت ذلك فقد رضيت بانتقاص حقها ولو كان نولده اي ولد الزوج من غيرها لما بينا من التضرر ويكفيها بيت مفرد من دار اذا كان له غلق لان المقصود يحصل به وله اي للزوج منع اهلها ولو ولدها من غيره عن الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق المنع من دخول ملكه لا من النظر اليها والكلام معها في اي وقت شاؤ لما فيه من قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر يقول الفقير الظاهر ان المراد محرمها وانهم لم يتعرضوا في الكتب لان غير المحرم لا يجوز له النظر اليها والصحيح انه اي الزوج لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ودخولهما عليها في الجمعة مرة قيد للخروج والدخول كليهما وفي غيرهما اي في غير الوالدين من المحارم لا تمنع في السنة مرة وقوله والصحيح احتراز عن قول محمد بن مقاتل الرازي فانه يقول لا تمنع المحارم مطلقا من الزيارة في كل شهر مرة قال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول وفي مجموع النوازل فان كانت قابلة او غسالة او كان لها حق على آخر او لآخر عليها تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على هذا وما عدا ذلك من زيارة الاجانب وعيادتهم والوليمة لا يأذن لها ولا تخرج ولو اذن فخرجت يكونان عاصيين وتمنع من الحمام وخالفه قاضي خان في الحمام حيث قال في فصل الحمام من فتاواه دخول الحمام مشروع للرجال والنساء جميعا الى آخر ما قاله انتهى وتفرض نفقة الغائب وطفله وابويه في مال له اي للغائب من جنس حقهم يعني دراهم او دنانير او طعاما او كسوة اما اذا كان من خلاف جنس حقهم لا يفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابي حنيفة فلانه لا يباع على الحاضر لان البيع عليه انما يكون بطريق الحجر والحجر على الحر العاقل البالغ عنده غير صحيح فكذا على الغائب بل اولى واما عندهما ان كان يقضي على الحاضر لانه يعرف امتناعه المشروط في جواز البيع فلا يقضي على الغائب لانه لا يعرف امتناعه عند مودع او مضارب او مديون يقر كل منهم به اي بالمال عنده ويقر بالزوجية فاذا طلبت الزوجة النفقة فرض القاضي في ذلك المال نفقتها ونفقة اولاده الصغار واذا طلب والداه النفقة فرض القاضي ايضا في ذلك المال نفقتهما يقول الفقير كان على المص ان يقول بعد قوله ويقر بالزوجية ويكونهما والدين له ويكون الطفل ابنا له او يعلم القاضي ذلك وان لم يعترف كل منهم ذلك اما اذا اعترف كل منهم فلانه لما اقر بالزوجية والمال فقد اقر بان لها حق الاخذ لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه لحديث هند امراة ابي سفيان والوالدان اولى بذلك منها الخ كانا محتاجين وكذا الطفل واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما هنا فان اقراره ههنا اشد قبولا من اقرار صاحب اليد في غير هذا الموضع لتعين طريق اثبات الحق في اقراره لعدم امكان اثباته بالبينة فانه لو انكر احد الامرين من الزوجية والمال لا تقبل بينة المراة فيه اي في احد الامرين لان بينتها ان كانت لاثبات الزوجية فالمودع ليس بخصم فيها وان كانت لاثبات المال فالمراة ليست بخصم في اثبات

حقوق

حقوق الغائب وكذا الوالدان والولد واذا ثبت عليه الحق باقراره على نفسه تعدى الى الغائب لكونهما اقر به ملكه وطولب بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا احضر صاحب الدين غريما للغائب او مودعا له حيث لا يقضي باداء الدين وهما مقران للغائب بالدين والوديعة واجيب بان امر القاضي فيما نحن فيه للنظر للغائب لان في الامر بالانفاق على المراة ابقاء لملكه وليس في قضاء الدين نظر له بل فيه قضاء عليه بقول الغير بازالة ملكه ثم اذا جاز للقاضي ان يأمر المودع بالانفاق عليها بالاقرار المحتمل للكذب فلان يجوز بعلمه الذي لا يحتمل الكذب اصلا اولى كذا في العناية ويحلفها اي ويحلف القاضي المراة انه اي الغائب لم يعطها النفقة نظرا للغائب ويأخذ منها كفيلا نظرا للغائب ايضا وحاصله ان من بيده المال اذا اعترف به وبالزوجية او علم القاضي بهما يحلفها اولا انها ما استوفت النفقة فاذا حلفت دفع اليها النفقة واخذ منها كفيلا لجواز ان يحضر الزوج فيقيم البينة على ايفائها فان اتفق ذلك كان الزوج مخيرا في اخذ ايهما شاء من المراة والكفيل قال صاحب الهداية ولا يقضي بنفقة في مال غائب الا لهؤلاء يعني زوجته واولاده الصغار ووالديه واما غيرهم من المحارم كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فلا يقضي بنفقتهم فيه ووجه الفرق وهو ان نفقة الزوجة والاولاد الصغار والوالدين واجبة قبل قضاء القاضي ولهذا كان لهم ان يأخذوا قبل القضاء فكان قضاء القاضي اعانة لهم واما غيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يجوز انتهى ومعنى كونه مجتهدا فيه ان الشافعي لا يوجب النفقة لغير الوالدين والمولودين وفيه نظر كذا في العناية قال المولى سعدي افندي ولعل وجه النظر انها ثابتة بالدليل القطعي وهو قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فخلاف الشافعي لا يعتد به كخلاف ابن المسيب في التحليل بالنكاح وخلاف الشافعي في حل متروك التسمية عمدا انتهى فلو لم يقروا اي المودع والمضارب والمديون بالزوجية ولم يعلم القاضي بها فاقامت المراة بينة بها لا يقضي بها لان في ذلك قضاء على الغائب وكذا لو لم يخلف مالا فاقامت البينة على الزوجية ليفرض القاضي لها النفقة ويامرها بالاستدانة عليه اي على الغائب لا يسمع بينتها لان في ذلك قضاء على الغائب ايضا وعند زفر يسمعها القاضي ليفرض النفقة لا لثبوت الزوجية لان فيه نظرا لها ولا ضرر فيه على الغائب فانه لو حضر وصدقها فقد اخذت حقها وان جحد يحلف فان نكل عن اليمين فقد صدق وان اقامت بينة فقد ثبت حقها وان عجزت يضمن الكفيل او المراة وهو المعمول به اليوم والمختار قال صاحب الكافي وكان ابو حنيفة يقول اولا يقضي بالنفقة على الغائب ثم رجع وقال لا يقضي وعند محمد رحمه الله لا يقضي قولا واحدا وكان ابو يوسف يقول اولا تقبل بينتها على الزوجية ثم رجع وقال لا تقبل والقضاة في زماننا يقبلون البينة من المراة ويفرض النفقة على الغائب لحاجة الناس وهو مجتهد فيه وقال في المحيط وهو ارفق بهم انتهى وتجب النفقة والسكنى لمعتدة الطلاق ولو كان بائنا او رجعيا وقال الشافعي لا نفقة للمبتوتة وهي التي طلقها ثلثا او طلقها بعوض وان كانت واحدة الا اذا كانت حاملا واما الرجعي فلان النكاح قائم بعد لا سيما عندنا فانه

ضوف

بنه

يحلّ له وطئها واما البائن فوجه قوله ما روي عن فاطمة بنت قيس انها قالت طلّقني زوجي ثلثا فلم يفرض لي رسول
الله سكني ولا نفقة رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه رحمهم الله ولانه لا ملك والنفقة مرتبة على
الملك ولهذا لا تجب للمتوفى عنها زوجها لانعدامه بخلاف ما اذا كانت حاملا لانا عرفنا وجوب نفقة الحامل
بالنص وهو قوله تعالى وان كنّ اولات حمل فانفقوا عليهنّ ولنا انّ النفقة جزاء الاحتباس وهو قائم في حق
حكم مقصود بالنكاح وهو الولد اذ العدّة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكني بالاجماع
فصار كما اذا كانت حاملا وحديث فاطمة ردّه عمر فانه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلّقة الثلث النفقة والسكني
ما دامت في العدّة وردّه ايضا زيد بن ثابت واسامة بن زيد وجابر وعائشة رضي الله عنهم واسامة بن زيد
وهو زوج فاطمة الراوية اذا سمعها تحدّث بهذا الحديث رماها بكلّ شيء في يده وقال بعضهم تاويله انّ
زوجها خرج الى اليمن بعدما طلّقها ووكّل اخاه بان ينفق عليها خبز الشعير فابت ذلك ولم يكن الزوج حاضرا
ليقضي عليه بشيء آخر لانّ القضاء على الغائب لا يجوز كذا في الكافي والمفرقة بلا معصية كخيار العتق والبلوغ
والتفريق لعدم الكفاءة فانه يجب النفقة والسكني لها لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة
كما اذا حبست لاستيفاء المهر لا الممتدة الموت لانّ احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فانّ التربص
عبادة منها الا ترى انّ معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيها الحيض فلا تجب نفقتها
عليه ولانّ النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة والمفرقة بمعصية
كالردّة وتقبيل ابن الزوج لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصار كما اذا كانت ناشزة واما لم يتعرضوا
للسكني لانها واجبة باي فرقة كانت لانّ القرار في البيت مستحق عليها فلا يسقط بشيء اصلا واما النفقة
فواجبة لها لكن تسقط بمعصية من قبلها اما الردّة فقد ذكرها شيخ الاسلام في مبسوطه وقال انما تسقط نفقة
المرتدّة اذا اخرجت للحبس من بيت العدّة واما اذا اعتدّت ولم تخرج للحبس من بيت الزوج فلها النفقة
كذا في العناية ولو ارتدّت مطلّقة الثلث سقط نفقتها يعني اذا طلّقت ثلثا ثم ارتدّت العياذ بالله سقطت
نفقتها لا لو مكّنت ابنه يعني اذا طلّقت ثلثا ثم مكّنت ابن زوجها لا تسقط نفقتها والفرق بينهما انّ الفرقة
تثبت بالطلقات الثلث ولا عمل فيها للردّة والتمكين الا انّ المرتدّة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكّنة
لا تحبس فوقع الفرق حتى اذا لم تخرج المرتدّة من بيت الزوج للحبس فلها النفقة ايضا على ما سبق آنفا

فصل لما فرغ من بيان نفقة الزوجة شرع في بيان نفقة الاولاد ونفقة الطفل الفقير على ابيه لا يشركه
اي الاب ولا يشركه بفتح الراء من باب علم فيها اي في النفقة احد في ظاهر الرواية وقد روي عن ابي حنيفة انّ
النفقة على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ووجه الظاهر قوله تعالى وعلى
المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ قيل في وجه الاستدلال انّ رزق الوالدات لما وجب على الاب بسبب الولد وجب

عليه رزق الولد بطريق الاولى اذ الحكم ترتّب على المشتق وترتّبه على المشتق دليل على علية المشتق منه كما في السارق
والزاني وفيه نظر لما تقدّم انّ علة نفقتهن على الزوج هو الاحتباس فلا يجوز ان يكون غيره علة لئلا يتوارد
علتان على معلول واحد والجواب انّ العلة هي الولادة لكونها هي المؤثرة في وجوب النفقة اذ هو السبب
للجزئية الحاصلة بين الزوجين والولد وكما تجب النفقة على نفسه تجب على جزئه والاحتباس علة العلة والعقد
الصحيح سبب يفضي اليه فيجوز اضافة الحكم اليه قبل تحقق الولادة فاذا تحقق يضاف الحكم اليه ويجوز ان يقال
استدل بالآية على نفي مشاركة احد في نفقة الزوجة بتقديم الظرف وقاس عليه نفي المشاركة في نفقة الولد
لانّ كلا منهما لا يقبل الاشتراك فكذلك النفقة الثابتة بهما واذا انتفى الاشتراك فاما ان تثبت على الاب او
على غيره لا سبيل الى الثاني فتعين الاول كذا في العناية قال مولانا سعدي افندي فيه تامل انتهى يقول الفقير
وجه التامل والله اعلم ان يقال سلمنا انّ الزوجة لا تقبل الاشتراك لكنّ الولد مشترك بين الاب والام فاني يستقيم
الاستدلال تدبر وقيد الطفل بالفقير لانه اذا كان له مال فنفقته في ماله لانّ الاصل في نفقة الانسان في مال
نفسه صغيرا كان او كبيرا كنفقة الابوين والزوجة يعني لا يشرك الاب في نفقة الولد احد كما لا يشرك الزوج
في نفقة الزوجة احد ولا يشرك الولد في نفقة الوالدين احد ولا تجبر امه على ارضاعه لما بيّنا انّ الكفاية على
الاب واجر الرضاع كالنفقة فكما انه يجب عليه نفقته اذا فطم يجب عليه ان يستاجر من ترضعه اذا وجدت
ولانها لا تقدر على الارضاع لعذر بها فلا معنى للجبر عليه قيل قوله تعالى لا تضارّ والدة بولدها معناه بالزامها
الارضاع مع كراهتها فان قيل فما معنى قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهنّ حولين كاملين قلت انّ
قوله تعالى يرضعن معناه الاخبار عن فعلهنّ حين فعلن فلا يحتاج الى جواب وان كان معناه الامر وهو الظاهر
كان محمولا على الندب او الوجوب اذا لم توجد من ترضعه او لم يقبل الصغير ثدي غيرها الا اذا تعيّنت الام للارضاع
بان لا توجد من ترضعه او لم يقبل الصغير ثدي غيرها فتجبر على ارضاعه صيانة للصبي عن الضياع ويستاجر
الاب من ترضعه عندها اذا لم تتعيّن الام اما استيجار الاب فلانّ الاجر عليه وقوله عندها يعني اذا اراد
ذلك لانّ الحضانة لها فلا يملك الاب ابطال حقها ولو استاجرها اي الام وهي زوجته او معتدّته من رجعي
لترضع ولدها لا يجوز لانّ الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهنّ الا انها
عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه
وهذا في الرجعي رواية واحدة لا رواية فيه غيرها وفي معتدّة البائن روايتان في رواية لا يجوز وفي رواية
يجوز استيجارها لانّ النكاح قد زال وجه الاول انه باق في حق بعض الاحكام وبعد العدّة يجوز استيجارها
اتفاقا لانّ النكاح قد زال بالكلية فصارت كالاجنبية وهي اي الام احقّ من الاجنبية للاستيجار للارضاع
لانها اشفق فكان نظر الصبي في الدفع اليها ان لم تطلب زيادة على الغير وان التمست زيادة لم يجبر الزوج
عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة في قوله تعالى لا تضارّ والدة بولدها ولا مولود له بولده اي بالزامه اكثر

من اجرة الاجنبية وان رضيت الاجنبية ان ترضعه بغير اجر او بدون اجر المثل والام باجر المثل فالاجنبية هنا
اولي كذا في الزيلعي ولو استاجرها وهي زوجته لارضاع ولده من غيرها صح الاستيجار لانها غير مستحق عليها
ونفقة البنت بالغة والابن زمنا علي الاب خاصة به يفتي هذا ظاهر الرواية لقوله تع وعلي المولود له رزقهن
فصار كالولد الصغير وقيل علي الاب ثلثاها وعلي الام ثلثها لان الميراث لهما علي هذا المقدار قال صاحب
الهداية وهذا رواية الخصاف والحسن ووجه الفرق علي هذه الرواية بين نفقة الولد الصغير حيث وجبت
بجملتها علي الاب خاصة وبين نفقة الولد الكبير حيث وجب ثلثاها علي الاب والثلث علي الام كما في الارث
انه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتي وجبت عليه صدقة فطره فكان بمنزلة نفسه وغيره لا يشاركه
في نفقة نفسه فكذا في النفقة علي الصغير واما الكبير فليس للاب عليه ولاية لبلوغه فكان كسائر المحارم
نفقته معتبرة بميراثه وميراثه يكون بينهما اثلاثا فكذا لك نفقته وعلي الموسر يسارا يحرم الصدقة عليه نفقة
اصوله الفقراء قال صاحب الهداية ثم اليسار مقدر بالنصاب فيما روي عن ابي يوسف وعن محمد انه قدر اليسار
بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا اذا كان نفقته من مستغلاته او بما يفضل علي ذلك من كسبه الدائم كل يوم
اذا كان محترفا ينفق من كسب يده لان المعتبر في حقوق العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير
والفتوي علي الاول اي علي ان اليسار مقدر بالنصاب لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة وهو ماتنا درهم اذا كان
فاضلا عن حوايجه الاصلية وهو الصحيح لان النفقة اشبه بصدقة الفطر لكونها مؤنة من وجه صدقة من وجه
والنفقة مؤنة من كل وجه فلما لم يشترط لوجوب صدقة الفطر الغنا الموجب للزكوة فلان لا يشترط ههنا وهي
مؤنة من كل وجه اولي ونقل في خلاصة الفتاوي عن الاجناس قال في نوادر ابي يوسف يشترط نصاب الزكوة
قال في الخلاصة هكذا قال الصدر الشهيد وفي الفتاوي الصغري ان نقص منه درهم لا يجب كذا في العناية
اذا تقرر هذا فاعلم ان علي الموسر يسارا يحرم الصدقة عليه نفقة اصوله الفقراء وان خالفوه في دينه اما
الابوان فلقوله تع وان جاهداك علي ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا
نزلت في الابوين الكافرين قال صاحب العناية قيل نزلت في سعد بن ابي وقاص حين اسلم وقالت له امه جميلة
يا سعد بلغني انك صبوت فوالله لا يظلني سقف بيت من الفتح والريح ولا اكل ولا اشرب حتي تكفر بمحمد وترجع
الي ما كنت عليه وكان احب ولده اليها فابي سعد وصبرت هي ثلثة ايام ولم تاكل ولم تشرب ولم تستظل ثلثة
ايام حتي غشي عليها فاتي سعد الي النبي صلي الله عليه وسلم وشكي ذلك اليه فنزلت هذه الاية وليس من المعروف
ان يعيش الولد في نعم الله تعالي ويترك من كان سببا له في تلك المعيشة يموت من الجوع وقد فسر النبي صلي الله عليه وسلم
حسن الصاحبة بان يطعمهما اذا جاعا ويكسوهما اذا عريا والفتح بكسر الضاد المعجمة والحاء المهملة الشمس
واما الاجداد والجدات فلانهم من الاباء والامهات فيتناولهما النص ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه
ولانهم تسببوا لاحيائه فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانهم اذا كانوا ذوي مال

اذا كان قادرا علي الكسب هل يجبر الولد علي الانفاق عليه او لا قال شمس الائمة السرخسي اذا كان الاب
نابي نفقتهم في مالهم اولي من ايجابها في مال الغير قال صاحب العناية ولم يذكر صاحب الهداية ان الاب
كسوبا والابن ايضا كسوبا يجبر الابن علي الكسب والنفقة علي الاب وقال شمس الائمة الحلواني لا يجبر علي ذلك
واعتبره بذي رحم محرم بناء علي ان استحقاق النفقة للفقر والحاجة وهي تندفع عند القدرة علي الكسب
وشمس الائمة السرخسي يحتاج الي الفرق بين نفقة الولد والوالد فان الولد البالغ اذا كان قادرا علي الكسب
لا يجب علي الاب نفقته وفرق بينهما بفضيلة الوالد علي الولد حيث اعتبرت حاجته ضرورية كانت كالنفقة
والكسوة او غيرها كشهوة الفرج فان للوالد استحقاق استيلاد جارية الولد وليس للولد استحقاق استيلاد
جارية الوالد فلو شرطه ههنا عجز الوالد عن الكسب لاستحقاق نفقته علي ولده كما شرط في حق الولد لوقعت
المساواة مع قيام دليل المفاضلة بالسوية بين الابن والبنت في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان استحقاق
الابوين انما هو بحق الملك في مال الولد لقوله صلي الله عليه وسلم انت ومالك لابيك وهذا المعني يشمل الذكور
والاناث ولهذا يثبت لهما الاستحقاق مع اختلاف الملة وان انعدم التوارث وقال بعضهم تجب علي الولد الذكر
والانثي علي قدر ارثهما لقوله تع وعلي الوارث مثل ذلك ويعتبر فيها اي في النفقة يعني في وجوبها القرب
والجزئية لا الارث فلو كانت له بنت وابن ابن فنفقته علي البنت للقرب والجزئية مع ان ارثه لهما فلم يعتبر
الارث ولو كانت له بنت بنت واخ فنفقته علي بنت البنت للجزئية لانها جزئه مع ان كل ارثه للاخ لكونه
عصبة وبنت البنت من ذوي الارحام فعلم ان المعتبر القرب والجزئية لا الارث وعليه نفقة كل ذي رحم محرم
منه وهو من لا يحل نكاحه علي التابيد ان كان ذو الرحم فقيرا صغيرا ذكرا او انثي او بالغا زمنا او اعمي او لا يحسن
الكسب لخرقه اي لحمقه وفساد عقله وقع في القاموس في باب القاف وفصل الخاء المعجمة بعد الراء المهملة الخرقة
بالضم والتحريك ان لا يحسن الرجل العمل والتصرف في الامور والحمق كالخرقة والاخرق الاحمق ومن لا يحسن الصنعة
ووقع فيه في باب الفاء وفصل الخاء المعجمة بعده الراء المهملة ايضا وخرف كنصر وفرح وكرم فهو خرف ككتف فسد
عقله فيجوز ههنا كلاهما او لكونه من ذوي البيوتات اي لكونه من العظماء الكبار والبيوتات جمع البيوت جمع البيت
لكونه من ذوي البيوتات كناية عن كونه شريفا عظيما وفي بعض النسخ من ذوي البينونات جمع البينونة ولا معني له
ظاهرا اندبر او لكونه طالب علم لا يقدر علي الكسب لاشتغاله بالعلم فيكون كالزمن وذلك لان الصلة في القرابة
القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل ان يكون ذا رحم محرم منه وقد قال الله تعالي وعلي الوارث مثل ذلك وتقييده
بذي الرحم بقراءة ابن مسعود وعلي الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك وقراءته مشهورة مسموعة من النبي صلي
الله عليه وسلم فيكون بمنزلة الخبر المشهور فجاز تقييد اطلاق الكتاب به ثم انه لا بد من الحاجة والصغر والانوثة
والزمانة والعمي امارة الحاجة لتحقق العجز بها وشرط وجوب نفقة الكبير العجز عن الكسب حقيقة كالزمن والا
لحوهما او معني يكون به خرق ونحوه ويجبر عليه اي علي الانفاق لايفاء حق مستحق عليه وفي بعض النسخ ويجبر

علة لوجوب نفقة كل ذي رحم محرم منه

عمي

فاجب

منه صح

عليها اي علي النفقة وتقدر النفقة بقدر الارث لان الله تعالى نص علي ان الوارث مثل ذلك تنبيها علي اعتبار المقدار
لانه رتب الحكم علي المشتق فيكون المشتق هو العلة فيثبت الحكم بقدر علته وعلي هذا لو اوصي لورثة فلان وله
بنون وبنات كانت الوصية لهم علي قدر الميراث حتي لو كانت له اخوات متفرقات كان تكون له اخت لاب
وام واخت لاب واخت لام فنفقته عليهن اخماسا ثلثة اخماسها علي الاخت لاب وام وخمسها علي الاخت
لاب وخمسها علي الاخت لام كما يرثن منه فان اصل المسئلة في هذه الصورة من ستة نصفه وهو الثلثة
للاخت لاب وام وسدسه وهو واحد للاخت لاب تكملة للثلثين وسدسه وهو واحد للاخت لام والباقي
وهو واحد للعصبة ان وجدت والا يرد عليهن بحسب فروضهن ويعتبر فيها اي في النفقة اهلية الارث
لا حقيقته والمراد من اهلية الارث ان لا يكون محروما باحدي اسباب الحرمان فنفقة من له خال وابن عم علي خاله
وميراثه يحرزه ابن عمه ونفقة زوجة الاب علي الابن لان خدمة الاب علي الابن فكذا نفقة من يخدمه ونفقة زوجة
الابن علي ابيه ان كان الابن صغيرا او زمنا لانه ليس الابن كالاب في كون خدمته عليه فلا يكون نفقة زوجته
عليه ما لم يكن صغيرا او زمنا وذكر في المبسوط لا يجبر الاب علي نفقة زوجة الابن ويجب علي الابن نفقة خادم
الاب اذا احتاج اليه لان خدمة الاب مستحقة علي الابن فكذا نفقة من يخدمه ولا كذلك زوجة الابن كذا في الاختيار
ولا تجب نفقة للفقير علي فقير لانها تجب صلة وهو يستحقها علي غيره فكيف تستحق عليه الا للزوجة والولد
الصغير او الكبير العاجز عن الكسب لكونه اعمي او زمنا لان الزوج التزم نفقتها بالاقدام علي العقد اذ المقاصد
لا تنتظم دونها فلا يعمل في تركها الاعسار وقد قال الله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله وقال تعالى وعلي
المولود له رزقهن ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين لبطلان اهلية الارث وقد مر ان المعتبر اهلية الارث
فلا بد من اعتبار الارث ولهذا قلنا لا يجب علي النصراني نفقة اخيه المسلم ولا عكسه الا للزوجة وقرابة الولاد
فانه يجب النفقة لهما مع الاختلاف في الدين اما الزوجة فلان نفقتها تجب باعتبار الحبس المستحق بعقد
النكاح وذلك يعتمد صحة العقد لا اتحاد الملة حتي لا تجب بالنكاح الفاسد ولا الوطي بشبهة واما الاصول فلقوله
تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وقد فسرها النبي صلي الله عليه وسلم بحسن العشرة وقد مر بيانه واما الفروع
فلان الفرع جزؤه ونفقة الجزء لا تمنع بالكفر كنفقة نفسه اعلي واسفل لان الاجداد والجدات كالابوين علي ما مر واولاد
الاولاد كالاولاد لكونهم اجزاءه بالواسطة وقيدها صاحب الدرر بقيد الذميين احترازا عن الحربي والمستأمن
اما الاول فلانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا واما الثاني فلمرضية ان يلحق بدار الحرب فلا يجبر المسلم علي انفاق
ابويه الحربيين ولا الحربي علي انفاق ابيه المسلم او الذمي لان الاستحقاق بطريق الصلة والحربي لا يستحقها
للنهي عن برهم بقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين الآية انتهى يقول الفقير في دليله بحث
لانه انما يثبت عدم جبر المسلم علي انفاق ابويه الحربيين فقط لا عدم جبر الحربي علي انفاق ابيه المسلم او الذمي
فالمثبت له انقطاع الولاية تدبر وللاب بيع عرض ابنه لنفقته لان له ولاية الحفظ في مال ولده الغائب اذ للوصي

ذلك

نوع صح

ذلك فللاب اولي لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ اذ يخشي عليه التلف فاذا جاز بيعه فالثمن من جنس
حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه اعترض عليه بانه كذلك لكن الغرض انه يبيعه لنفقته وانما يصح بيعه
ان لو كان قصده البيع للحفظ واجيب بانه لما جاز بيعه للحفظ حقيقة فبقصده الانفاق لا يتغير تلك
الحقيقة اذ لا اثر للعزيمة في تغير الحقيقة لا بيع عقاره لان العقار ليس كالعرض لانه محفوظ بنفسه وانما قال
وللاب لانه ليس لغير الاب من الاقارب بيع عرضه اذ لا ولاية لهم اصلا في التصرف حال الصغر ليبقي اثرها بعد
البلوغ ولا في الحفظ بعد الكبر بخلاف الاب قال مولانا الفاضل يعقوب باشا فيه كلام وهو ان الابن اذا كان
صغيرا يجوز للاب بيع عقاره ايضا لنفقته كما صرح به في الهداية وسائر الكتب فالاولي تقييده الابن بالكبير
ولا بيع العرض لدين له اي للاب علي الابن سواها اي سوي النفقة وهذا اي جواز بيع عرض ابنه لنفقته
لا بيع عقاره ولا بيع العرض لدين له علي الاب سواها مذهب ابي حنيفة واما عندهما فلا يجوز ذلك كله وهو
القياس اذ لا ولاية له لانقطاعها بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضرته وجه الاستحسان ما ذكرنا من ان له ولاية
الحفظ في مال ولده الغائب وبيع المنقول من باب الحفظ قال الزيلعي في المسئلة اشكال وهو ان يقال اذا كان
للاب حال غيبة ابنه ولاية الحفظ اجماعا فالمانع له من البيع بالنفقة عندهما او بالدين عند الكل انتهى وقال
صاحب الدرر لا اشكال اصلا لان ههنا مقدمتين احديهما ان للاب حال غيبة ابنه ولاية الحفظ والثانية ان
بيع المنقول من باب الحفظ ولا يلزم من كون الاولي اجماعية كون الثانية كذلك فالمانع من البيع بالنفقة عندهما
كونه منافيا للحفظ واما المانع من البيع بالدين فهو ان ثبوت الدين يحتاج الي القضاء بخلاف نفقة الولاد كما
سبق والعجب ان هذا مع كماله في الظهور كيف خفي علي من هو بالفضل مشهور قال صدر الشريعة قالوا ان
للاب ولاية حفظ مال الابن وبيع المنقول من باب الحفظ لا بيع العقار لانه محصن بنفسه فاذا باع المنقول
فالثمن من جنس حقه فيصرفه اليها ثم قال قلت الكلام في انه هل يحل له بيع العروض لاجل النفقة لا في البيع
لاجل المحافظة ثم الانفاق من الثمن علي ان العلة لو كان هذا لجاز البيع لدين سوي النفقة بعين هذا الدليل
اقول القوم انما يذكرون جواز البيع لاجل المحافظة لاثبات جواز البيع للنفقة فان معني كلامهم ان بيع المنقول
يجوز لاجل النفقة انه يجوز لاجل المحافظة بدليل جوازه للوصي فلان يجوز من الاب اولي لانه يستفيد الولاية
من الاب فاذا جاز بيعه للمحافظة وباع حصل مال من جنس النفقة فجاز صرف الاب اياه في نفقته واما قوله
علي ان العلة لو كان هذا الخ فباطل محض لما عرفت ان المانع من البيع بالدين هو ان ثبوت الدين يحتاج الي القضاء
والقضاء علي الغائب لا يجوز بخلاف نفقة الولاد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني انتهى ولا للام بيع ماله
لنفقتها اذ لا ولاية لها في التصرف حال الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر فان قيل قد سبق ان للام ايضا حق التملك
في مال الابن بالحديث وهو يقتضي ان يجوز لها ايضا ان تبيع مال ولدها لنفقتها قلنا ان مدار جواز البيع ليس
حق التملك بل ولاية التصرف في مال الولد فمن له ولاية التصرف فيجاز له البيع ومن لا فلا قال صاحب العناية

ٹ

هذا مخالف لما ذكر في الاقضية وما ذكره القدوري من جواز البيع للابوين فاما ان يكون في المسئلة روايتان
في رواية الاقضية والقدوري تملك الام البيع كالاب لان معنى الولادة يجمعهما وهما في استحقاق النفقة
على السواء واما ان يكون ما في الاقضية والقدوري مأوّلا بان الاب هو الذي يبيع لكن لنفقتهما فاضاف
البيع اليهما من حيث ان منفعة البيع تعود اليهما وهو الظاهر وعندهما لا يجوز بيع ماله للنفقة للاب ايضا
وهو القياس وقد بيّناه آنفا فلا نعيده ولا ضمان عليهما لو انفقا من مال الابن عندهما اي عند الاب والام
لانهما استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقد اخذا جنس حقهما ولو انفق المودع
بفتح الدال مال الابن الذي اودعه اياه عليهما اي على الاب والام بغير امر قاض ضمن لانه تصرف في مال الغير
بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امر القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته ولا يرجع المودع المنفق
عليهما اي على الاب والام لو ضمن لانه ملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا بمال نفسه ولو قضي بنفقة غير الزوجة
ومضت مدة بلا انفاق سقطت النفقة لان نفقة هؤلاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد
حصلت الكفاية بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضي بها القاضي فانها لا تسقط بمضي المدة لانها تجب
في مقابلة الاحتباس لا بطريق الحاجة ولهذا تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى الا ان
يكون القاضي امر بالاستدانة عليه يعني اذا امر القاضي بالاستدانة عليه لا يسقط نفقة غير الزوجة كنفقة
الزوجة وان مضت مدة لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه بالاستدانة كامر الشخص الذي عليه النفقة
بالاستدانة ولو امر هو بالاستدانة صار دينا في ذمته ولا تسقط بمضي المدة فكذا اذا امر القاضي بذلك واذا
تقرر ان نفقة الزوجة للاحتباس ونفقة الاقارب للكفاية ظهر وجه ما قال في الذخيرة ان القاضي اذا فرض
للزوجة في الشهر مائة فمضت المدة وفي يدها منه شيء لم يحسب للشهر الثاني ولو كان ذلك في نفقة الاقارب
حوسب به وان القاضي اذا فرض للزوجة كسوة لمدة معينة فسرقت ليس عليه ان يكسوها حتى تنقضي
تلك المدة ولو كان ذلك في الاقارب وجب عليه ان يكسوهم ثانيا كذا في العناية وعلى المولى نفقة رقيقه
لقوله عليه السلام في المماليك انهم اخوانكم جعلهم الله تحت ايديكم اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون
ولا تعذبوا عباد الله ولانهم مشغولون بخدمتهم محبوسون في ملكهم فيجب عليهم الانفاق عليهم لئلا يهلكوا
جوعا فان ابى المولى عن الانفاق اكتسبوا اي اكتسب الارقاء الدال عليه لفظ الرقيق وانفقوا عليهم لان
فيه نظرا للجانبين حتى يبقى المملوك حيا ويبقى فيه ملك المالك وان لم يكن لهم كسب بان كانوا زمنى مثلا او لا يؤجر مثلهم
اجبر المولى على بيعهم لانهم من اهل الاستحقاق وفي البيع ايفاء حقهم وابقاء لحق المولى بالخلف وهو الثمن
بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان تاخيرا ونفقة المملوك لا تصير دينا فيكون ابطالا وفي المدبر وام الولد
اجبر على الانفاق لامتناع البيع فيهما قالوا رجل لا ينفق على عبده ان قدر على الكسب ليس له ان ياكل من مال
مولاه بلا رضاه وان لم يقدر على الكسب جاز اكله من مال مولاه بلا رضاه لانه مضطر وكذا ان منع مولاه عن

لم يجب نسخ

الكسب

الكسب جاز اكله من ماله بلا رضاه وفي غيرهم من الحيوان المملوك يؤمر صاحبه بالانفاق عليه ديانة لان الحيوان
ليس من اهل الاستحقاق فلا يجبر المولى على نفقته الا انه يؤمر به فيما بينه وبين الله تعالى لانه صلى الله عليه
وسلم نهى عن تعذيب الحيوان وفي ترك الانفاق ذلك ونهى ايضا عن اضاعته وفي ترك الانفاق ايضا اضاعته
وعن ابي يوسف انه يجبر على الانفاق في الحيوان ايضا وهو قول الشافعي لان في ترك الانفاق تعذيبه واضاعته
وهما منهيان وفي غير الدواب كالدور والدولاب لا يؤمر بعمارتهما ديانة ايضا

كتاب الاعتاق

ذكره بعد الطلاق لمناسبة له في انه اسقاط الحق الا ان الاول قدم لمناسبة النكاح ثم الاسقاط
انواع يختلف اسماؤها باختلاف انواعها فاسقاط الحق عن الرق اعتاق واسقاط الحق عن البضع طلاق
واسقاط ما في الذمة ابراء واسقاط الحق عن القصاص والجراحات عفو ومن محاسن الاعتاق انه احياء حكمي
يخرج العبد به عن كونه ملحقا بالجمادات الى كونه اهلا للكرامات البشرية من قبول الشهادة والولاية والقضاء وتفسير
العتاق في اللغة القوة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وفي الشريعة قوة حكمية يصير المرء بها
اهلا للشهادة والولاية والقضاء واسبابه كثيرة منها الاعتاق وهو اثبات القوة الشرعية في المملوك
بحيث يصير المملوك بها اهلا لما ذكرنا آنفا وهو تصرف مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم ايما مسلم اعتق
مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار ولهذا استحبوا ان يعتق الرجل العبد والمراة الامة ليتحقق
مقابلة الاعضاء بالاعضاء وانما يصح الاعتاق من مالك حر مكلف شرط الحرية لان الاعتاق لا يصح الا في
الملك ولا ملك للمملوك وشرط البلوغ لان الصبي ليس من اهله لكونه ضررا ظاهرا والعقل لان المجنون ليس
باهل للتصرف ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ لقوله صلى الله عليه وسلم لا عتق فيما
لا يملكه ابن آدم بصريحه اي بصريح لفظ الاعتاق وان لم ينو كانت حر او محرر او عتيق او حررتك او معتق او
اعتقتك لان هذه الالفاظ صريحة فيه لانها مستعملة فيه شرعا وعرفا فاغنى ذلك عن النية والوضع وان
كان في الاخبار فقد جعل انشاء في التصرفات الشرعية للحاجة كما في الطلاق والبيع وغيرهما ولو قال عنيت به
الاخبار الباطل صدق ديانة لانه يحتمله لا قضاء لانه خلاف الظاهر او هذا مولاي او يا مولاي او هذه مولاتي
فان لفظ المولى مشترك احد معانيه المعتق بفتح التاء وفي العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية او يا
حر او يا عتيق وانما يثبت بهما العتق لان النداء بهذا الوصف يقتضي ثبوته واثباته ممكن من جهته فيثبت
تصديقا له ان لم يجعل ذلك اسما له لان الحر او العتيق اذا كان علما له فانما يراد به الذات لا التوصيف حتى قيل
لو سماه حرا ثم قال يا آزاد او بالعكس يعتق لانه ما ناداه باسم علمه وكذا يعتق بلا نية لو اضاف الحرية الى ما
يعبر به عن جميع البدن كراسك حر ونحوه كان يقول وجهك حر ورقبتك حر فان هذه الالفاظ مما يعبر به عن جميع
البدن وقد مر في الطلاق وكقوله لامته فرجك حر لان الفرج مما يعبر به عن البدن وقد مر ايضا في الطلاق وان
اضاف الى جزء شائع كالنصف والثلث ونحوها يقع العتق في ذلك الجزء وسياتي الخلاف فيه في الباب الذي

طا

يلي هنا وان اضافه الي ما لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل لا يقع عندنا خلافا للشافعي والكلام فيه كالكلام في الطلاق وقد بيناه فيه ويصح بكنايته عطف علي قوله بصريحه لكن ان نوي العتق كلا ملك لي عليك او لا سبيل او لا رق او خرجت من ملكي او خليت سبيلك لانه يحتمل نفي هذه الاشياء بالبيع او بالكتابة كما يحتمله بالعتق فاذا نواه تعين ولو قال لعبده اذهب حيث شئت او توجه اني شئت من بلاد الله لا يعتق وان نوي لانه يفيد زوال اليد فلا يدل علي العتق كما في المكاتب كذا في الدرر نقلا عن غاية البيان او قال لامته اطلقتك ان نوي به العتق يعتق اذ يقال اطلقه من السجن اذا خلي سبيله فهو كقوله خليت سبيلك ولو قال لامته طلقتك لا تعتق وان نوي لانه نوي ما لا يحتمله لفظه لان الاعتاق اثبات القوة الشرعية والطلاق رفع القيد وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق يحيي ولا كذلك المنكوحة فانها قادرة الا ان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع فيظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوي والادني لا يصلح ان يكون مستعارا للاعلي ولان ملك اليمين فوق ملك النكاح فكان اسقاطه اقوي واللفظ يصح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه واذا ظهر هذا ظهر لك جواز استعارة الفاظ العتق للطلاق مثل ان يقول انت حرة لمنكوحته وينوي به الطلاق دون عكسه اي لا يجوز ان يقول لامته انت طالق او طلقتك وينوي به العتق وكذا سائر الفاظ صريح الطلاق وكنايته اي لا يصح ان يكون مجازا عن العتق خلافا للشافعي فانه قال يعتق اذا نوي ولو قال انت لله لا يعتق خلافا لهما لان اللام للاختصاص وخصوص الملك لله انما يكون بزوال ملك العبد عنه فيكون اعتاقا ولابي حنيفة ان العبد قبل هذا القول كان لله لان الاشياء كلها لله تعالى بحكم التخليق فيكون اخبارا لا انشاء ولو قال هذا ابني او ابي للاصغر والاكبر عتق بلا نية فان كان المقر له يولد مثله لمثله ومجهول النسب ثبت نسبه منه ويكون حرا وان لم ينو وان لم يكن يولد مثله لمثله او لم يكن مجهول النسب يكون هذا اللفظ مجازا عن الحرية فيعتق وان لم ينو لان المجاز متعين وكذا هذه امي يعني تعتق الامة به سواء كانت يولد مثلها لمثله او لم يولد وفي الاكبر سنا منه خلاف الامامين وعن هذا قال وعندهما لا يعتق ان لم يصلح ان يكون ابنا له او ابا له او اما له لان كلامه محال فيلغو كقوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق بخلاف معروف النسب ويولد مثله لمثله لان كلامه محتمل الجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالوطء عن شبهة ولابي حنيفة انه اقر بحرية عبده طائعا فيعتق عليه كما اذا كان يولد مثله لمثله وهو معروف النسب وهذا لان الحرية من لوازم النسب في الملك والاقرار بالشيء اقرار به وبلوازمه فكانه قال هو ابني وحر ولو نص عليه يلغو ما يستحيل من كلامه ويعتبر ما لا يستحيل كذا هنا كذا في الكافي ولو قال الصغير هذا جدي لا يعتق في المختار لان الجد انما يجعل مجازا للحرية في الملك بواسطة الاب والواسطة منتفية فلم يكن جعله مجازا والابوة والبنوة ليستا كذلك لانهما يجعلان مجازا للحرية بلا واسطة قال صاحب العناية وهذا يشير الي ان الواسطة لو كانت مذكورة مثل ان يقول هذا جدي ابو ابي عتق وقيل هذه المسئلة خلافية كالاولي وقال بعضهم لا خلاف فيه بل لا يعتق اجماعا وكذا لا يعتق لو قال هذا اخي لا بنيا انه انما يجعل مجازا للحرية في الملك بواسطة الاب والواسطة منتفية قال في المبسوط هذا اذا ذكره مطلقا واما اذا ذكره مقيدا او قال هذا اخي لابي او لامي فيعتق من غير تردد لما ان مطلق الاخوة مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والي عاد اخاهم هودا وقد يراد بها الاخوة من النسب والمشترك لا يكون حجة فان قيل البنوة ايضا مشترك بين نسب ورضاع فكيف يثبت العتق باطلاق قوله هذا ابني اجيب بان البنوة من الرضاع مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة او قال لعبده هو بنتي قيل لا يعتق بالاجماع لان المشار اليه ليس من جنس المسمي لان الذكور والاناث من بني آدم جنسان مختلفان واذا لم يكن المشار اليه من جنس المسمي يتعلق الحكم بالمسمي بما تقدم في كتاب النكاح والمسمي هنا معدوم فلا يكون معتبرا حقيقة ولا مجازا عن الابن لعدم الملازمة بينهما وقيل هو علي الخلاف ولا يعتق بلا سلطان لي عليك وان نوي لان السلطان عبارة عن اليد يقال لفلان سلطنة ويراد بها القدرة الثابتة من حيث اليد والاستيلاء فنفيه نفي لليد فكانه قال لا يد لي عليك ولو قال ذلك ونوي به العتق لم يعتق لجواز ان يزول اليد ويبقي الملك كما في المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان السبيل المضاف الي العبد كناية من الملك لانه طريق الي نفاذ التصرف فيه ولو نفي الملك بان قال لا ملك لي عليك ونوي العتق عتق وفي هذا المحل سؤال وجواب في العناية والحواشي في حاشية يعقوب باشا وتعليقات مولانا الفاضل سعدي افندي علي الهداية ان شئت ان تطلع عليها فراجع هذه الكتب تركناها خوفا من الاطالة والاطال والعلم في الحقيقة الي الملك المتعال ولا يعتق بيا ابني ويا اخي لان النداء لاعلام المنادي الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق هذا الوصف في المنادي استحضارا له بالوصف المخصوص كما في قوله يا حر فانه قادر علي اثبات صفة الحرية فيه من جهته في الحال واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف فيه لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء غيره لا يكون ابنا له بهذا النداء فكان لمجرد الاعلام ويروي عن ابي حنيفة شاذا انه يعتق فيهما اي في قوله يا ابني ويا اخي والحاصل ان العتق يقع بالنداء بثلثة الفاظ في ظاهر الرواية وهو يا حر يا عتيق يا مولاي وفي رواية الحسن بخمسة الفاظ بالثلثة المذكورة وبقوله يا ابني ويا اخي والاعتماد علي الظاهر كذا في العناية او قال انت مثل الحر لان المثل يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية فلا تقع بالشك قال صاحب العناية اطلاقه يشير الي انه نوي العتق او لم ينو لا يعتق وذكر في المبسوط لم يعتق الا بالنية وفي تعليل صاحب الهداية اشارة الي ذلك لانه قال لان المثل يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية ولا شك انه اذا نوي الحرية زال الشك انتهي وقيل يعتق الظاهر انه مصروف الي قوله يا ابني ويا اخي وانت مثل الحر جميعا لانه روي العتق فيهما عن ابي حنيفة شاذا علي ما ذكرناه آنفا وفي قوله انت مثل الحر قال بعض المشايخ يعتق اذا نوي علي ما نقل صاحب العناية عن المبسوط ولو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات علي وجه

يقول الفقير صح

هذا ابي

التاكيد كما في كلمة الشهادة ومن ملك ذا رحم محرم قال صاحب الاصلاح والايضاح قوله محرم صفة الرحم وهو في الحقيقة سبب للمحرمية الا انه جعل في لسان الشرع نفس المحرم مبالغة في التشبيه ثم قال في تغيير الفرائض كان الظاهر ان يقال محرما لانه صفة لقوله ذا الا انه جر للجوار كما في قولهم كان جحر ضب خرب وعنا يوم اليم وماء شن بارد انتهى يقول الفقير اتفق السلف جميعا على ما ذكره في تغييره لان ما ذكره في الاصلاح ليس بسديد يعرف كونه كذلك بالتامل تامل منه اي من المالك عتق عليه وهذا اللفظ مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه عمر وعبد الله بن مسعود وعائشة رضي الله عنهم اجمعين ورواه بعضهم هكذا من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر والرحم في الاصل وعاء الولد في بطن امه ثم سميت القرابة والوصلة من جهة الولاد رحما ومنه ذو الرحم والمحرم هو الذي لا يجوز النكاح بينهما فان قيل الضمير في مثله يعود الى من كما في قوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وامثاله فلا يكون حجة اجيب بان وقوعه جزاء لقوله من ملك ينبئ عن ذلك فيلزم تحصيل الحاصل فان تملكه يدل على حريته اذ المملوك لا يملك شيئا فقوله فهو حر لو عاد اليه كان تكرارا غير مفيد ثم انه يقول عليه على انه لا دخل فيه لقصده الاعتاق بل لا احتمال له في بعض الصور كما اذا ملكه بالارث فان قيل صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فعطف بالفاء التي للتعقيب فلا يعتق ما لم يعتقه اجيب بانه دليل اصح الظواهر ولا يصح ان يكون دليلا لهم للتعارض وتحمله ان مثله يستعمل في حصول الثاني بالاول لا بسبب آخر كما يقال اطعمه فاشبعه سقاه فارواه وضربه فاوجعه وامثال ذلك من ان يحصى ثم انه قال صاحب الاصلاح والايضاح في تغيير الفرائض وذو الرحم المحرم اولاد الرجل واولاد ابويه وهم الاخوة والاخوات واولاد الاخوة والاخوات وان سفلوا وآباؤه واجداده وجداته وان علوا واول بطن من بطون الاجداد والجدات يعني الاعمام والعمات والاخوال والخالات دون اولادهم وتحرير المقام ان القرابة الحقيقية على ثلثة انواع قرابة قريبة وهي قرابة ذي الرحم المحرم من الولاد وحكمها العتق بملكه اياه باتفاق بيننا وبين الشافعي خلافا لاصحاب الظواهر فانهم يقولون لا يعتق عليه لكن يلزمه ان يعتق وقرابة بعيدة وهي قرابة ذي الرحم غير المحرم اعني غير المحرم بسبب الرحم فلا ينافي كونه محرما بسبب آخر كالرضاع والمصاهرة وحكمها عدم العتق عليه بالاتفاق وقرابة متوسطة وهي قرابة ذي الرحم المحرم غير الولاد وحكمها العتق عليه عندنا خلافا للشافعي انتهى ولو كان المالك صغيرا او مجنونا فانه يعتق القريب عليهما عند الملك اذ تعلق به حق العبد فشابه النفقة اي كما يجب على الصبي والمجنون نفقة الابوين وولدهما ونفقة كل ذي رحم محرم منهما فكذا العتق ولان العمل بعموم كلمة من من قوله ومن ملك ذا رحم الحديث يقتضي ان ينتظم الصغير والكبير والعاقل والمجنون والمسلم والكافر والمكاتب يتكاتب عليه قرابة الولاد فحسب يعني اذا اشترى المكاتب اباه او امه يتكاتب عليه واذا اشترى اخاه ومن يجري مجراه لا يتكاتب عليه عند ابي حنيفة لان ملك المكاتب ناقص حتى لا يقدر على الاعتاق والو

ف

انتهى

قال المصنف ... في شرحه ... سمعت عن بعض ... هنا معنى لطيفا وهو ان قضاء حق الوالد ... بوصف ... ان ... عتق ... مستحيلة لان العتق انما يوجد ... بالشرا ... علم ان قضاء الولد ... الوالد ... فهذا القول ... ما ... الا ما ... سلف

منه

عند القدرة وقرابة الولاد العتق فيها من مقاصد الكتابة لان عتق نفسه كما كان مقصودا بالكتابة لكونه يتعير بالرق فكذلك رق الوالد والولد يتعير به فاذا كان من مقاصدها امتنع البيع فيعتق عليه تحقيقا للمقصود العقد واما قرابة الاخ فليست من مقاصد عقد الكتابة لعدم لحوق العار برقه لحوقه برق ابنه وابيه خلافا لهما فان المكاتب اذا اشترى اخاه ومن يجري مجراه يتكاتب عليه عندهما وهو رواية عن ابي حنيفة لانه لو كان حرا يعتق عليه فاذا كان مكاتبا يتكاتب عليه كقرابة الولاد ومن اعتق لوجه الله تعالى عتق وهو ظاهر وكذا يعتق لو اعتق للشيطان او للصنم وان عصى لوجود ركن الاعتاق من اهله مضافا الى محله من غير مانع شرعي فيترتب عليه الحكم ووصف القربة في اعتاقه لوجه الله زيادة فلا يختل العتق بعدمه في اللفظين الاخيرين لكن يكون عاصيا لان ذلك من صنيع الكفرة وعبدة الاصنام وكذا يعتق لو اعتق مكرها او سكران لصدور الركن من الاهل في المحل كما في الطلاق ولو اضاف العتق الى ملك مثل ان يقول لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او اضاف الى شرط كقوله ان دخلت الدار فانت حر صح كما في الطلاق اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعي وقد بين في كتاب الطلاق واما التعليق بشرط فلانه اسقاط فيجري فيه التعليق لان الاسقاط يجري فيها التعليق بالاتفاق بخلاف التمليك على ما عرف في الاصول والخلاف فيه بيننا وبين الشافعي من وجه آخر ايضا وهو ان زوال الملك عنده يبطل اليمين وعندنا لا يبطله فاذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار عتق عندنا خلافا له وقد عرف في الاصول ايضا ولو خرج عبد حربي الينا مسلما عتق لقوله عليه السلام في عبيد الطائف حين خرجوا اليه مسلمين هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه وهو مسلم ولا استرقاق على المسلم ابتداء وقيد بالابتداء لجوازه عليه بقاء لانه في البقاء من الامور الحكمية دون الجزائية فيجوز بقاؤه كبقاء الاملاك بعد وجود اسبابها والحمل يعتق بعتق امه تبعا لها اذ هو متصل بها وصح اعتاقه وحده دونها ولا تعتق امه به اي باعتاق الحمل لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة ولا اليه تبعا لما فيه من قلب الموضوع وهو كون الام تبعا للولد والولد يتبع امه في الملك يعني اذا كانت الام ملك زيد فولدت ولدا كان الولد ايضا ملكا له وان كانت مشتركة بينه وبين غيره كان الولد ايضا كذلك والرق يعني ان كانت الام رقيقة كان الولد كذلك وان كان الاب حرا والحرية يعني ان كانت الام حرة كان الولد كذلك وان كان الاب رقيقا قالوا الفرق بين الملك والرق ان الرق هو الذي ركبه الله تعالى على بعض عباده جزاء استنكافهم عن طاعته وهو حق الله تعالى او حق العامة على الخلاف فيه والملك هو تمكن الشخص من التصرف فيه وهو حقه واول ما يؤخذ الاسير يوصف بالرق لا بالملك الا بعد الاخراج الى دار الاسلام والملك يوجد في الجماد والحيوان غير الآدمي لا الرق وبالبيع يزول ملك المالك لا الرق وبالعتق يزول ملكه قصدا لانه حقه ويزول الرق ضمنا ضرورة فراغه عن حقوق العباد وبهذا تبين لك الفرق بينهما في القن وام الولد والمكاتب فان الرق والملك كاملان في الرقيق القن ورق ام الولد ناقص حتى لا يجوز اعتاقها عن الكفارة والملك فيها

طا

كامل والمكاتب رقه كامل حتي جاز اعتاقه عن الكفارة وملكه ناقص لخروجه عن يد المولي ولا يدخل تحت قوله
كل مملوك لي كذا ذكره الزيلعي يقول الفقير كيف يقال ان الملك في ام الولد كامل وهو لا يقدر علي بيعها وهبتها
الا ان يقال كون الملك فيها كاملا باعتبار عدم خروجها عن يد المولي كالمكاتب ودخولها تحت قوله كل مملوك
لي وبعد فيه كلام تدبر اذا تقرر الفرق بين الملك والرق فاعلم ان معني قولهم والولد يتبع الام في الملك والرق
ان الام في العام والخاص حتي قالوا ان كان الولد بين الوحشي والاهلي ينظر ان كانت الام وحشية
والاب اهليا لا يجوز اضحيته لانه يتبع الام وهي وحشية فلا يكون الولد مليا وان كان بالعكس يكون
الولد مليا فيجوز اضحيته والتدبير يعني اذا كانت الام مدبرة كان الولد كذلك والاستيلاد يعني ان كانت
اللام ام ولده فزوجها من غيره فولدت منه يكون الولد في حكمها حتي يعتق بموت مولاها كما يعتق الام والكتابة
يعني ان كانت الام مكاتبة كان الولد ايضا مكاتبا لان جانبها راجح بالاخلاف فيتبعها في الاوصاف وولد
الامة من سيدها حر لانه مخلوق من مائه فيعتق عليه ولا يعارضه ماء الامة لان ماءها مملوك لسيدها
ومن زوجها ملك لسيدها لان ماءها مملوك لسيدها فتعارضا فرجح جانبها بما ذكرنا والزوج قد رضي به
لعلمه فيكون ملكا لسيدها وولد المغرور حر بقيمته المغرور رجل اشتري امراة علي انها ملك البايع او نكح
امراة علي انها حرة فولدت كل منهما ولدا ثم ظهر ان الاولي ملك لغير البايع والثانية امة فح يكون كل من الولدين
حرا بالقيمة اما حريته فلانه خلق من ماء الحر ولم يرض الوالد برقيته كما رضي في الاول فلا يتبعها واما القيمة
فلرعاية جانب التبعية الاصلية

باب عتق البعض

اخر اعتاق البعض عن اعتاق الكل
لكونه مختلفا فيه والمتفق عليه اولي بالتقديم ومن اعتق بعض عبده صح اعتاقه وسعي العبد في باقيه
للمولي عند ابي حنيفة وهو اي معتق البعض كالمكاتب لان المستسعي بمنزلة المكاتب عنده حتي لا يجوز له
نكاح الاربع ولا يملك التبرع لان الاضافة الي البعض توجب ثبوت المالكية في كله وبقاء الملك في بعضه
فعملنا بالدليلين اي قلنا بالمالكية يدا لا رقبة بانزاله مكاتبا لانه مالك يدا لا رقبة ٧ السعاية كبدل الكتابة
فله ان يستسعيه وله ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق وفي الطلاق والعفو لم يوجد الدليلان فعملنا
بالمحرم واثبتناه في الكل لانهما لا يتجزيان الا ان بينهما فرقا وهو انه اي معتق البعض لا يرد في الرق لو
عجز بخلاف المكاتب لانه يرد لو عجز لان الكتابة عقد يقال ويفسخ والاعتاق اسقاط محض فلا يقبل الاقالة
والفسخ وقالا يعتق كله ولا يسعي وهو قول الشافعي ايضا واصله ان الاعتاق يتجزي عنده فيقتصر علي
ما اعتق وعندهما لا يتجزي وهو قول الشافعي فاضافته الي البعض كاضافته الي الكل فلهذا يعتق كله وتفصيل
هذا المقام علي ما ذكره بعض من الفضلاء الكرام هو ان العتق لا يتجزي باتفاق علمائنا لان العتق هو القوة
الشرعية وهي غير متجزية وانما الخلاف في ان الاعتاق يتجزي او لا فذهب ابو حنيفة ومالك الي ان الاعتاق
يتجزي وهما والشافعي الي انه لا يتجزي كالعتق وليس المراد من تجزي الاعتاق ان ذات القول او حكمه

يتجزي لانه محال بل المراد منه ان المحل في قبول حكم الاعتاق يتجزي فيتصور ثبوته في النصف دون النصف
وحاصل الخلاف راجع الي ان اعتاق النصف مثلا هل يوجب زوال الرق عن المحل كله او لا فعنده لا يوجب
ذلك بل المحل كله يبقي علي الرق ولكن يزول الملك بقدره وعندهما يوجب زوال الرق عن الكل وما ذهبا اليه
ظاهر لان العتق لا يتجزي وكذا الاعتاق ايضا لانه اثبات العتق فيلزم منه العتق وعدم تجزي اللازم يستلزم
عدم تجزي الملزوم وتفصيله ان الاعتاق اثبات العتق الذي هو قوة حكمية صالحة للولايات يظهر اثرها
في المحل بكونه صالحا للولايات كالقضاء والشهادة والقوة لا تثبت في المحل الا بزوال ضدها عنه وهو
الضعف الحكمي الذي هو الرق وهما لا يتجزيان سواء اضيف الي البعض او الكل كالطلاق والعفو عن
القصاص والاستيلاد وما ذهب اليه ابو ح رحمه الله دقيق وهو طريقان احدهما ان الاعتاق اثبات العتق
بازالة الملك وهو الوصف الشرعي المطلق للتصرف والثاني ان الاعتاق ازالة الملك والملك متجز فكذا ازالته
الذي هو الاعتاق وانما قلنا انه اثبات العتق بازالة الملك او هو ازالة الملك ولم نقل انه اثبات العتق بازالة
الرق كما ذهبا اليه لان الاعتاق تصرف وتصرف الانسان انما يصح فيما هو داخل تحت ولايته واثبات العتق
بالمعني الذي ذكر ليس بداخل في ولاية العبد بل ذلك لله تع وكذا الرق غير داخل في ولايته لان الرق انما حق
لله تع لان الكفار لما استنكفوا من عبادة الله تع جعلهم الله عبيد العبيده جزاء فكان سبب رقهم كفرهم
او كفر اصولهم او هو حق لعامة المسلمين لانتفاعهم واقامة مصالحهم وعلي التقديرين لا يجوز للانسان
ابطاله قصدا او ابتداء لانه خلاف قاعدة الشرع لانه يمنع الانسان عن ابطال حق الغير قصدا وابتداء واما
اذا ابطل حقه قصدا ولزم منه ابطال حق الغير تبعا فانه غير ممنوع عنه الا يري ان احد الشريكين اذا اعتق
نصيب الاخر من العبد المشترك قصدا وابتداء فانه لا يجوز ولو اعتق نصيبه يعتق نصيب الاخر او يفسد
علي اختلاف الاصلين فالعبد لا يقدر علي اثبات تلك القوة وازالة هذا الضعف الذي هو الرق وانما للعبد
ازالة ملكه فحسب وازالة الملك كالملك متجز فيكون الاعتاق متجزيا هذا خلاصة ما ذكره بعض الفضلاء وان
اردت البلوغ الي قصوي هذا البحث فراجع الكتاب المسمي بالدرر والغرر وان اعتق شريكه اي الشريك
في العبد نصيبه فللاخر اي فللشريك الاخر ان يعتق او يدبر او يكاتب او يستسعي والولاء لهما او يضمن
المعتق لو كان المعتق موسرا ويرجع به المعتق علي العبد والولاء له وقالا ليس للاخر الا الضمان مع اليسار
والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق علي العبد لو ضمن والولاء له في الحالين وتفصيل هذا المحل انه لو
اعتق احد الشريكين نصيبه عتق فان كان قادرا علي قيمة نصيب شريكه فاضلا عن ملبوسه وقوت يومه وعياله
فشريكه ان شاء اعتق وان شاء دبر وان شاء كاتب وان شاء استسعي العبد وان شاء ضمن المعتق وان
كان معسرا فكذلك الا انه لا يضمن وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار والكلام في هذه
المسئلة في مواضع احدها الضمان حال اليسار والدليل عليه ما روي من احاديث النبي صلي الله عليه وسلم

الولد يتبع صح

انه اوجب الضمان على المعتق الموسر فيجب عليه ولانه اتلف نصيب الساكت حيث اعجزه عن التصرف فيه فله
ان يضمنه فاذا ضمنه فالمعتق ان شاء اعتق لانه ملكه بالضمان وان شاء استسعى العبد لانه انتقل اليه بما
كان لشريكه من الحقوق والولاء له في ذلك كله لانه هو الذي اعتقه والثاني للساكت ولاية الاعتاق لما
تقدم انه على ملكه فله ان يعتق تسوية بينه وبين شريكه فاذا اعتق كان ولاء نصيبه له والثالث للساكت
ان يستسعي العبد لحديث ابي هريرة وهو انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا من
مملوك فعليه ان يعتقه كله ان كان له مال وان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه فاذا استسعى
فولاء نصيبه له ايضا لانه عتق على ملكه والرابع له ان يدبر او يكاتب لانه لما ثبت ان ملكه باق فيه كان قابلا
للتدبير والكتابة ولان التدبير نوع اعتاق والكتابة استسعاء منجم ويكون الولاء له ايضا وفي حالة الاعسار
ان شاء الساكت اعتق او دبر او كاتب او استسعى لما بينا والولاء له في الوجوه كلها لانه عتق على ملكه
وهذه المسئلة تبتني على تجزي الاعتاق فلما كان يتجزى عنده تفرعت هذه الاحكام عليه ولما لم يتجز عندهما
عتق كله فان كان موسرا يتعين الضمان لانه اتلف عليه نصيبه وهو موسر ولا يرجع على العبد بما ضمن وان كان
معسرا تعذر ضمانه فيستسعي العبد لان ماليته محتبسة عنده فله ان يستسعيه كالغاصب ونحوه
ولا يرجع العبد بما يؤدي باجماع بيننا لان منفعته حصلت للعبد بغير رضا المولى فكان ضمانا بعوض حصل
له ولانه يسعى لفكاك رقبته لا لقضاء دين على المعتق لانه معسر لم يلحقه شيء والولاء له في الحالين ولهما
ايضا قوله عليه السلام من اعتق نصيبه من عبد مشترك ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا يسعى فقسم والقسمة
تنافي الشركة ثم انه يعتبر الاعسار واليسار يوم الاعتاق حتى لو اعتق وهو موسر فاعسر لا يبطل التضمين
وان كان معسرا فايسر لا يثبت له حق التضمين لانه حق يثبت بنفس العقد فلا يتغير وان اختلفا في ذلك يحكم
الحال الا ان يكون بين الخصومة والعتق مدة يختلف فيها الاحوال فالقول للمعتق لانه منكر ولو اختلفا في
قيمة العبد يوم العتق فان كان قائما يقوم للحال وان كان هالكا فالقول للمعتق ايضا وان كان الاعتاق سابقا
على الاختلاف فالقول له ايضا لانه منكر للزيادة ولو اختلفا في القيمة ووقت الاعتاق يحكم بالعتق للحال
وعلى هذا التفصيل لو اختلف العبد والساكت في القيمة ولو مات العبد قبل ان يختار الساكت شيئا ليس له
الا التضمين لان العتق والسعاية فاتا بالموت فاذا ضمن يرجع المعتق على كسب العبد ان كان له كسب ولو
كان المعتق معسرا فللساكت ان يرجع في اكسابه ولو مات الساكت قبل ان يختار شيئا فللورثة احد الخيارات
وان اختار بعضهم العتق وبعضهم الضمان فلهم ذلك وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه ليس لهم
الا الاجتماع على احدها ولو اعتق نصيبه وهو موسر وشريكه عبد ماذون ان كان مديونا فله خيار التضمين
او السعاية وان لم يكن مديونا فالخيار الى المولى وان كان شريكه صبيا فان كان له ولي او وصي ان شاء ضمن
وان شاء استسعى وان لم يكن له ولي ينتظر بلوغه او ينصب له القاضي وصيا لكل ذلك من الاختيار ثم اعلم

ان

ان المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغنى وبعضهم لم يستثن الكفاف
وهو المنزل والخادم وثياب البدن وروى الحسن استثناؤه ولو شهد كل منهما اي من الشريكين باعتاق
شريكه سعى العبد لهما في حظهما والولاء بينهما كيفما كانا اي سواء كانا موسرين او معسرين او احدهما
موسرا والآخر معسرا عند ابي حنيفة لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فكان كالمكاتب له في
زعمه وحرم عليه استرقاقه فيصدق كل منهما في حق نفسه فتتعين السعاية لهما لان كلا منهما ان كان صادقا
كان كالمكاتب لكون الاعتاق متجزيا عنده وان كان كاذبا يكون كسبه للمولى ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار
لان حقه في الحالين في احد شيئين احدهما التضمين والآخر السعاية لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده
وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما في الجميع لان كلا منهما يقول عتق
نصيب صاحبي عليه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي فيكون الولاء في حقهما على ما اتفقا
عليه وقالا يسعى للمعسرين لان كلا منهما يدعي السعاية على الآخر فيصدق في حق نفسه لا للموسرين
لان اليسار يمنع السعاية عندهما ولا ضمان على شريكه لانه ينكر سببه ولو كان احدهما موسرا وكان الآخر
معسرا يسعى للموسر منهما فقط لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي عليه السعاية لانه
يقول شريكي اعتق وهو معسر ولي حق استسعاء العبد في قيمة نصيبي ولا يتبرأ عن السعاية ولا يسعى للمعسر
منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون متبريا للعبد عن السعاية لانه يقول شريكي اعتق وهو
موسر وحقي في الضمان فلا يكون له استسعاء العبد بعد ما تبرأ منها ولا يجب الضمان له على شريكه لجحوده
يقول الفقير ولنا فيه شبهة تحيرت في دفعها زمانا وهي ان السعاية على الموسر في هذه المسئلة عندهما تنافي
اصلهما المقرر وهو ان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ثم اندفعت في اثناء المذاكرة بمن قرأ علي ووجه
الاندفاع ان المانع من السعاية يسار المعتق وفي هذه المسئلة ليس الموسر معتقا بل معسرا على زعمه تدبر

دفا

والولاء موقوف في جميع الاحوال اي في حال يسارهما واعسارهما ويسار احدهما واعسار الآخر حتى يتصادقا
لان كلا منهما يحيله على صاحبه وينفي الولاء عن نفسه ويثبته لصاحبه لزعمه انه هو المعتق فيتوقف الى ان
يتفقا على اعتاق احدهما ولو علق احدهما اي احد الشريكين عتقه اي عتق العبد المشترك بفعل غدا والشريك

بكل

الآخر بعدمه اي بعدم الفعل فيه اي في الغد كان يقول احد الشريكين ان دخل فلان هذه الدار فهو حر وقال
الآخر ان لم يدخل فهو حر فمضى الغد ولم يدر الفعل وعدمه اي لم يدر انه دخل او لم يدخل عتق نصفه ويسعى
في نصفه لهما مطلقا اي موسرين او معسرين او مختلفين عند ابي حنيفة لان نصف السعاية ساقط بيقين فكل واحد
من الشريكين يقول لصاحبه ان النصف الباقي هو نصيبي والساقط نصيبك فيتنصف بينهما ولا فرق فيه بين
ان يكونا موسرين او معسرين او كان احدهما موسرا والآخر معسرا لان يسار المعتق عنده لا يمنع وجوب السعاية
على العبد وعندهما ان كانا موسرين فلا سعاية لان كل واحد منهما يتبرأ عن السعاية ويدعي الضمان على شريكه

لان يسار المعتق يمنع السعاية وان كانا معسرين ففي نصفه اي يسعى العبد في نصفه عند ابي يوسف كما هو كذلك
عند ابي حنيفة ويسعى في كله عند محمد لان المقضي عليه بسقوط نصف السعاية هو الذي تحقق شرطه
والشرط مجهول هنا فلا يمكن القضاء على المجهول فيسعى في كله لهما وان كانا مختلفين يعني وان كان احدهما
معسرا والآخر موسرا يسعى للموسر فقط في ربعه عند ابي يوسف لان المعسر يتبرأ من السعاية ويقول
شريكي اعتق وهو موسر ولي تضمينه فيسقط حصته منه وهي الربع والموسر يدعي السعاية لانه يقول
شريكي معسر ولي حق الاستسعاء فيسعى له في حصته وهي الربع ايضا ويسعى للموسر في نصفه عند محمد
لان المعسر يتبرأ عن السعاية ويدعي الضمان على شريكه فعليه اثباته بالحجة والموسر يدعي السعاية على العبد
ولو حلف كل بعتق عبده يعني اذا كان لكل واحد من الرجلين عبد على حدة فقال احدهما ان دخل فلان الدار
غدا فعبدي حر وقال الآخر ان لم يدخل فلان الدار فعبدي حر والمسئلة بحالها اي فمضى الغد ولم يدر انه دخل
الدار او لم يدخل لا يعتق واحد من العبدين لان المقضي عليه وهو المولى مجهول وكذا المقضي له وهو العبد
مجهول ايضا فلم يمكن القضاء لتفاحش الجهالة بخلاف العبد الواحد المشترك بين اثنين فان المقضي عليه فيها
وان كان مجهولا لكن المقضي له معلوم والمقضي به وهو عتق نصف العبد معلوم لان احدهما حانث لا محالة فغلب
المعلوم المجهول ومن ملك ابنه مع آخر بشراء او هبة او صدقة او وصية عتق حظه لانه ملك شقص ابنه
فملكه اعتاق لما روينا من قوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولا يضمن الاب ولشريكه ان يعتق او
يستسعى سواء علم الشريك انه ابنه اولا لانه رضي بافساد نصيبه فلا يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نصيبه
صريحا وذلك بانه شاركه فيما هو علة العتق وهو الشراء لان شرا القريب اعتاق حتى يخرج به عن الكفارة
عندنا ولا يختلف الجواب بين العلم بانه ابنه وعدم العلم في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لان الحكم يدار على السبب
كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر بانه ملكه بل امره على ظن انه ليس له فلا يضمن
الآمر المأمور لان الحكم يدار على السبب وهو الامر يقول الفقير ولو وصل قوله سواء علم الشريك آه بقوله
ولا يضمن وذكر قوله ولشريكه ان يعتق او يستسعى بعده لكان انسب وكان موافقا لما ذكره غيره تتبع وقالا
يضمن الاب ان كان موسرا لانه ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق لان ملك القريب اعتاق كما اذا كان العبد بين
اجنبيين فاعتق احدهما نصيبه وعند اعساره اي اعسار الاب يسعى الابن في نصف قيمته لشريك ابيه
لان على اصلهما الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار وكذا الحكم والخلاف لو علق عتق عبد بشرائه بعضه
ثم اشتراه مع آخر يعني لو حلف وقال العبد الغير ان ملكت شقصا منك فانت حر ثم اشتراه مع آخر لا يضمن لشريكه
شيئا وان كان موسرا عند ابي حنيفة وقالا يضمن ان كان موسرا وان كان معسرا يسعى العبد في نصف قيمته
او اشترى نصف ابنه ممن يملك كله فلا يضمن له الاب عند ابي حنيفة وان كان موسرا خلافا لهما والوجه من
الجانبين ما بينا ولو اشترى الاجنبي نصفه اي نصف الابن ثم اشترى الاب باقيه موسرا ضمن الشريك

اي الاجنبي الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه او استسعى الابن في نصف قيمته لاحتباس ماليته عنده
وهذا عند ابي حنيفة لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقالا يضمن فقط لان يسار المعتق يمنع
السعاية عندهما ولو ملكاه بالارث فلا ضمان اجماعا صورته رجل اشترى من دار الحرب جارية وابنها ثم
جاءت الماسورة بولد من المولى ثم مات المولى وترك هذا الابن وابنا آخر من غير هذه الجارية صار الغلام
الماسور ميراثا لهما ولا ضمان لاخيه عليه فان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد لان الارث
ضروري لا اختيار للاخ في ثبوته كذا في الغاية وقيل صورته امرأة ماتت ولها عبد هو ابن زوجها فتركت
الزوج والاخ فورث الاب نصف ابنه فعتق عليه لا يضمن حصة اخيها اتفاقا كذا في الدرر يقول الفقير
هذه الصورة انسب بما سبق من الصور وبقوله ولو ملكاه لان ضمير التثنية عبارة عن الاب والاجنبي
دبر وذكر في الغاية صورتان اخريان ان شئت فراجعه عبد لموسرين دبره احدهم واعتقه آخر وسكت
آخر ضمن الساكت مدبره والمدبر معتقه ثلثه مدبرا لا ما ضمن يعني اذا كان العبد بين ثلثة نفر دبره احدهم
ثم اعتقه الآخر وهما موسران والثالث ساكت فاراد الساكت والمدبر الضمان فللساكت ان يضمن المدبر دون
المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمنه الثلث الذي ضمن توضيحه ان قيمة العبد اذا كانت
سبعا وعشرين دينارا مثلا فان الساكت يضمن المدبر تسعة والمدبر يضمن المعتق ستة وذلك لان قيمة المدبر
ثلثا قيمة القن لما سيأتي فبالتدبير يتلف منه تسعة وكان الاتلاف بالاعتاق واقعا على قيمة المدبر وهي
ثلثا قيمة القن وهي ثمانية عشر وثلثها ستة فيضمن المدبر للمعتق تلك الستة فقط ولا يضمنه التسع التي هي
نصيب الساكت مع تلك الستة التي يضمنه اياها هذا عند ابي حنيفة والولاء ثلثاه للمدبر وثلثه للمعتق
لانه صار ثلث العبد حرا وثلثاه مدبرا فيكون ولاؤه للمعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر وثلثه للمعتق وقالا
ضمن مدبره لشريكيه ولو معسرا يعني يكون العبد للذي دبره اول مرة ويضمن ثلثي قيمته لشريكيه موسرا
كان او معسرا واصل هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة خلافا لهما كالاعتاق لانه شعبة من شعبه
فيكون معتبرا به ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الآخرين فلكل واحد منهما
ان يدبر نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن او يستسعى العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسدا
بافساد شريكه حيث سد عليه طريق الانتفاع به بيعا وهبة فاذا اختار احدهما العتق تعين حقه فيه وسقط
اختيار غيره فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق هذا المعتق غير ان له ان يضمن المدبر وللمدبر
ان يضمن المعتق على ما ذكرناه آنفا واذا لم يكن التدبير متجزيا عندهما صار كله مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب
شريكيه لما بينا فيضمنه شريكاه ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاد بخلاف الاعتاق
لانه ضمان جناية والولاء كله له اي للمدبر وهذا ظاهر وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا لان المنافع ثلثة انواع البيع
واشباهه والاستخدام وامثاله والاعتاق وتوابعه فبالتدبير فات البيع واشباهه قال فخر الدين قاضي خان

في قنا وما اختلفوا في قيمة المدبر قال بعضهم قيمة المدبر قيمته لو كان قنا وقال بعضهم قيمة المدبر ثلثا
قيمته لو كان قنا وقال بعضهم ينظر بكم يستخدم مدة عمره فيجعل قيمته ذلك قال الفقيه ابو الليث
قيمة المدبر نصف قيمته لو كان قنا وهكذا ذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده لان للعبد منفعتين
منفعة البيع وما شاكله من التمليك والاتهاب وغير ذلك والثانية منفعة الاجارة والاستخدام وبالتدبير
يفوت الاولى ويبقى الثانية فكانت قيمته نصف قيمته لو كان قنا ولو كان التدبير مقيدا يقوم قنا انتهى
ولو قال لشريكه هي اي الامة ام ولدك وانكر الشريك ذلك تخدمه اي المنكر يوما وتوقف اصلا تتوقف
تخدم احدى الثانين يوما عند ابي حنيفة وقالا للمنكر ان يستسعيها في حظه ان شاء ثم تكون حرة
كلها لا سبيل لاحد لان المقر لو اقر على نفسه بالاستيلاد صح فاذا اضافه الى شريكه ولم يصدقه ذلك
انقلب اقراره عليه واذا انقلب اقراره عليه صار كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشتري على البايع
انه اعتق المبيع قبل البيع ولم يصدقه البايع فانه يجعل كانه اعتقه واذا انقلب اقرار المقر على نفسه امتنع
الخدمة للمنكر لان المقر باقراره صار كالمستولد لها ولا يمكن للمنكر تضمين المقر لانه ما اقر على نفسه بالاستيلاد
فكان نصيب المنكر على ملكه في الحكم محتبسا عند الجارية فتخرج الى العتاق بالسعاية كام ولد النصراني
اذا اسلمت تخرج الى العتق بالسعاية لتعذر ابقائها في يد المولى وملكه باق عليها بعد اسلامها مع اصراره
على الكفر ولابي حنيفة ان الخبر ينقسم الى كاذب وصادق قسمة حقيقية لا يجتمعان ولا يرتفعان بناء
على ان صدق الخبر وكذبه راجعان الى مطابقة الواقع وعدمها فالمقر اما ان يكون صادقا في اقراره او كاذبا
فان كان الاول كانت الخدمة كلها للمنكر وان كان الثاني كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو المتيقن وهو
النصف ولا خدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه يتبرأ عن جميع ذلك اما عن الخدمة فبدعوى
الاستيلاد واما عن الاستسعاء فبدعوى الضمان وما لام ولد تقوم عنده وعندهما لها القيمة لانها
مملوكة محرزة منتفع بها وطئا واجارة واستخداما فتكون متقومة كالمدبرة ولهذا لو قال كل مملوكة لي
كذا تدخل ام الولد واستباحة الوطء دليل الملك لانه لا يحل الا بالنكاح او بملك اليمين والاول منتف فتعين
الثاني وبقاء الملك دليل بقاء المالية والتقوم اذ المملوكية في الآدمي ليست غير المالية والتقوم وحق
الحرية لا ينافي التقوم كالمدبر ولابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم اعتقها ولدها رواه ابن ماجه والدار
قطني ومقتضى الحرية زوال التقوم لكنه تقاعد عن افادة الحرية لمعارض وهو قوله صلى الله عليه وسلم
ايما امراة ولدت من سيدها فهي معتقة من دبر منه وفي رواية من بعده رواه احمد ولا معارض له في
زوال التقوم فلا يضمن موسر اعتق نصيبه منها يعني اذا كانت امة بين رجلين فولدت ولدا فادعاه
فصارت ام ولد لهما فاعتقها احدهما وهو موسر لا يضمن حصة شريكه عند ابي حنيفة بناء على عدم
تقومها وعندهما هي متقومة لما بينا فيضمن حصة شريكه منها في الصورة المذكورة بناء على تقومها

باب العتق المبهم

لما فرغ من بيان عتق بعض العبد بين عتق احد العبدين وقدم الاول لان الواحد
قبل الاثنين له ثلثة اعبد فقال لاثنين عنده احدكما حر فخرج واحد ودخل اخر فاعاد القول يعني قال احدكما
حر ثانيا فان كان حيا امر بالبيان ثم ان مات من غير بيان ان مراده ايهم عتق ثلثة ارباع الثابت ونصف
الخارج وكذا يعتق من الداخل نصفه لان نصف الثابت عتق بالايجاب الاول فان كان المراد بالايجاب الثاني
الثابت عتق عنه النصف الباقي وان كان الداخل لا يعتق منه شيء فالنصف الباقي لا عتق في حال ولم يعتق
في حال اخرى فتنصف فحصل للثابت من الايجاب الثاني ربع فعتق ثلثة ارباعه وقال محمد ربعه اي ربع الداخل
لان المراد بالايجاب الاول ان كان الخارج يصح الايجاب الثاني لكونه دائرا بين عبدين وان كان الثابت لا يصح
الايجاب الثاني لكونه دائرا بين حر وعبد فاذا تردد بين الصحة والفساد واوجب عتق الربع من الثابت
اوجب عتق الربع من الداخل ايضا التنصف بينهما وهما يقولان المانع من عتق النصف يختص بالثابت
والمانع في الداخل فيعتق نصفه وكلام صدر الشريعة وقع ههنا بحيث يمتحن به الاذكياء حتى كتب بعضهم
في تحقيقه رسائل لكن خلاصة المعنى ما ذكرناه ولهذا اعرضنا عنه ولو كان هذا في مرضه الذي توفي فيه ومات
قبل البيان ولم يكن له مال سوى العبيد ولم يجز الوارث جعل كل عبد سبعة كسهام العتق وعتق من الثابت
ثلثة اسهم وسعى في اربعة وعتق من كل من الاخرين اثنان وسعى كل منهما في خمسة اسهم بيانه ان حق
الخارج في النصف وحق الثابت في ثلثة الارباع وحق الداخل عندهما في النصف ايضا فيحتاج الى مخرج له
نصف وربع واقله اربعة فحق الخارج في سهمين وحق الثابت في ثلثة وحق الداخل في سهمين فبلغت
سهام العتق سبعة فيجعل ثلث المال سبعة لان العتق في المرض وصية ومحل نفاذها الثلث واذا صار ثلث
المال سبعة صار ثلثا المال اربعة عشر وهي سهام السعاية وصار جميع المال احدا وعشرين وماله ثلثة اعبد
فيصير كل عبد سبعة فيعتق من الخارج سهمان ويسعى في خمسة ويعتق من الداخل سهمان ويسعى في خمسة
ويعتق من الثابت ثلثة ويسعى في اربعة فبلغت سهام الوصايا سبعة وسهام السعاية اربعة عشر فاستقام
الثلث والثلثان وعند محمد يجعل كل عبد ستة كسهام العتق عنده ويعتق من الثابت ثلثة ويسعى في ثلثة
ومن الخارج اثنان ويسعى في اربعة ومن الداخل واحد ويسعى في خمسة يعني عند محمد حق الداخل في سهم
فكان سهام العتق عنده ستة ويجعل كل رقبة ستة وسهام السعاية اثني عشر وجميع المال ثمانية عشر فيعتق
من الثابت ثلثة ويسعى في ثلثة ومن الخارج سهمان ويسعى في اربعة ومن الداخل سهم ويسعى في خمسة
ولو طلق كذلك قبل الدخول ومات بلا بيان يعني اذا كان له ثلث زوجات مهورهن على السواء فطلقهن قبل
الوطء على الوجه المذكور ومات بلا بيان سقط ثلثة اثمان مهر المراة الثابتة وربع مهر المراة الخارجة
وثمن مهر المراة الداخلة بالاتفاق لان بالايجاب الاول سقط نصف مهر الواحدة منصفا بين الخارجة
والثابتة فسقط ربع مهر كل واحدة منهما ثم بالايجاب الثاني سقط الربع منصفا بين الثابتة والداخلة

لان الايجاب الثاني متردد لانه ان اراد بالايجاب الاول الثابتة لايصح الايجاب الثاني وان اراد الخارجة صح الايجاب
الثاني فينصف التنصيف فيسقط به الربع ويكون ذلك بين الثابتة والداخلة فيصيب كل واحدة منهما
الثمن فيسقط ثلثة اثمان مهر الثابتة بالايجابين ويسقط ثمن مهر الداخلة ويسقط ربع مهر الخارجة
وانما فرضت المسئلة في الطلاق قبل الدخول ليكون الايجاب الاول موجبا للبينونة فما اصابه الايجاب
الاول لايبقي محلا للايجاب الثاني فيصير في هذا المعني كالعتق هو اي كونه بالاتفاق المختار قال صاحب
الهداية قيل هذا قول محمد خاصة وعندهما يسقط ربعه وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق في الزيادات
انتهي ورجح المص كونه بالاتفاق فلهذا قال هو المختار قال صاحب الكافي هذه المسئلة مذكورة في
الزيادات وهو قول محمد واما عندهما فيسقط من مهر الداخلة ربعه وقيل هو قولهما ايضا والفرق
واضح علي اصل ابي حنيفة لان الاعتاق عنده يتجزي فكان الرق ثابتا في الثابتة فصح الايجاب الثاني
من كل وجه واما الطلاق فلا يتجزي فاذا اصابها جزء من الطلاق صارت مطلقة فكان جامعا بين مطلقة
وغير مطلقة قائلا احديكما طالق فلا يصح انشاء لوقوعه اخبارا فلم يصح الايجاب الثاني بكل حال والفرق
لابي يوسف انه يوجد شخص متردد الحال بين الحرية والرق فيكون محلا لانشاء العتق وهو المكاتب
والثابتة بهذه المثابة لتردد حاله بين الرق والعتق فيكون محلا للايجاب الثاني فامكن تصحيح الكلام الثاني
من هذا الوجه بكل حال واما في الطلاق فلا يوجد شخص متردد الحال بين ان تكون مطلقة ومنكوحة ثم
يصح ايقاع الطلاق عليها فلا وجه لتصحيح الكلام الثاني من كل وجه فقلنا ان صح سقط به نصف المهر
وان لم يصح لم يسقط به شيء فيسقط ربع المهر ثم يتردد هذا الربع بين الداخلة والثابتة فيصيب الداخلة
نصف الربع وهو الثمن انتهي والبيع بيان في العتق المبهم يعني اذا قال لعبديه احدكما حر فباع احدهما
يكون بيانا منه بان المعتق هو الآخر لان العبد الذي بيع لم يبق محلا لعتقه وكذا العرض علي البيع يعني
اذا قال لعبديه احدكما حر ثم عرض احدهما علي البيع يكون المعتق هو الآخر لان العرض علي البيع كالبيع
لان مثل هذا التصرف لا يصح الا في المملوك فصار الاقدام عليه بيانا منه ان هذا المحل مملوك ومن ضرورته
تعين الآخر للعتق وكذا الموت والتحرير والتدبير والاستيلاد والهبة والصدقة مسلمتين يعني اذا قال
احدكما حر فمات احدهما او حرره او دبره او استولدها اي احديهما بعد ذلك القول او وهب احدهما وسلم
او تصدق به وسلم يكون بيانا منه ان المعتق هو الآخر لان من حصل له هذه الاشياء لم يبق محلا للعتق
قال صاحب الهداية ولا فرق بين البيع الصحيح والفاسد مع القبض او بدونه والبيع المطلق عن الخيار
والبيع بشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب انتهي يعني به الجامع الصغير فان محمدا رحمه الله
قال فيه باع احدهما ولم يقيده بشيء والمعني انه قصد الوصول الي الثمن والوصول اليه ينافي العتق
فتعين الآخر له وفي هذا المعني يشترك العرض علي البيع مع البيع لان قصده من عرضه علي البيع الوصول

الي الثمن ايضا والعتق ينافيه وقوله مسلمتين ظاهره احترازعما اذا وهب احدهما او تصدق به لكن لم يسلم
بعد فانه لا يكون بيانا بان المعتق هو الآخر لكن قال صاحب غاية البيان في قول صاحب الهداية والهبة
والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع ولنا فيه نظر لانه لم يشترط التسليم في البيع الفاسد مع ان الملك
فيه لا يثبت الا بعد القبض وهنا اشترط التسليم والحق عندنا انه لا يشترط التسليم في الفصلين جميعا
لوجود تصرف يختص بالملك فيهما ولهذا اطلق الحاكم الشهيد الهبة والصدقة جميعا ووقع في بعض شروح
الهداية ان التسليم ليس بشرط فيهما اذ الهبة والتصدق بدون التسليم لا يكون ادني حالا من العرض علي
البيع وقال صاحب العناية قيل التسليم ليس بشرط وانما ذكره تاكيدا لان محمدا ذكر في الاملاء اذا وهب
احدهما واقبضه او تصدق واقبض عتق الآخر وقال مولانا سعدي افندي يعني انما ذكره تبعا لمحمد لا لانه
شرط انتهي يقول الفقير ذكره صاحب الهداية تبعا لمحمد لكن بقي ان محمدا لم ذكره مع عدم كونه شرطا والمولي
المذكور كيف فسر قوله تاكيدا بقوله تبعا مع عدم المناسبة بينهما تدبر والوطء ليس ببيان فيه اي في العتق
المبهم يعني لو قال لامتيه احديكما حرة ثم جامع احديهما لم يكن بيانا عند ابي حنيفة خلافا لهما لان الوطء لا يحل
الا في الملك فصار الاقدام عليه دليل الاستبقاء ولابي حنيفة ان الملك ثابت فيهما ولهذا كان له ان يستخدمهما
وكان له الارش اذا جني عليهما والمهر اذا وطئتا بشبهة والحال ان الايقاع في المنكرة والوطء في المعينة
فكان وطؤها حلالا ولا يجعل بيانا لان الوطء في الامة لا يدل علي استبقاء الملك بخلاف الطلاق لان المقصود
الاصلي في وطئه الولد وقصده الولد بالوطء يدل علي استبقاء الملك في الموطوءة صيانة للولد واما الامة
فوطؤها استخدام لان المقصود منه قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل علي استبقاء الملك ثم اعلم ان
الخلاف فيما اذا وطئ احديهما ولم يعلق به منه ولد اما اذا علق كان بيانا اتفاقا لانها صارت ام ولده
فاستحقت العتق مؤجلا فلا صح كونها ام ولد انتفي العتق المنجز عنها ضرورة وفي الطلاق المبهم هو اي
الوطء والموت بيان يعني اذا قال لامرأتيه احديكما طالق فوطئ احديهما او ماتت فكل منهما بيان ان المراد
هي الاخري اما الوطء فلان النكاح عقد موضوع لحل الوطء والطلاق وضع لازالة ملك النكاح اي ازالة
حل الوطء اما في الحال او بعد انقضاء العدة فالوطء دليل علي ان الموطوءة لم تكن مرادة بالطلاق واما
الموت فلما عرف ان البيان انشاء من وجه فلا بد له من محل وبالموت لم تبق محلا للطلاق وان قال لامته اول
ولد تلدينه ذكرا فانت حرة فولدت ذكرا وانثي ولم يدر اولهما فالذكر رقيق ويعتق نصف كل من الام
والانثي لان كل واحدة منهما يعتق في حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط والجارية لكونها
تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق في حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق نصف
كل واحدة ويسعي في النصف واما الابن فيرق في الحالين اما اذا ولدت الجارية اولا فظاهر واما اذا
ولدت الغلام اولا فلان ولادته شرط العتق والحكم يعقب الشرط قال صاحب العناية وقال شمس الائمة

السرخسي في المبسوط وذكر محمد في الكيسانيات ان هذا الجواب الذي ذكر ليس جواب هذا الفصل بل في هذا
الفصل لا يحكم بعتق واحد منهم ولكن يحلف المولي بالله ما تعلم انها ولدت الغلام اولا فان نكل عن اليمين
فنكوله كاقراره وان حلف فهم ارقاء واما جواب صاحب الهداية ففي فصل آخر وهو ما اذا قال لامته
ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كانت جارية فهي حرة فولدتهما جميعا ولا يدري ايهما
اول فالغلام رقيق والجارية حرة ويعتق نصف الام لانها ان ولدت الغلام اولا فهي حرة والغلام رقيق
وان ولدت الجارية اولا فالجارية حرة والغلام والام رقيقان فالام اذن تعتق في حال دون حال فيعتق
نصفها والغلام عبد بيقين والجارية حرة بيقين اما بعتق نفسها او بعتق الام قال صاحب النهاية
وما ذكره في الكيسانيات هو الصحيح لان الشرط الذي لم يتيقن بوجوده وهو ما اذا كان في طرف
واحد القول فيه قول من ينكر وجوده باليمين كما اذا قال لعبده ان دخلت الدار غدا فانت حر فمضى الغد
ولم يدر انه دخل ام لا لا يعتق لانه وقع الشك في شرط العتق وكذلك ههنا وقع الشك في شرط العتق
وهو ولادة الغلام اولا واما اذا كان الشرط في طرفي الوجود والعدم كان احدهما موجودا لا محالة فح
يحتاج الي اعتبار الاحوال كما في مسئلة الكيسانيات انتهي ما ذكره صاحب العناية يقول الفقير والعجب
ان المتون كلها وقعت علي نسق واحد علي وفاق ما في الهداية ولم يتفطن احدهم بما ذكر في الكيسانيات
وبما رجحه صاحب النهاية قال صاحب الكافي بعد ما رتب المسئلة علي وفاق ما في الهداية والمتون
هذه المسئلة علي وجوه احدها ان يوجد التصادق بعدم العلم بالمولود اولا فالجواب ما ذكرنا اي يعتق
نصف الام ونصف البنت والغلام عبد بكل حال تقدمت ولادته او تأخرت لان ولادته شرط العتق
والحكم يعقب الشرط والثاني ان تدعي الام ان الغلام اول وانكر المولي ذلك وقال البنت هي الاول والبنت
صغيرة فالقول للمولي مع يمينه لانه منكر لشرط العتق ويحلف علي علمه لانه تحليف علي فعل الغير فان
حلف لم تعتق واحدة منهما الا ان تقيم الام البينة بعد ذلك علي انها ولدت الغلام اولا وان نكل عتقت
الام والبنت لان دعوي الام حرية الصغيرة معتبرة لانها نفع محض ولها عليها ولاية لا سيما اذا
لم يعرف لها اب فاعتبر النكول في حق حريتهما فعتقتا بخلاف ما اذا كانت كبيرة لانقطاع الولاية بالكبر
والثالث ان يوجد التصادق باولية الغلام فتعتق الام والبنت دون الغلام لانه لا حظ له من العتق
بحال والرابع ان يوجد التصادق باولية البنت فلم يعتق احد والخامس ان تدعي الام اولية الغلام
ولم تدع البنت شيئا وهي كبيرة فان المولي يحلف فان حلف لم يثبت شيء وان نكل عتقت الام دون البنت
لان النكول حجة ضرورية والضرورة فيما وجدت فيه الدعوي فكانت حجة فيما وجدت فيه الدعوي فقط
والدعوي وجدت من الام خاصة فلم تظهر في حق البنت والسادس ان تدعي البنت وهي كبيرة اولية
الغلام دون الام فتعتق البنت دون الام لما قلنا انتهي ووقع في الهداية مثل هذا التفصيل لكنه ليس كالتفصيل

الذي ذكر في الكافي فلهذا نقلنا منه ولا تشترط الدعوي لصحة الشهادة علي الطلاق لانها تتضمن تحريم الفرج
وحرمة الفرج حق الله تعالى والدعوي ليست بشرط في حقوق الله تعالى ولا تشترط ايضا في عتق الامة
معينة لانها ايضا تتضمن تحريم الفرج فيكون من حقوق الله تعالى وفي عتق العبد سواء كان معينا او غير
معين وغير المعينة اي غير الامة المعينة تشترط الدعوي لصحة الشهادة عند الامام خلافا لهما فلو شهدا
بعتق احد عبديه او امتيه لا تقبل الا في وصية وعندهما تقبل مطلقا وان شهدا بطلاق احدي نسائه قبلت
اتفاقا اعلم ان خلاصة ما في الشروح هنا ان الشهادة علي عتق العبد سواء كان معينا او غير معين لا تقبل
من غير دعواه عند ابي حنيفة وعندهما تقبل لان المشهود به حق الشرع وعدم الدعوي لا يمنع قبول الشهادة
لان المشهود به العتق وهو حق الشرع الا يري انه لا يحتاج الي قبول العبد ولا يرتد برده وله ان المشهود به
حق العبد لانه يثبت به قوة حكمية لنفسه والقوة الحقيقية حقه فكذا القوة الحكمية ولانه يصير به مالكا
نفسه واكسابه ومالكية الاكساب حق المالك فلو شهدا علي رجل انه اعتق احد عبديه بطلت الشهادة
عند ابي حنيفة الا ان تكون في وصية استحسانا كما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته فح
تقبل الشهادة عنده ايضا استحسانا ووجه الاستحسان ان العتق في المرض وصية والخصم في الوصية
انما هو الموصي لان تنفيذ الوصايا حق الميت فكان الميت مدعيا تقديرا فلهذا تقبل من غير دعوي
العبد واذا شهدا علي عتق الامة المعينة او طلاق المنكوحة معينة او غير معينة تقبل من غير دعوي
بالاتفاق لما بينا آنفا انها تضمنت تحريم الفرج وحرمة الفرج حق الله تعالى والدعوي ليست بشرط في
حقوق الله تع وان شهدا علي رجل انه اعتق احدي امتيه لا تقبل عند الامام وان لم يكن الدعوي شرطا
في حقوق الله تع لانه انما لا تشترط الدعوي في الشهادة علي عتق امة بعينها لما فيه من تحريم الفرج فشابه
الطلاق لكن العتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده لانه يملك وطئهما عنده علي ما مر فصارت كالشهادة
علي عتق احد العبدين وعندهما تقبل واعترض بان عتق العبد المعين يستلزم تحريم استرقاقه وذلك
ايضا حق الله تع فوجب ان يستغني الشهادة فيه من الدعوي والجواب ان لازم عتقها اعظم الكبائر
ولازم عتقه حرمة لم ينص الشارع عليها فضلا من ان يكون من الكبائر فالتسوية بينهما خطاء كذا في
العناية باب الحلف بالعتق الحلف بالعتق هو ان يجعل العتق جزاء ولما كان المعلق قاصرا
في السببية اخر التعليق عن التنجيز ومن قال ان دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ حر يعتق بدخوله الدار
من في ملكه عند الدخول سواء كان في ملكه وقت الحلف او تجدد بعده لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت
الا انه اسقط الفعل وعوض عنه التنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول واعترض عليه بانه يجب
ان لا يعتق ما اشتريه بعد اليمين وان قال يومئذ لانه ما اضاف العتق الي الملك ولا الي سببه فكان كما لو
قال لعبد الغير ان دخلت الدار فانت حر فاشتراه ثم دخل الدار فانه لا يعتق فكذلك هذا واجيب بانه وجد

والاظهر الانصباعي

نسائه ع

الدعوي صح

واورد صدر الشريعة في وجه الاستحسان
اشكالا انتهي ورده صاحب الاصلاح والايضاح
شكر الله سعيه ان شئت فراجعها
منه

قال المولي سعدي افندي فيه ان الكبيرة هو الزنا
وليس ذلك لازم العتق ففي عبارته تسامح
انتهي يقول الفقير والمراد والمآل ظاهر ان
تدبر منه

لشرطه

الولي

الاضافة الي الملك دلالة لان قوله كل مملوك لي يومئذ معناه ان ملكت مملوكا وقت دخول الدار فهو حر بخلاف
تلك المسئلة لانه لم يوجد الاضافة فيها صريحا ولا دلالة كذا في العناية ولو لم يقل يومئذ لا يعتق الا من
كان في ملكه وقت الحلف لا من تجدد بعده لان قوله كل مملوك لي للحال لان اللام للاختصاص والاختصا
انما يكون للمملوك له في الحال اذ لو لم يكن الملك له في الحال كان هو وغيره سواء ولما كان قوله كل مملوك لي
للحال وكان الجزاء حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء وهو العتق تاخر الي وجود الشرط
فيعتق ما في ملكه حين حلف اذا بقي على ملكه الي وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين لعدم
الاضافة الي الملك او سببه صريحا ودلالة وكذا لو قال كل مملوك لي حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر بعد
الحلف ثم جاء بعد غد عتق الذي في ملكه يوم حلف لا الذي اشتراه بعده لانه قد تقرر ان قوله كل مملوك
لي للحال فلا يتناول ما ملكه بعد الحلف وقوله بعد غد ظرف لقوله حر لا لقوله مملوك لانه للحال والمملوك
لا يتناول الحمل لانه اسم للمملوك مطلقا والجنين مملوك تبعا للام ولانه عضو من وجه والمملوك يتناول الا
لا الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا فلو قال كل مملوك لي ذكر حر وله امة حامل فولدت ذكرا لاقل من
نصف حول منذ حلف لا يعتق تفريع على عدم تناوله الحمل وقوله لاقل من نصف الحول انما اتى به
لكون وجود الحمل وقت الحلف متيقنا الا انه لو ولدت نصف حول وما فوقه عتق لانه لا يعتق على
ذلك التقدير ايضا ولو قال كل مملوك لي حر ولم يقل ذكرا عتق الحمل تبعا للامة لان لفظ المملوك يتناول
الذكور والاناث حتى المدبرين وامهات الاولاد حتى لو قال نويت الرجال دون النساء لم يصدق قضاء
فتعتق الام لدخولها تحت قوله كل مملوك ويعتق الحمل تبعا لها لا لتناول المملوك للحمل يقول الفقير يعني
انهم لم يتعرضوا في هذه الصورة صريحا لبيان المدة والقياس يقتضي ان يعتق الحمل تبعا للامة اذا ولدت
لاقل من نصف حول لوجود الحمل وقت الحلف بيقين ح بخلاف ما اذا ولدت لنصف حول او اكثر فانه
لا يتيقن بوجود الحمل وقت الحلف على ذلك التقدير وقد تقدم ان قوله كل مملوك لي للحال والفاضل مولانا
الشهير بقره باغي اشار الي ما قلنا في تعليقاته على صدر الشريعة لله دره ولو قال كل مملوك لي حر بعد موتي صار
من في ملكه عند الحلف مدبرا مطلقا لا من ملكه بعده فانه لا يكون مدبرا مطلقا بل مدبرا مقيدا فجاز له ان يبيعه
لكن يعتق الجميع من الثلث عند موته كما هو المدبر المقيد على ما سيأتي في بابه ان شاء الله تعالى اعلم انه لما
اضاف العتق الي الموت فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول المملوك في الحال فيصير مدبرا للتعليق بالموت
فلا يجوز بيعه ومن حيث انه ايجاب بعد الموت يصير وصية فيتناول ما يملكه بعد هذا القول لان المعتبر في
الوصايا الملك حالة الموت ولا يكون مدبرا الا انه لم يوجد زمان الايجاب فيجوز بيعه لكن اذا مات يعتق من
الثلث كالمدبر المطلق لان حكم المدبر المقيد جواز البيع وعتقه من الثلث وقال ابو يوسف لا يعتق من ملكه
بعد اليمين لان اللفظ حقيقة للحال كما مر فلا يتناول من سيملكه ولهذا صار من كان في ملكه وقت اليمين

ف

حكم صح

مدبرا دون الآخر **باب العتق على جعل** الجعل بضم الجيم ما جعل للانسان من شيء على شيء يفعله وكذلك
الجعالة بكسر الجيم وانما اخر هذا الباب لكون المال غير اصيل في باب العتق لعدم توقف مطلق العتق على
مال فناسب ذكره آخرا ومن اعتق على مال او به اي بمال كان مثل ان يقول انت حر على الف درهم او
بالف درهم او على ان لي عليك الف درهم او على الف تؤديه او على ان تعطيني الفا او على ان تجيئني بالف
فقبل العبد عتق ساعة قبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة
ثبوت الحكم بقبول العوض للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا وان رد او اعرض عن المجلس بالقيام او
بالاشتغال بما يعلم به قطع المجلس بطل والمال دين عليه يصح الكفالة به لانه دين صحيح لكونه دينا على حر
بخلاف بدل الكتابة لانه دين ثبت مع المنافي وهو قيام الرق فكان ثبوته على خلاف القياس اذ القياس
يقتضي ان لا يستوجب المولى الدين على عبده فلما ثبت على خلاف القياس ضرورة حصول الحرية للمكاتب
وحصول المال للمولى اقتصر على موضع الضرورة ولم يعد الي الكفالة وبه ظهر الفرق بينه وبين الكتابة لان
المكاتب ليس بحر ما دام عليه فلس من بدل الكتابة ويؤيده ان المكاتب يرد الي الرق بالعجز دون المعتق على
مال لانه حر مديون وان قال ان اديت الي الفا فانت حر او اذا اديت صار مأذونا لا مكاتبا لانه صريح في
تعليق العتق بالاداء وانما صار مأذونا لان المولى رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء منه ومراده التجارة
لا التكدي لان طريق الاداء الاكتساب بالتجارة غالبا فكان اذنا له دلالة واذا كان مأذونا معلقا عتقه
بالاداء لا مكاتبا جاز للمولى ان يبيعه قبل اداء المال بخلاف المكاتب ويعتق ان ادى في المجلس او خلى بين
المولى وبين المال فيه اي في المجلس في التعليق بان لان ان لمجرد التعليق وليس له اثر في الوقت فيتقيد
بالمجلس واما عتقه بالتخلية فعندنا وقال زفر لا يعتق الا بالاداء اليه لانه الشرط فلا يعتق قبله ولنا
ان هذا تعليق لفظا معاوضة مقصودا لان الالف يصح عوضا عن العتق حتى لو نص على المعاوضة يصير
عوضا فينعقد معاوضة بين الالف والعتق تحصيلا المقصوده فباعتبار المعاوضة ينزل المولى قابلا
للبدل متى وصل اليه لئلا يتضرر العبد به وقد رضي المولى بنزول العتق عند وصول الالف اليه وبالتخلية
قد وصل اليه فجعلناه تعليقا ابتداء عملا باللفظ دفعا للضرر عن المولى لئلا يخرج من ملكه قبل الاداء ومعاوضة
عند الاداء دفعا للضرر عن العبد حتى يعتق بالاداء على ما بينا ويعتق متى ادى او متى خلى في التعليق
باذا ومتى لا يتقيد بالمجلس لان اذا يستعمل للوقت كمتى على ما سبق في باب الطلاق ويجبر المولى على القبض
يعني ان العبد اذا احضر المال بحيث يتمكن المولى من قبضه وخلى بينه وبين المال اجبره الحاكم ونزله قابضا
وحكم بعتق العبد قبض اولا كذا في الدرر وقال صاحب العناية والمراد بالاجبار تنزيل الحاكم المولى قابضا
والحكم بعتق العبد قبض او لا وليس المراد من الاجبار ما هو المفهوم منه عند الناس من الاكراه بالضرب
او بالحبس انتهى وان ادى العبد البعض يجبر على القبض ايضا اعتبارا للبعض بالكل الا انه لا يعتق

وضته
والتخلية صح

ما لم يؤدّ الكلّ لعدم وجود المعلّق به كما لو حطّ عنه البعض فادّي الباقي يعني اذا حطّ المولي بعض الالف
فيما اذا قال ان اديت اليّ الف درهم فانت حرّ ثمّ ادّي العبد باقي الالف لا يعتق لعدم وجود الشرط وهو
اداء الالف واذا حطّ الجميع لم يعتق ايضا لانتفاء الشرط بخلاف الكتابة فانّ المال هناك واجب علي المكاتب
فيتحقّق ابراؤه عنه سواء ابراء عن الكلّ او البعض قال صاحب غاية البيان ولو ادّي الدنانير مكان
الدراهم لم يعتق ايضا ثمّ ان ادّي الف اكتسبه قبل التعليق رجع المولي عليه بمثلها ويعتق يعني انّ المولي
يرجع علي العبد بالف اخري مثلها لانّ المولي كان يستحقّ الالف المؤدّاة لانّ العبد وما في يده لمولاه
لانّ المولي ما رضي بخروجه عن ملكه الّا بالف يحصل له لا بالف ما حصل له لكنّه عتق باداء الالف المكتسبة قبل
التعليق لوجود شرط العتق وهو مطلق الالف كما لو غصب الف انسان فادّي عتق ثمّ يرجع المغصوب
منه عليه وان ادّي الف اكتسبه بعده اي بعد التعليق لا يرجع عليه بشيء لكونه مأذونا من جهته في الاداء منه
لكنّه يا هذا الباقي لانّ مال المأذون في التجارة للمولي ولو قال انت حرّ بعد موتي بالف فان قبل بعد موته
واعتقه الوارث عتق بالالف والّا اي وان لم يقبل العبد العتق بالالف بعده او قبله ولم يعتق الوارث
فلا اي لا يعتق بالالف وانّما جاز ان يعتقه الوارث مجّانا اعتبر القبول بعد الموت لانّ ايجاب العتق اضيف
الي ما بعد الموت ولا يعتبر وجود القبول قبل وجود الايجاب فصار كقوله انت طالق غدا ان شئت حيث
لا يعتبر مشيّتها قبل غد واعتبر اعتاق الوارث حتّي انّ العبد ان قبل بعد الموت لا يعتق ما لم يعتقه الوارث
لانّ الميّت ليس باهل للاعتاق لانّ العتق ليس بمعلّق بالموت ففي مثله لا يعتق الّا باعتاق الوارث
كما لو قال انت حرّ بعد موتي بشهر بخلاف المدبّر لانّ عتقه تعلّق بنفس الموت فلا يشترط فيه اعتاق احد
ولو حرّره علي ان يخدمه سنة فقبل العبد خدمته سنة عتق وعليه ان يخدمه تلك المدّة لانّ الاعتاق علي شيء
يقتضي وجود القبول لا وجود المقبول كسائر العقود وصورته ان يقول اعتقتك علي ان تخدمني سنة
وامّا اذا قال ان خدمتني كذا مدّة حيث لا يعتق حتّي يخدمه تلك المدّة لانّه معلّق بشرط والاوّل معاوضة
فان مات المولي قبلها اي قبل الخدمة لزمه اي العبد قيمة نفسه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمّد
يلزمه قيمة خدمته وكذا لو باع المولي العبد من نفسه بعين فهلكت العين قبل القبض يلزمه قيمة نفسه
عندهما وعند محمّد قيمة العين قالوا انّ خلافية المسئلة الاولي مبنيّة علي خلافية هذه المسئلة وصورتها
ان يقول المولي لعبده بعت نفسك منك بهذه العين فهلكت العين قبل القبض يجب قيمة العبد عندهما
وقيمة العين عند محمّد لانّه معاوضة مال بغير مال لانّ نفس العبد ليس بمال في حقّه اذ لا يملك نفسه فصار كما
لو تزوّج امرأة علي عبد فهلك فانّها ترجع عليه بقيمة العبد لا بقيمة البضع وهو مهر المثل ولهما انّه معاوضة
مال بمال لانّ العبد مال في حقّ المولي وكذا المنافع صارت مالا بايراد العقد عليها فصار كما لو اشتري
اباه بامة فهلكت قبل القبض فانّ البائع يرجع بقيمة الاب ووجه البناء انّه كما يتعذّر تسليم العين بالهلاك

لا بقيمة الامة صح

يتعذر

٢٦٥

يتعذّر الوصول الي الخدمة بموت المولي فصارت نظيرها ومن قال لآخر اعتق امتك بالف علي ان تزوّجنيها ففعل
وابت ان تزوّج فلا شيء عليه اي علي القائل لكن عتقت الامة لانّ اشتراط البدل علي الاجنبي جائز في الطلاق
لا العتاق فانّ من قال لغيره اعتق عبدك علي الف درهم عليّ ففعل لا يلزمه شيء ويقع العتق عن المأمور بخلاف
ما اذا قال لغيره طلّق امرأتك علي الف درهم عليّ ففعل حيث يجب علي الآمر الف والفرق انّ الاجنبي في باب
الطلاق كالمرأة في عدم ثبوت شيء لهما بالطلاق اذ الثابت به سقوط ملك الزوج عنها لا غير فكما جاز التزام
المرأة بالمال فكذلك الاجنبي بخلاف العتاق فانّه يثبت للعبد بالاعتاق قوّة حكميّة لم يكن له قبل ذلك فكان
المال في مقابلة ذلك وليس الاجنبي كالعبد حيث لا يثبت له به شيء اصلا فكان اشتراط البدل عليه كاشتراط
الثمن علي غير المشتري فلا يجوز كذا في العناية يقول الفقير فيه بحث لانّه يثبت بالطلاق للمرأة قوّة ان
تتزوّج بآخر لم يكن لها قبل ذلك كما يثبت للعبد بالعتاق قوّة حكميّة لم يكن له قبل ذلك فلا يظهر الفرق اللّهمّ
الّا ان يقال انّ الطلاق من قبيل الاسقاطات والاعتاق من قبيل الاثبات فاعتبر كونه اسقاطا ولم يلتفت
الي ثبوت القوّة التي ذكرناها به تدبّر ولو ضمّ عنّي اي لو قال اعتق امتك عنّي بالف والمسئلة بحالها قسم
الالف علي قيمتها اي قيمة الامة ومهر مثلها ولزمه حصّة القيمة وسقط ما يخصّ المهر لانّه لمّا قال عنّي تضمّن
الشراء اقتضاء علي ما عرف في الاصول واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا
فانقسم الالف عليهما ووجب حصّة ما سلّم له وهو الرقبة وبطل عنه حصّة ما لم يسلّم وهو البضع حيث
لم تتزوّجه فلو فرضنا انّ قيمتها الف ومهر مثلها خمسمائة فثلثا الالف حصّة القيمة وثلثه حصّة مهر مثلها
فوجب عليه اداء ثلثي الالف الي المولي وسقط عنه ثلث الالف ولو لم تأب وتزوّجته اي الآمر فحصّة المهر
لها اي للامة في الوجهين اي في صورة ضمّ عنّي وتركه وحصّة القيمة للمولي في الثاني اي في صورة الضمّ
وهدر في الاوّل اي وحصّة القيمة هدر في صورة ترك الضمّ وخلاصته انّه اذا قال اعتق امتك بالف علي ان
تزوّجنيها ففعل ولم تأب قسم الالف علي قيمتها ومهر مثلها فما اصاب المهر يكون للامة وما اصاب القيمة
يكون هدرا لا يلزم علي الآمر منه شيء واذا قال اعتق امتك عنّي بالف والمسئلة بحالها قسم الالف ايضا فما
اصاب المهر يكون للامة ايضا وما اصاب القيمة يكون للمولي والوجه في الجميع ظاهر

باب التدبير

ذكر الاعتاق الواقع بعد الموت عقب الاعتاق الواقع في الحيوة ظاهر المناسبة والتدبير في اللغة هو النظر الي
عاقبة الامر وفي الشريعة ايجاب العتق الحاصل بعد الموت بالفاظ تدلّ عليه صريحا كقوله دبّرتك او انت مدبّر
او دلالة كقوله اذا متّ فانت حرّ او انت حرّ بعد موتي او في موتي وكقوله اوصيت لك بنفسك او رقبتك او عتقك
وحكمه ان لا يجوز اخراجه عن ملكه الّا بالحرّيّة كما في الكتابة والمدبّر المطلق احتراز عن المقيّد وسيجيء من قال لمولاه
اذا متّ فانت حرّ او انت حرّ عن دبر منّي او انت حرّ يوم اموت او مع موتي او عند موتي او في موتي او
انت مدبّر او قد دبّرتك او ان متّ الي مائة سنة فانت حرّ وغلب موته فيها اي في مائة سنة بان يكون ابن

ثمانين سنة مثلا فانه في الصورة مقيد وفي المعني مطلق لانه كائن لا محالة وهذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وذكر
الفقيه ابو الليث في نوازله لو ان رجلا قال لعبده انت حر ان مت الي مائة سنة وغلب موته فيها قال ابو
يوسف هذا مدبر مقيد وله ان يبيعه وقال الحسن هو مدبر مطلق لا يجوز بيعه لانه يعلم انه لا يعيش الي تلك
المدة فصار كانه قال ان مت فانت حر كذا في العناية او اوصيت لك بنفسك او برقبتك او بثلث مالي اما لفظ
التدبير فهو صريح فيه كلفظ الاعتاق في العتق واما تعليق الحرية بالموت فلانه معني التدبير واما قوله مع
فلانها للقران والشروط لا بد من تقديمها فكانه قال بعد موتي وانه تدبير وعند موتي تعليق العتق بالموت
فلا بد من وجوده اولا وفي موتي لان حرف الظرف اذا دخل علي الفعل جعله شرطا وكذلك اذا ذكر مكان الموت
الوفات او الهلاك لان المعني واحد واما الوصية بالنفس ونحوها فلان العبد لا يملك رقبة نفسه والوصية
تقتضي زوال ملك الموصي وانتقاله الي الموصي له وانه في العبد حرية مثل قوله بعت نفسك منك او وهبتها
لك واما الوصية بالثلث ونحوه فلانه يقتضي ملكه ثلث جميع ورقبته من ماله فيملكها ويعتق كذا في الاختيار فلا يجوز
اخراجه عن ملكه بطريق من الطرق الا بالعتق وقال الشافعي يجوز بيعه وهبته لانه تعليق بالشرط فلا يمنع
به البيع والهبة كما في سائر التعليقات من دخول الدار ومجيء راس الشهر وغيرهما وكما في المدبر المقيد فات
البيع والهبة جائزان فيه ولان التدبير وصية حتي يعتبر من الثلث والوصية لا تمنع الموصي من التصرف بالبيع
وغيره كما لو اوصي برقبته لانسان ولنا قوله صلي الله عليه وسلم المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من
الثلث رواه نافع عن ابن عمر رض ويجوز استخدامه وكتابته واجارته والامة التي جعلت مدبرة توطأ وتزوج
لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات فاذا كان الملك باقيا كان لمن دبر استخدام المدبر
وكتابته واجارته والوطي والتزويج واذا مات سيده اي سيد المدبر عتق من ثلث ماله لما روينا آنفا من
قوله وهو حر من الثلث ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الي ما بعد الموت ولا نعني بالوصية الا
ذلك وكل وصية تنفذ من الثلث وان لم يخرج العبد من الثلث فبحسابه يعني يحسب ثلث ماله فيعتق منه
بقدره ويسعي في باقيه وان لم يترك غيره اي غير المدبر من المال وله وارث ولم يجزه الوارث يسعي في ثلثيه
ولو لم يكن له وارث او كان لكنه اجاز يعتق كله لانه في حكم الوصية فيقدم علي بيت المال ويجوز باجازة الوارث
وان استغرقه اي المدبر دين المولي يسعي في كل قيمته لانه لا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته ولو دبر احد
الشريكين وضمن نصف شريكه ثم مات عتق نصفه بالتدبير ويسعي في نصفه لان نصفه علي ملكه من غير تدبير
عند الامام خلافا لهما فانهما يقولان يعتق جميعه بالتدبير لان تدبير بعضه تدبير الجميع وهي فرع مسئلة التجزي
والمدبر المقيد من قال له ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من مرض كذا او الي عشر سنين او الي مائة
سنة واحتمل عدم موته فيها بان يكون ابن خمس عشر سنة مثلا فيجوز بيعه وهبته ورهنه لان الموت علي
تلك الصفة ليس كائنا لا محالة فلم ينعقد سببا في الحال واذا انتفي معني السببية لتردده بين الثبوت والعدم

ماله صح

بني تعليقا كسائر التعليقات فلا يمنع البيع ونحوه قبل وجود الشرط بخلاف المدبر المطلق لانه علق عتقه بمطلق
الموت وهو كائن لا محالة وان وجد الشرط عتق المدبر لان الصفة متعينة في آخر جزء من اجزاء الحيوة فاخذ
حكم المدبر المطلق لوجود الاضافة الي الموت وزوال التردد

باب الاستيلاد

لما فرغ من بيان
التدبير شرع في بيان الاستيلاد عقيبه لمناسبة بينهما من حيث ان لكل منهما حق الحرية لا حقيقتها والاستيلاد
طلب الولد وام الولد من الاسماء الغالبة والا فام الولد تصدق لغة علي الزوجة وغيرها ممن لها ولد ثابت
النسب وغير ثابت النسب كلفظ الصغيرة فانه من الصفات الغالبة في الذنوب لا يثبت نسب ولد الامة من
مولاها الا ان يدعيه لان وطئ الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه وهو سقوط
التقوم عنده ونقصان القيمة عندهما لانه اذا استولدها سقط عنها التقوم عنده وينتقص قيمتها عندهما
فلا بد من الدعوة بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الي الدعوة واذا ثبت نسب ولد
الامة من مولاها صارت الامة ام ولد له لا يجوز اخراجها عن ملكه بطريق من الطرق لقوله صلي الله عليه وسلم
لما ولدت مارية ابراهيم من رسول الله صلي الله عليه وسلم وقيل له الا تعتقها اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها
فيثبت بعض مواجبه وهو حرمة البيع وغيره مما يوجب اخراجها عن ملكه لان الحديث وان دل علي تنجيز الحرية
ولكن عارضه ما روي عن ابن عباس رض ان رسول الله صلي الله عليه وسلم ايما رجل ولدت امته منه فهي معتقة
عن دبر منه فعملنا بهما جميعا ومنعنا البيع بالحديث الاول والتنجيز بالحديث الثاني لا يقال محلية البيع معلومة
فيها بيقين فلا يرتفع الا بيقين مثله وخبر الواحد لا يوجبه لانا نقول الاحاديث الدالة علي عتقها من المشاهير
وقد انضم اليها الاجماع اللاحق الا بالعتق فاذا اعتقها في حال حيوته تعتق لان الملك فيها قائم وله اي للمولي
وطئها واستخدامها واجارتها وتزويجها وكتابتها قد ذكر ان الاستيلاد يوجب حق الحرية لا حقيقتها
فكان الملك فيها قائما كالمدبرة فجاز له ان يطأها ويستخدمها ويوجرها ويزوجها ويكاتبها وتعتق ام الولد
بموته من جميع ماله والاصل في ذلك ما روي محمد بن الحسن باسناده ان رسول الله صلي الله عليه وسلم اعتق امهات
الاولاد من جميع المال وعن ابن عباس ان النبي صلي الله عليه وسلم امر بعتق امهات الاولاد من جميع المال ولا تسعي
لدينه لقوله عم ولا يسعين لدين ويثبت نسب ولدها بعد ذلك بلا دعوة لانه بدعوي الاول تعين الولد مقصودا
منها فصارت فراشا كالمعقودة وان نفاه انتفي لان فراشها ضعيف بالنسبة بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي
الولد بنفيه الا باللعان لتاكد الفراش والحاصل ان الفراش علي ثلثة ضعيف وهو فراش الامة لا يثبت نسب
ولدها الا بدعوة من سيدها ومتوسط وهو فراش الامة بعد ما ثبت نسب ولدها اولا بدعوة حيث يثبت
نسب ولدها الثاني بلا دعوة لكن ينتفي بنفيه وقوي وهو فراش المنكوحة يثبت نسب ولدها بلا دعوة
ولا ينتفي بالنفي بل يجب اللعان ولو استولدها بنكاح ثم ملكها فهي ام ولد له يعني لو تزوج امة غيره فجاءت
بولد منه ثم ملكها الزوج صارت ام ولد له وكذا تصير ام ولد له لو استولدها بملك ثم استحقت من يده ثم ملكها

عتق صح

يعني قول النبي عليه السلام صح

من سيدها م

لان نسب الولد ثابت منه في الصورتين فيثبت امومية الولد لانها تتبعه بخلاف ما لو استولدها بزنا ثم ملكها
حيث لا تصير ام ولد له لان نسب الولد غير ثابت منه ولو اسلمت ام ولد النصراني عرض عليه الاسلام فان
اسلم فهي له وان ابي عن الاسلام سعت في قيمتها وهي كالمكاتبة لا تعتق حتي تؤدي السعاية وقال زفر
تعتق في الحال والسعاية دين عليها لان ازالة الذل عنها بعد ما اسلمت واجبة وذلك بالبيع او الاعتاق وقد
تعذر البيع فتعين الاعتاق ولنا ان النظر من الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها
حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها علي الكسب نيلا لشرف الحرية فلو قلنا بعتقها في الحال تتواني عن الاكتساب
والاداء الي الذمي فيتضرر ولا ترق بعجزها لانها لو ردت قنة بعجزها اعيدت مكاتبة لقيام الموجب وهو
اسلامها مع كفر مولاها وان مات مولاها الذمي عتقت بلا سعاية لانها ام ولده ومن ادعي ولد امة له
فيها اي في الامة شريك ثبت نسبه منه اي من المدعي لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في
الباقي ضرورة انه لا يتجزي لما ان سببه لا يتجزي وهو العلوق اذ الولد الواحد لا ينعلق من مائين وصارت
ام ولده لان الاستيلاد لا يتجزي عندهما وعند ابي حنيفة يصير نصيبه ام ولد له ثم نصيب صاحبه لانه قابل
للتملك اذ لم يحصل لها من اسباب الحرية شيء كالتدبير وغيره وضمن المدعي نصف قيمتها لانه يملك نصيب صاحبه حين
استكمل الاستيلاد ويعتبر قيمتها يوم العلوق لان امومية الولد تثبت من ذلك الوقت سواء كان موسرا او معسرا
لانه ضمان تملك بخلاف ضمان العتق علي ما تقرر في موضعه وضمن نصف عقرها لانه وطئ جارية مشتركة اذ الملك
ثبت بعد الوطئ حكما للاستيلاد فيعقبه الملك في نصيب صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه حيث
لا يجب عليه العقر لان الملك هنالك يثبت شرطا للاستيلاد فيتقدمه فصار واطئا ملك نفسه لا قيمة ولدها
لانه علق حر الاصل اذ النسب يثبت مستندا الي وقت العلوق والضمان يجب في ذلك الوقت فيحدث الولد
علي ملكه ولم يعلق شيء منه علي ملك شريكه وان ادعيا معا ثبت نسبه منهما ومعناه اذا حبلت في ملكهما واما
قبل ذلك لانه اذا كان الحمل علي ملك احدهما نكاحا ثم اشتراها هو وآخر فهي ام ولد له لان نصيبه منها صار
ام ولد له والاستيلاد لا يتجزي فيثبت في نصيب شريكه ايضا وقال الشافعي يرجع الي قول القافة لان
اثبات النسب من شخصين مع علمنا ان الولد لا يتخلق من مائين متعذر فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله
صلي الله عليه وسلم بقول القائف في اسامة رض روي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم دخل علي عائشة رض
ووجهه يبرق من السرور فقال اما علمت ان مجززا المدلجي مر باسامة وزيد وهما تحت قطيفة قد غطيا وجو
ههما وارجلهما بادية فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولو كان الحكم بالشبه باطلا لما جاز اظهار السرور
ولوجب عليه الرد والنكير والقافة جمع قائف كالباعة جمع بائع وهو الذي يتبع آثار الآباء في الابناء من
قاف اثره اذا اتبعه وبنو مدلج قبيلة من كنانة مشهورة بعلم القيافة ومدلج علي وزن محسن ومجزز اسم
رجل منهم يقال مجزز المدلجي ولنا كتاب عمر رض الي شريح وهو ما روي ان عمر رض كتب الي شريح في هذه

الحادثة

٧ ثم هذا الضمان لازم صح

الحادثة لبسا فلبس عليهما ولو بينا لبين لهما وهو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما اي الولد يكون
للاب الباقي من الابوين اذا مات احدهما حتي يكون كل الميراث للاب الحي دون ان يكون نصفه لورثة
الاب الميت وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم وعن علي رض مثل ذلك فحل محل الاجماع ولانهما
استويا في السبب الموجب للنسب فيستويان في النسب والنسب وان كان لا يتجزي فله احكام متجزية
مثل النفقة وولاية التصرف في ماله والحضانة والميراث مما يقبل التجزية فما يقبل الوصف بالتجزي كالنفقة
والارث يثبت في حقهما علي التجزية وما لا يتجزي يثبت في حق كل واحد منهما كملا كان ليس معه غيره كولاية
الانكاح لانها لا تقبل الوصف بالتجزي واما اظهار رسول الله صلي الله عليه وسلم السرور فلزوال طعن
الكفار لانهم كانوا يطعنون في نسب اسامة وكانوا يعتقدون قول القافة حجة فسر به لانه كان سبب
قطع طعنهم علي زعمهم وهي ام ولدهما فصحة دعوة كل منهما في نصيبه في الولد لان دعوة كل واحد منهما
في نصيبه راجحة علي دعوة صاحبه فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا لولدها وعلي كل واحد منهما نصف
عقرها وتقاصا فان قيل لا فائدة في وجوب العقر لانه يصير قصاصا قلنا فيه فائدة فربما يسقط احدهما حقه
فيبقي حق الآخر فيتوجه المطالبة ويرث من كل منهما ميراث ابن لان المقر يؤاخذ باقراره لان كل واحد منهما
اقر علي نفسه ببنوته علي الكمال فيقبل قوله في حقه فيستحق من ماله ميراث ابن كامل ويرثان منه ميراث اب
واحد لان الاب احدهما لكنه غير معلوم فيوزع ميراث الاب عليهما وان ادعي اي المولي ولد امة مكاتبه
فصدقه المكاتب ثبت نسبه منه لتصادقهما علي ذلك فصار كما لو ادعي نسب ولد جارية الاجنبي فصدقه
وعليه قيمته اي قيمة الولد لانه في معني المغرور حيث اعتمد دليلا وهو انه كسب كسبه فلم يرض بكونه رقيقا
فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه كما ان المغرور اعتمد دليلا وهو الملك ظاهرا وان لم يكن حقيقة وعليه
عقرها لانه وطئ بغير نكاح ولا بملك يمين وقد سقط عنه الحد للشبهة والوطئ الحرام لا يخلو عن الحد او العقر
فاذا سقط الحد يلزم عليه عقرها ولا تصير ام ولده اذ لا ملك له فيها حقيقة وما له من الحق كاف لصحة الاستيلاد
فلا حاجة الي النقل وتقديم الملك بخلاف امة الابن اذ ليس فيها للاب حقيقة الملك ولا حقه وانما له حق التملك
وهو غير كاف لصحة الاستيلاد فاحتجنا الي نقلها الي ملك الاب ليصح الاستيلاد وان لم يصدقه المكاتب لا يثبت
النسب وقال ابو يوسف يثبت لان الجارية كسب كسبه فصار كجارية الابن بل اولي لان للمولي في المكاتب
ملك الرقبة بخلاف الابن ووجه الفرق علي قولهما ان للاب ان يتملك مال ابنه اذا احتاج اليه ولهذا لا يجب عليه
عقرها ولا قيمة الولد وتصير ام ولده وليس للمولي ان يتملك مال مكاتبه لانه بالعقد حجر عن نفسه والحق بالاجنبي
ولهذا يجب عليه عقرها وقيمة ولدها ولا تصير ام ولده فيشترط تصديقه الا ان دخل الولد في ملكه وقتا ما
بان يعجز المكاتب ويعود الي الرق ثم يكاتب فح يثبت النسب وتصير ام ولده لان الاقرار باق وهو الموجب
وزال حق المكاتب وهو المانع

كتاب الايمان

ذكر الايمان عقب العتاق لمناسبتها له في عدم

تأثير الهزل والاكراه فيها والايمان جمع يمين وهو في اللغة القوة قال الله تعالى لاخذنا منه باليمين اي بالقوة
اليمين تقوية احد طرفي الخبر بالمقسم به نحو والله لافعلن كذا او والله لا افعل كذا او ما فعلت كذا وهي ابتداء
نوعان يمين بالله تعالى او صفته ويمين بغيره فالاولى مشروعة بالكتاب وهو قوله تعالى تالله لاكيدن اصنا
تالله تفتؤ تذكر يوسف تالله لقد آثرك الله علينا والسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا
والاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ومن بعدهم كانوا يحلفون ويستحلفون واليمين بغير الله
تعالى مشروع وهو تعليق الجزاء بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت حر او فانت طالق او فعلي حج او عمرة
او ما اشبه ذلك لانه التزام حكم عند الشرط وله ولاية التزامه في الحال فصح التزامه عند الشرط وهو ليس
بيمين وضعا وانما سمي يمينا عند الفقهاء لحصول ما هو المقصود باليمين بالله تعالى به وهو الحمل على الشرط
او المنع عن الشرط فكان يمينا معنى حتى لو حلف ان لا يحلف فحلف بالطلاق او نحوه يحنث واليمين بالله
لا يكره لان النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم كانوا يباشرون في العهود والمواثيق ولكن تقليله
اولى من تكثيره حتى لا يقع في هتك حرمة اسم الله تعالى واليمين بغير الله تعالى مكروه عند البعض لقوله عم
من كان حالفا فليحلف بالله او ليذر فهو دليل على ان اليمين بغير الله تعالى واجب الترك وقوله عم ملعون
من حلف بالطلاق او حلف به ولان في اليمين تعظيم المقسم به ولا يجوز ذلك لغيره وعند عامة العلماء لا يكره
لانه يحصل بها الوثيقة في العهود خصوصا في زماننا فان احدا لا يصدق ولا يؤتمن عليه في اليمين بالله
تعالى لقلة مبالاته ظهرت في الناس فمست الحاجة الى الوثيقة بالطلاق وغيره وقد روي عن عبد الله بن
عمرو بن العاص انه حلف بالطلاق عند النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه ولو كان مكروها لانكر عليه
وما رووا محمول على الحلف لا على وجه الوثيقة او على الحلف به في الماضي وهذا عندنا مكروه لانه لا يحصل به
معنى الوثيقة وركن اليمين بالله تعالى ذكر اسم الله تعالى او صفته وبغيره ذكر شرط صالح وجزاء صالح كل ذلك
من الكافي وهي اي اليمين ثلثة انواع غموس وهي اي اليمين الغموس حلفه على امر ماض او حال كذبا عمدا
وحكمها الاثم اي اثم من حلف لقوله عم اليمين الغموس تدع الديار بلاقع اي خالية عن اهلها وقال عم
من حلف كاذبا ادخله الله النار وسمي غموسا لانه يغمس صاحبه في النار ولا كفارة فيها اي في اليمين
الغموس الا التوبة استثناء منقطع او متصل تدبر وقال الشافعي فيها الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب
هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق ذلك الذنب بالاستشهاد بالله تعالى كاذبا فلا بد من رفعه وذلك بالكفارة
كما في المنعقدة ولنا انها كبيرة محضة لقوله عم خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وذكر منها الغموس وكل ما هو
كبيرة محضة لم يكن مناطا للكفارة التي هي عبادة بدليل ادائها بالصوم وفيه بحث وهو انه لو كان ما ذكرتم
صحيحا لما وجب الكفارة بالظهار لكونه منكرا من القول وزورا والجواب ان الكفارة لم تجب بالظهار بل
بالعود الذي هو العزم على الوطي واعترض ايضا بان الكبيرة سيئة والعبادة حسنة واتباعها اياها مباح

بالمأمور

بالمأمور به لقوله عم اتبع السيئة الحسنة تمحها واجيب بان الحسنة تمحو السيئة المقابلة لها ومقابلة هذه
الحسنة بهذه السيئة ممنوع بل المظنون خلاف المقابلة لقوله صلى الله عليه وسلم خمس من الكبائر لا كفارة
فيهن الحديث والثاني من انواع اليمين لغو وهي اي اليمين اللغو حلفه على امر ماض او حال يظنه كما قال
وهو بخلافه كان يقول والله ما فعلت كذا وهو يظن انه ما فعل وقد فعل او والله فعلت كذا وهو يظن انه
فعل وما فعل او رأى شخصا من بعيد فقال والله انه لزيد يظنه زيدا وهو عمرو او طائرا فقال والله انه لغراب
يظنه غرابا وهو حدأة وحكمها رجاء العفو اي نرجو ان لا يؤاخذ الله صاحبها والاصل فيه قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم فان قيل فما معنى تعليق نفي المؤاخذة بالرجاء وهو منصوص عليه فيكون
مقطوعا به قلنا نعم لا شك في نفي المؤاخذة في اللغو المذكور في النص انما الشك في الصورة التي ذكرنا
لانها تختلف فيها فعند الشافعي يمين اللغو ان يجري على لسانه بلا قصد سواء كان في الماضي او في الآتي
بان قصد التسبيح فجرى على لسانه اليمين وما ذكرنا من تفسير اللغو مروي عن زرارة بن ابي اوفى وعن
ابن عباس في احدى الروايتين ومنعقدة وهي حلفه على فعل او ترك في المستقبل وحكمها وجوب الكفارة
ان حنث لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية والمراد به اليمين في المستقبل بدليل قوله
تعالى واحفظوا ايمانكم وانما يتصور حفظ اليمين عن الحنث في المستقبل ولانه قال بما عقدتم الايمان
والعقد يقتضي ارتباط الكلام بالكلام على وجه يتعلق بهما حكم فيصير عقدا شرعيا كسائر العقود الشرعية
ولانه قال ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها والنقض يكون في موضع العقد وهذا انما يتصور في المستقبل
قال صدر الشريعة في شرح قول تاج الشريعة هي ثلث اي الايمان التي اعتبرها الشرع ورتب عليها
الاحكام ثلث وانما قلنا هذا لان مطلق اليمين اكثر من الثلث كاليمين على الفعل الماضي صادقا وعنينا
بترتيب الاحكام عليها ترتيب المؤاخذة على الغموس وعدمها على اللغو والكفارة على المنعقدة وقال
مولانا الفاضل يعقوب باشا فيه كلام وهو ان ترتب الحكم بالمعنى المذكور موجود في الحلف على الماضي الصادق
كما لا يخفى فلا يفيد التقييد المذكور الا ان يقال المراد من اعتبارها تسميتها باسم خاص والتسمية ليست
موجودة في الحلف المذكور او يقال المراد النص بترتيب الحكم ولا نص في الحلف المذكور كما لا يخفى انتهى يقول
الفقير وقد كان يختلج هذا البحث وجوابه الثاني في خلدي حتى عرضته على بعض من هو بالفضل مشهور
فاستحسن ثم وجدته بعد زمان في حاشية المولى المزبور لله دره وقال مولانا محمد الواني في تعليقاته
على الدرر المراد بالحكم الحكم المعتد به المحتاج الى البيان ومن البين ان حكم اليمين الصادق غير محتاج الى البيان
لكونه بينا انتهى ثم انهم قسموا المنعقدة الى اقسام وعن هذا قال ومنها اي ومن المنعقدة ما يجب فيه
البر كفعل الفرائض كان يقول والله لاصلين ظهر اليوم وترك المعاصي مثل ان يقول والله لا اشرب الخمر
ومنها ما يجب فيه الحنث كفعل المعاصي مثل ان يقول والله لاشربن الخمر اليوم وترك الواجبات مثل ان يقول

والله لا اصلي ظهر اليوم فيجب ان يترك شربه ويصلي الظهر ويكفر لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف ان يطيع الله فليطعه
ومن حلف ان يعصيه فلا يعصه ومنها ما يفضل فيه الحنث على البر كمن يهجر ان المسلم ونحوه لقوله عم من حلف
على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالتي هي خير وليكفر عن يمينه وما عدا ذلك يفضل فيه البر على الحنث
حفظا لليمين قال الله تع واحفظوا ايمانكم اي عن الحنث ولا فرق في وجوب الكفارة بين العامد والناسي
كما اذا ذهل عن التلفظ باليمين ثم تذكر انه تلفظ بلفظ اليمين وقال صاحب الدرر في متنه ولو كان مكرها
او ناسيا ثم قال في شرحه اي مخطئا كما اذا اراد ان يقول اسقني الماء فقال والله لا اشرب الماء وقال
مولانا محمد الواني في تعليقاته عليه تفسير الناسي بالمخطئ يشعر بعدم الفرق بينهما ولكن يمكن الفرق بانه
ان جرى على اللسان حال كون القلب عازما على ترك الحلف يكون خطاء وان كان حال ذهول القلب عنه
يكون نسيانا انتهى يقول الفقير لم يقتصر صاحب الدرر على تفسيره مخطئا بل قال بعده وقيل ذاهلا عن
التلفظ به بان قيل له الا تأتينا فقال بلى والله غير قاصد لليمين وهذا حقيقة النسيان نعم يتوجه عليه اطلاق
لفظ الناسي على المخطئ وهو غير معهود ووجه عدم الفرق في وجوب الكفارة بين العامد والناسي قوله
صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان قلت اليمين عقد يقوى به
عزم الحالف على الفعل او الترك فهو من الافعال الاختيارية فكيف يكون الناسي فيه كالقاصد قلت
ذلك هو القياس وقد ترك بالنص لا يقال النص معارض بقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان لانه محمل
ونص اليمين مفسر والمكره في الحلف او الحنث اي لا فرق في وجوب الكفارة بين المكره في الحلف او الحنث
وبين غير المكره اما المكره في الحلف فلما روينا من قوله ثلث جدهن جد وهزلهن جد واما المكره في الحنث
فلان الفعل الحقيقي لا ينعدم بالاكراه وهو الشرط وكذا اذا حنث وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق الشرط
حقيقة ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب كذا في الهداية
وتفصيله ما يقال ان الحكمة في ايجاب الكفارة رفع الذنب والمغمى عليه والمجنون لا ذنب عليهما لعدم فهم الخطاب
فكيف يجب عليهما الكفارة وتقرير الجواب الحكم وهو وجوب الكفارة دائر مع دليل الذنب وهو الحنث لا مع
حقيقة الذنب كوجوب الاستبراء فانه دائر مع دليل شغل الرحم وهو استحداث الملك لا مع حقيقة الشغل حتى
انه يجب وان لم يوجد الشغل اصلا بان اشترى جارية بكرا او اشتراها من المرأة وهنا سؤال في العناية
ان شئت فراجعه وهي اي الكفارة عتق رقبة اي اعتاقها او اطعام عشرة مساكين كما في عتق الظهار
اي يجزئ فيها ما يجزئ في الظهار من الرقبة وقد مر واطعامه اي يجزئ فيها ما يجزئ في الظهار من الاطعام
وقد مر ايضا او كسوتهم اي كسوة عشرة مساكين معطوف على قوله او اطعام عشرة مساكين كل واحد منهم
ثوبا يستر عامة بدنه هو الصحيح فلا يجزئ السراويل لان لابسه يسمى عريانا في العرف وقوله هو الصحيح
اي هو الصحيح المروي عن ابي حنيفة وابي يوسف لا ما روي عن محمد ان ادناها ما يجوز فيه الصلوة فيجزئ

السراويل

السراويل على هذه الرواية وفي رواية اخرى ان اعطى السراويل المرأة لا يجزئ وان اعطى الرجل يجزئ ثم ان
الاصل في وجوب الكفارة على الطريق المذكور قوله تع ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالواجب واحد من هذه الثلثة
والعبد مخير فيه لان كلمة او للتخيير فان عجز يقول الفقير الظاهر وان عجز بالواو وتدبر عن احدها اي احد هذه
الثلثة عند الاداء اي عند ارادة اداء الكفارة لا عند الحنث يعني ان المعتبر في اليسار وضده انما هو وقت
التكفير حتى لو كان معسرا وقت الحنث فايسر وقت التكفير كفر باحد هذه الاشياء الثلثة ولم يكفه الصوم ولو كان
الامر بالعكس لا يلزمه التكفير باحدها بل يكفيه الصوم والاصل فيه ان شرعية البدل عند عدم القدرة على الاصل
ثم ان الله تعالى قال فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام كما قال في التيمم فلم تجدوا ماء فتيمموا ثم هناك المعتبر حالة
الاداء فكذا هنا المعتبر حالة الاداء صام ثلثة ايام متتابعات وقال الشافعي لا يلزم التتابع لاطلاق النص
ولنا قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات وهي كالخبر المشهور يزاد بها على الكتاب ولا يجوز
التكفير قبل الحنث وقال الشافعي يجوز التقديم اذا كانت بالمال بناء على ان اليمين عنده سبب في الحال فيكون
الاداء بعد السبب فاشبه التكفير بعد الجرح قبل الموت ولنا ان الكفارة لستر الجناية وقبل الحنث لا جناية
واليمين ليست بسبب لانه مانع غير مفض بخلاف الجرح لانه مفض ولو قدم لا يسترد من المسكين لوقوعه
صدقة ولا استرداد في الصدقة ولا كفارة في حلف كافر لان الكافر ليس باهل لليمين لانها تعظيم الله تع
ولا تعظيم مع الكفر وليس اهلا للكفارة لانها عبادة حتى تتأدى بالصوم وليس الكافر من اهله بخلاف
الاستحلاف في الدعاوى والخصومات فان المقصود منه ظهور حق المدعي بالنكول او الاقرار والكفر لا ينافي
ذلك وان حنث مسلما وقال الشافعي ومالك يكفر بالمال لان اليمين تنعقد للبر وهو من اهله ولا يصح يمين
الصبي والمجنون والنائم اما يمين الصبي والمجنون فلانعدام اهليتهما واما يمين النائم فلانعدام الاختيار
فيه والمغمى عليه كالنائم **فصل** لما فرغ من بيان ضروب الايمان والكفارة شرع في بيان حروف
القسم وبيان ما يكون يمينا وما لا يكون وحروف القسم الواو والباء والتاء لان كل ذلك معهود في الايمان
مذكور في القرآن والاصل فيها الباء ولهذا تدخل على المظهر والمضمر نحو بالله وبك لافعلن والواو بدل منها
ولا تدخل الا على المظهر نحو والله لافعلن ولا يقال وك لافعلن والتاء بدل من الواو ولهذا لا تدخل من المظهر
الا على اسم واحد وهو اسم الله تعالى يقال تالله لافعلن ولا يقال ترب الكعبة وقد تضمر كالله افعله
لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازا ثم قيل ينصب وهو اختيار اهل البصرة بنصب لانتزاع حرف الخافض
وقيل يخفض وهذا اختيار اهل الكوفة وتكون الكسرة دالة على المحذوف ولو قال لله يكون يمينا لان معناه
بالله فالباء واللام يتعاقبان قال الله تع آمنتم به آمنتم له اي به وقال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله
ما غربت الشمس حتى خرج كذا في الكافي يقول الفقير وتمثيل المص بقوله كالله افعله على حذف حرف النفي

اي لا افعله والا يلزم ان يقول لا افعلنّه لانّ نون التاكيد تلزم في مثبت القسم ولهذا قالوا اذا قال قائل والله اصلي ثم صلي يحنث لانّ حرف النّفي فيه محذوف وتقديره والله لا اصلي والا يلزم ان يقول والله لاصلين والبمين بالله اي بهذا الاسم الشّريف او باسم من اسمائه تع كالرحمن والرحيم وجميع اسامي الله تع في ذلك سوآء تعارف النّاس الحلف بها اولا هو الظّاهر من مذهب اصحابنا وهو الصّحيح لانّ اليمين باسم الله تع ثبت بقوله عم من كان منكم حالفًا فليحلف بالله او ليذر والحلف بسائر اسمائه حلف بالله تع ايضا وما ثبت بالنصّ او بدلالته لا يراعي فيه العرف وقال بعض اصحابنا كل اسم لا يسمّي به غير الله تع كالله والرحمن فهو يمين وكل ما يسمّي به غير الله تعا كالحكيم والعليم والقادر فان اراد به يمينا فهو يمين وان لم يرد به يمينا لم يكن يمينًا والمص اختار هذا اقتفاءً بصاحب المختار ولهذا قال ولا يفتقر الي النيّة الا فيما يسمّي بغيره اي غير الله تعا كالحكيم والعليم فانّه يفتقر الي النيّة او بصفة من صفاته يحلف بها عرفًا كعزّة الله وجلاله وكبريائه وعظمته وقدرته قال صاحب العناية والمراد بالاسم هنا لفظ دالّ علي الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم وبالصّفة المصادر الّتي تحصل عن وصف الله تع باسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزّة والقدرة والصّفة علي نوعين صفة ذات وصفة فعل لانّه اما ان يجوز الوصف به وبضده اولا والثّاني صفة الذّات كالعزّة والعظمة والعلم والاوّل صفة الفعل كالرحمة والغضب لجواز ان يقال رحم الله المؤمنين ولم يرحم الكافرين وغضب علي اليهود دون المسلمين ومشايخنا العراقيون علي انّ الحلف بصفة الذّات يمين وبصفة الفعل ليس بيمين ويلزمهم ان يكون وعلم الله يمينًا واعتذروا بانّه القياس ولكنّه ترك لمجيئه بمعني المعلوم ومشايخ ما وراء النّهر علي انّ الحلف بكل صفة تعارف النّاس الحلف بها يمين وبكل صفة لم يتعارفوه ليس بيمين وهو مختار صاحب الهداية انتهي والمص اختار ايضًا هذا ولهذا قال يحلف بها عرفًا لا بغير الله كالقران والنبي والكعبة لما روينا من قوله عم من كان منكم حالفًا فليحلف بالله او ليذر روي مالك في الموطّاء عن نافع انّ رسول الله صلّي الله عليه وسلم ادرك عمر رض وهو يسير في ركب وهو يحلف بابائه فقال رسول الله صلّي الله عليه وسلم انّ الله ينهاكم ان تحلفوا بابائكم فمن كان حالفًا فليحلف بالله او ليصمت قال مولانا الفاضل سعدي افندي القران كلام الله تع غير مخلوق وليس غيره تعالي بل هو من صفاته الازليّة ولذلك لم يجعله صاحب الهداية مع النبي والكعبة في قرن بل ذكره مستقلًا وعلّله بعدم التّعارف انتهي بقول الفقير وانت خبير بانّ ما ذكره انما يتمشّي اذا اريد من القران ما هو غير مخلوق وهو الكلام النّفسي ومن البيّن انّ من حلف بالقران لا يريده بل يريد النّظم المتلوّ الحادث تدبّر ثم قال صاحب الهداية واما لو قال انا بريٌ من النبي او من القران يكون يمينًا لانّ التبرّي منهما كفر عياذًا به تعا ولا بصفة لا يحلف بها عرفًا كرحمته وعلمه ورضاه وغضبه وسخطه وعذابه لانّ الحلف بها غير متعارف وقوله لعمر الله يمين والعمر بالفتح والضّم البقاء الّا انّ الفتح غلب في القسم

والايجوز

والايجوز فيه الضمّ قال في المبسوط لعمر الله يمين باعتبار المعني فالله تعالي هو الحيّ والعمر البقاء والبقاء من صفات الذات فكانّه قال والله الباقي كذا في العناية وكذا وايم الله قال صاحب العناية معناه ايمان الله وهو جمع يمين عند الكوفيين وقال البصريّون معناه والله وكلمة ايم صلة اي كلمة مستقلّة كالواو والبحث في قطع همزتها ووصلها وغير ذلك وظيفة نحويّة انتهي وقال صاحب الكافي ومعناه ايمن الله عند اهل الكوفة وهو جمع يمين وعند اهل البصرة هو من صلات القسم ومعناه والله انتهي بقول الفقير ولو قال المص وكذا ايم الله بدون الواو لكان اولي لانّ كلمة ايم اذا كان من صلات القسم عند البصريين يكون بمنزلة الواو فلا يبقي حاجة الي الاتيان بالواو بل يكون لغوًا نعم يمكن ان يقال ان كان جمع يمين علي ما هو مذهب الكوفيين لا يكون لغوًا لكن لو لم يؤت به علي ذلك التقدير ايضا لا يفوت معني اليمين تدبّر قال صاحب الهداية والحلف بهذين اللّفظين متعارف يحلف بها عادة ولم يرد نهيٌ من الشّرع وكذا لو قال بالفارسيّة سوكند ميخورم بخداي يكون يمينًا لانّه للحال وكذا قوله وعهد الله وميثاقه لانّ العهد يمين قال الله تع اوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد وكذا اقسم واحلف واشهد وان لم يقل بالله فانّ هذه الالفاظ مستعملة في الحلف فجعل حلفًا في الحال سوآء قال بالله اولا وكذا يكون يمينًا لو قال علي نذر او يمين او عهد وان لم يضف الي الله حتّي اذا قال ان فعلت كذا فعليّ نذر فان نوي قربة من القرب الّتي يصحّ النّذر بها لزمته وان لم ينو فعليه كفّارة يمين لقوله صلّي الله عليه وسلم من نذر نذرًا ولم يسمّ فعليه كفّارة يمين وكذا قوله عليّ يمين لانّ معناه موجب يمين والعهد بمعني اليمين قال مولانا الوانيّ في تعليقاته علي الدّرر الظّاهر انّ عدم الاضافة بالنّظر الي ظاهر اللّفظ فانّ الاضافة بحسب المعني لابدّ منها اذ اليمين لا يكون الّا بالاضافة الي الله تع وكذا قوله ان فعل كذا فهو كافر او يهوديّ او نصرانيّ او بريٌ من الله يمين يستوجب الكفّارة اذا احنث لانّه لمّا جعل الشّرط علمًا علي الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع لانّ تحريم الشّيء ايجاب ضدّه ومتي صار كلامه عبارة عن الايجاب والشّرط لا يصلح واجبًا لذاته علم انّ قصده ان يكون واجبًا لغيره والواجب لغيره لابدّ له من موجب وليس ذا الّا اليمين بالله تعا وقد روي عن ابن عبّاس رض انّه قال من حلف بالتهوّد او التنصّر فهو يمين ولا يصير كافرًا بالحنث فيها سواء علّقه بماض او مستقبل ان كان يعلم انّه يمين وان كان عنده انّه يكفر يصير به كافرًا قال صاحب الكافي وهذا اذا كان في المستقبل وامّا اذا كان في الماضي كشيءٍ قد فعله فهو الغموس ولا يكفر فيما روي عن ابي يوسف رحمه الله اعتبارًا للماضي بالمستقبل وهذا لانّه قصد به اليمين ولم يقصد به تحقيقه وقال محمّد بن مقاتل يكفر لانّه علّق الكفر بما هو موجود والتعليق بشيء كائن تنجيز فكانّه قال انا كافر والاصحّ انّه ان كان الرّجل عالمًا يعرف انّه يمين لا يكفر به في الماضي والمستقبل وان كان جاهلًا او عنده انّه يكفر بالحلف يكفر في الماضي والمستقبل لانّه اذا اقدم علي ذلك الفعل وعنده انّه يكفر به

١٢ انتهي

فقد رضي بالكفر انتهى يقول الفقير دليله غير وارد على المدعي لان المدعي انه ان كان جاهلا او عنده انه يكفر
بالحلف يكفر والدليل يثبت الشق الثاني فقط ولا يثبت الشق الاول وهو كونه جاهلا الا ان يتكلف
ويقال ان او بمعنى الواو او تحريف عنها لكن ينبغي انه اذا قال غير عالم بكونه يمينا ولا بكونه كافرا به بالك
حكمه تدبر وقوله ان فعله فعليه غضب الله او سخطه او لعنته او هو زان او سارق او شارب خمر او
آكل الربا ليس بيمين اما قوله فعليه غضب الله او سخطه او لعنته فلانه دعاء على نفسه ولا يتعلق ذلك
بالشرط ولانه غير متعارف واما قوله هو زان او سارق او شارب خمر او آكل الربا فلان حرمة هذه الاشياء تحتمل
النسخ والتبديل فلم يكن في معنى حرمة الاسم ولانه ليس بمتعارف كذا في الهداية قال صاحب النهاية اما الزنا
والسرقة فانهما لا يحتملان النسخ ولكن ذلك الفعل المقصود بالزنا والعين المقصودة بالسرقة بعينها جاز
ان يكون كل منهما حلالا له بوجه النكاح وملك اليمين ففيه احتمال انقلابهما من الحرمة الى الحل بالسبب الشرعي
نسخا وتبديلا واما الخمر والربا فيحتملان النسخ اما الخمر فظاهر فانها كانت حلالا ثم انتسخ واما الربا فيحتمل
النسخ في نفسه وان لم يرد النسخ في حقه الا يرى انه يحل في دار الحرب انتهى قال صاحب العناية اقول
في كلام صاحب الهداية لف ونشر على غير الترتيب وذلك لان قوله يحتمل النسخ متعلق بشرب الخمر واكل الربا
وقوله والتبديل متعلق بالزنا والسرقة ويراد بالتبديل انقلابهما الى الحل كما ذكر وهذا افادة والحمل على ما ذكره صاحب
النهاية اعادة والاولى اولى انتهى وكذا قوله حقا لان المنكر يراد به تحقيق الوعد ومعناه افعل هذا الا
فلا يكون يمينا او وحق الله ليس بيمين عند ابي حنيفة ومحمد لان الحق اذا اضيف الى الله يراد به طاعة الله
اذ الطاعات حقوقه فيكون يمينا بغير الله وهو لا يجوز خلافا لابي يوسف لان الحق من صفات الله تعالى فصار
كانه قال والله الحق والحلف به متعارف فيكون يمينا ولو قال والحق يكون يمينا اتفاقا على ما سبق وكذا قوله
سوكند خورم بخداي يا بطلاق زن قال صاحب الدرر في متنه او بطلاق زن ثم قال في شرحه وقوله او
اشارة الى ان لفظة يا بالفارسية الواقعة في عبارة الوقاية مكان او غير صحيحة فتدبر انتهى قال مولانا محمد
الواني في تعليقاته على الدرر ويمكن دفعه بان المحكي مجموع قوله سوكند خورم بخداي يا بطلاق زن فكل
كلمة يا من كلام المحكي عنه لا من كلام المص ويفهم منه ان كل جزء ايضا لا يكون يمينا يقول الفقير فيكون حاصله
اذا قال سوكند خورم بخداي يا بطلاق زن لا يكون يمينا وكذا اذا قال سوكند خورم بخداي او قال سوكند خورم
بطلاق زن لا يكون يمينا ايضا غاية ما في الباب ان صاحب الوقاية والمص يكونان كانهما بينا المسئلة
الاولى صريحا والثانية والثالثة ضمنا تدبر ومن حرم ملكه مثل ان يقول حرمت على نفسي ثوبي هذا او طعامي
هذا لا يحرم وان استباحه او شيئا منه يعني عامل به معاملة المباح فعليه الكفارة وقال الشافعي لا كفارة
عليه لان تحريم الحلال قلب المشروع فلا ينعقد به تصرف مشروع وهو اليمين كعكسه وهو تحليل الحرام
ولنا ان اللفظ ينبئ عن اثبات الحرمة فاما ان يثبت به الحرمة لعينها وهو غير جائز لانه قلب المشروع او

لغيرها باثبات موجب اليمين ففيه اعمال اللفظ والمصير الى اعمال اللفظ عند الامكان واجب فيصار اليه قال
صاحب العناية وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان بين قوله لم يحرم وبين قوله وان استباحه تنافيا لان
الاستباحة انما تستعمل فيما فيه تحريم وقوله لم يحرم ينافيه وذلك لان قوله لم يحرم معناه لم يصر حراما لعينه
وقوله وان استباحه اشارة الى الحرمة لغيره انتهى وقوله كل حل علي حرام يحمل على الطعام والشراب الا ان
ينوي غير ذلك والقياس ان يحنث عقيب فراغه لمباشرته فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه كما ذهب اليه
زفر رحمه الله وجه الاستحسان ان المقصود وهو البر لا يحصل مع اعتبار العموم فاذا سقط اعتباره ينصرف
الى الطعام والشراب للعرف فانه يستعمل فيما يتناول عادة واذا لم يكن العموم مرادا لا يتناول المرأة الا
بالنية فاذا نواها كان ايلاء قال صاحب العناية وهذا جواب ظاهر الرواية ومشايخ بلخ كابي بكر الاسكاف
وابي بكر بن ابي سعيد والفقيه ابي جعفر وبعض مشايخ سمرقند قالوا يقع به الطلاق بلا نية انتهى وعن
هذا قال والفتوى انه تطلق امرأته بلا نية لغلبة الاستعمال ولوجود قرينة وهي ان ارادة العموم مشكلة
لان بعض الافعال المباحة لا يمكن الانفكاك عنها وارادة البعض الغير المعين غير مفيدة مع شيوع الحلف
بالطلاق فيما بين الناس فالحمل على البينونة اقرب كذا قال مولانا محمد الواني في تعليقاته على الدرر ومثله قوله
حلال بروي حرام او حلال الله او حلال المسلمين وان قال لم انو الطلاق لم يصدق قضاء لانه صار طلاقا
عرفا كذا في الكافي ومثله قوله هرچه بدست راست گيرم بروي حرام قال صاحب الكافي قيل يجعل طلاقا
بلا نية وهو اختيار مشايخ سمرقند لان مراد العامة من هذا اللفظ الطلاق وقال بعض مشايخنا لم يتضح
لي عرف الناس في هذا فان من لا امرأة له يحلف به كما يحلف ذو الحليلة ولو كان العرف مستفيضا في ذلك
لما استعمله الا ذو الحليلة ولانه متى نص على لفظ التناول باليد فالظاهر انه يراد به ما يتناول باليد وهو المأكول و
المشروب فالصحيح ان يقيد الجواب ويقال ان نوى الطلاق يكون طلاقا واما من غير دلالة فالاحتياط ان
يتوقف المرء فيه ولا يخالف المتقدمين ولو قال هرچه بدست چپ گيرم بروي حرام قيل لا يكون طلاقا الا
بالنية لانه لا عرف فيه ولو قال هرچه بدست گيرم قيل لا يكون طلاقا الا بالنية وقيل لا تشترط النية انتهى
ومن نذر نذرا مطلقا ولم يعلقه بشرط بان قال لله علي صوم شهر او معلقا بشرط يريده الناذر كان قدم
غائبي فعلي كذا ووجد الشرط لزمه الوفاء بالنذر في الصورتين لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر وسمى فعليه
الوفاء بما سمى ومن نذر ولم يسم فعليه كفارة يمين ولو علقه بشرط لا يريده كان زنيت فحنث خير بين
الوفاء والتكفير هو الصحيح وبه يفتي وفي ظاهر الرواية ان علقه بشرط سواء كان يريده اولا ووجد فعليه
الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث الذي روينا آنفا لكن روي ان ابا حنيفة رجع الى القول بالتفصيل
قبل موته بسبعة ايام وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد وشمس الائمة السرخسي وغيرهما من كبار الفقهاء
وذلك لان كلامه نذر بظاهره يمين بمعناه لانه قصد به المنع عن ايجاد الشرط اذ المرء يمتنع عن التزام هذه

الطّاعات بالنّذر مخافة ان لا يبقي بها فيميل الي اتي الجرّ هتين شاء بخلاف ما اذا علّق بشرط يريد كونه لانّ معني اليمين
وهو قصد المنع غير موجود فيه لانّ قصده اظهار الرّغبة فيما جعله شرطا قال صدر الشّريعة اقول كان
الشّرط حراما كان زنيت مثلا ينبغي ان لا يتخيّر لانّ التّخيير تخفيف والحرام لا يوجب التّخفيف انتهي ورد ه
شراح بانّ الموجب للتّخفيف ليس هو الحرام بل وجود دليل التّخفيف لانّ اللّفظ لمّا كان نذرا من وجه
ويمينا من وجه لزم ان يعمل بمقتضي الوجهين ولم يجز اهدار احدهما فلزم التّخيير الموجب للتّخفيف بالضّرورة
كما لا يخفي يقول الفقير لا نمّ تقرّر مقدّمة القائلة بانّ التّخيير تخفيف لانّه لو كان كلّ تخيير تخفيفا لما خيّر المكفّر
في الكفّارة بين الاشياء الثّلثة في مقابلة امر قبيح وهو هتك حرمة اسم الله تع مثلا فان قيل في الكفّارة
معني العبادة فالاستحقاق للتّخفيف من هذه الجهة قلنا ففيما نحن فيه الامر كذلك اذ كفّارة اليمين والوفاء
بالنّذر سيّان في اندراج معني العبادة فيهما تدبّر ومن وصل بحلفه ان شاء الله فلا حنث عليه يعني اذا
حلف علي فعل او ترك وقال بعده متّصلا به ان شاء الله لا يحنث لما روي عن العبادلة الثّلثة موقوفا
ومرفوعا من حلف علي يمين وقال ان شاء الله فقد استثني ومن استثني فلا حنث عليه ولا كفّارة لكن لا بدّ
من الاتّصال لانّه بعد الفراغ رجوع ولا يصحّ الرّجوع في الايمان فان قلت هذا تعليل في مقابلة النّصّ
لانّ الحديث باطلاقه لا يفصل بين المتّصل والمنفصل قلت الدّلائل الدّالّة من النّصوص وغيرها علي لزوم
العقود هي الّتي توجب الاتّصال فانّ جواز الاستثناء المنفصل يفضي الي اخراج العقود كلّها من البيوع
والانكحة وغيرها من ان تكون ملزمة وفي ذلك من الفساد ما لا يخفي فيحمل حديث الاستثناء علي الاتّصال
توفيقا بين الادلّة وقد روي عن ابن عبّاس جواز الاستثناء منفصلا وقد ذكرنا تفصيله في باب تعليق
الطّلاق **باب اليمين في الدّخول والخروج والاتيان والسّكني وغير ذلك** لمّا كان انعقاد اليمين
علي فعل شيء او تركه لم يكن بدّ من ذكر انواع الافعال الواردة في اليمين فذكرها في ابواب وقدّم الدّخول والخروج
والسّكني والاتيان علي غيرها من الاكل والشّرب ونحوها لانّ اوّل ما يحتاج اليه الانسان الّذي يتحقّق منه
اليمين وجود مسكن يدخل فيه ويخرج منه ويأتي اليه ثمّ يتوارد عليه سائر الافعال من الاكل والشّرب وغيرها
واليه وقعت الاشارة في قوله تعالي يا ايّها النّاس اعبدوا ربّكم الّذي خلقكم والّذين من قبلكم لعلّكم تتّقون
الّذي جعل لكم الارض فراشا والسّماء بناء وانزل من السّماء ماء فاخرج به من الثّمرات رزقا لكم وهذا لانّه
ذكر الرّزق بعد جعل الارض فراشا كذا في شروح الهداية ثمّ انّ الاصل انّ الالفاظ المستعملة في الايمان
مبنيّة علي العرف عندنا وعند الشّافعيّ علي الحقيقة لانّها احقّ بان تراد دون المجاز وعند مالك علي معاني
كلام الله تع قال مولانا محمّد الوانيّ في تعليقاته علي الدّرر والظّاهر ما اختاره ائمّتنا فانّ المعني العرفيّ
هو الاكثر خطورا بالبال وانسب اعتبارا في هذه الاحوال قال صاحب الكافي قلنا انّ غرض الحالف
ما هو المتعارف فيتقيّد بغرضه الا يري انّ من حلف ان لا يستضيء بالسّراج او لا يجلس علي البساط

فاستضاء بالشّمس او جلس علي الارض لا يحنث وان سمّي في القران الشّمس سراجا والارض بساطا انتهي
حلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة او المسجد او البيعة او الكنيسة البيعة معبد النّصاري والكنيسة معبد
اليهود وقيل عكسه لا يحنث لانّ البيت ما اعدّ للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت لها وان سمّي الله تعالي
الكعبة بيتا حيث قال انّ اوّل بيت وضع للنّاس للّذي ببكّة مباركا الآية وسمّي البيوت مساجد حيث
قال في بيوت اذن الله الآية والمراد في مساجد لانّ مبناها علي العرف لا علي الفاظ القرآن قال صاحب
البيانيّة وما ذكره بعضهم انّه اذا حلف لا يهدم بيتا فهدم بيت العنكبوت يحنث فذلك سهو لكونه
مخالفا للاصل المذكور ولكونه مخالفا للرّواية الا يري انّ الشّيخ ابا نصر قال وان حلف لا يخرّب بيتا فخرّب
بيت العنكبوت لم يحنث وان سمّاه الله تع بيتا انتهي وكذا لو دخل دهليزا وهو بالكسر ما بين الباب
والدّار او ظلّة باب دار وهي بالضّمّ يكون علي باب الدّار ولا يكون فوقها بناء ولو كان فوقها بناء لا يقال
لها ظلّة واذا كانت علي باب الدّار تكون علي السّكّة فلا تكون بيتا فلا يحنث ان كان لو اغلق الباب يبقي
خارجا الّا اي وان لم يبق خارجا لو اغلق الباب حنث الظّاهر انّ هذا قيد للدّهليز والظّلّة جميعا
قال صاحب الكافي قال مشايخنا هذا اذا كان الدّهليز بحال لو اغلق الباب يبقي خارج البيت وامّا اذا
كان بحيث لو اغلق الباب يبقي داخل البيت وهو مسقّف يجب ان يحنث لانّه يصلح للبيتوتة وكذا الظّلّة
وهي السّاباط الّذي يكون علي باب الدّار ولا يكون فوقه بناء ليست ببيت لانّه لا يبات فيها وقال صاحب
الهداية وقيل اذا كان الدّهليز بحيث اذا اغلق الباب يبقي داخلا وهو مسقّف يحنث لانّه يبات فيه عادة
انتهي يقول الفقير الظّاهر من تقرير صاحب الهداية ان يكون التّرديد والتّفصيل مختصّا بالدّهليز بطريق
ذكره بالنّاقل في سياقه وسباقه ان شئت فراجعه كما لو دخل صفّة فانّه يحنث بدخولها لانّها تبني للبيتوتة
فيها مع انّ البيت اسم لمبنيّ مسقّف يبني للبيتوتة سواء كان حيطانها اربعة او ثلثة وهذا المعني موجود
في الصّفّة فتبنا ولها اسم البيت فيحنث بدخولها الّا ان ينوي ما سواها وقال صاحب الهداية هو الصّحيح
وقيل لا يحنث في الصّفّة ايضا اي كما دخل دهليزا او ظلّة باب دار بحيث لو اغلق الباب يبقي خارجا قال
صاحب الهداية وقيل هذا اذا كانت الصّفّة ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفاف اهل الكوفة ذكر
عن ابي حازم القاضي انّه قال انّ هذه المسئلة اشكلت عليّ حتّي دخلت الكوفة فرأيت صفافهم ذوات
حوائط اربعة علي هيئة البيوت فعلمت انّ الايمان وضعها علي تعارفهم وفي لا يدخل دارا فدخل دارا خربة
لا يحنث ولو قال لا يدخل هذه الدّار فدخلها خربة صحراء او بعد ما خربت وبنيت دارا اخري حنث لانّ الدّار
اسم للعرصة عند العرب والعجم يقال دار عامرة ودار غامرة بالغين المعجمة ضدّ العامرة وقد شهد اشعار العرب
بذلك منها ما قيل الدّار دار وان زالت حوائطها والبيت ليس ببيت بعد ما انهدما وقال لبيد عفت الدّيار
محلّها ومقامها وقالت النّابغة يا دارميّة بالعلياء والسّند والنّباء وصف فيها غير انّ الوصف في الحاضر لغو

اي وجود صفتها وعدمها على عرف الفقهاء

لان الاشارة ابلغ في التعريف فاغنت عن الوصف الذي وضع للتوضيح فاستوي وجودها وعدمها وتعلق
اليمين بذاتها وذاتها باق بعد انتقاض الحيطان وزوال الجدران وفي الغائب الوصف معتبر لان الغائب
يعرف بالوصف فيتعلق اليمين بدار موصوفة بصفة فلا يحنث بعد زوال تلك الصفة فان قيل ما ذكرت
ان الصفة في الحاضر لغو لا يصح فانه لو حلف ان لا ياكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث ولو كانت
الصفة ملغاة في الحاضر لحنث قلنا الصفة في الحاضر لغو الا اذا كانت داعية الي اليمين كما في مسئلة الرطب
لانه ربما يضره اكل الرطب دون التمر وصفة كون الدار مبنية لا تدعو الي ترك الدخول فتعلقت اليمين
بالاصل دون الوصف كما لو حلف ان لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان الصبا لا يدعو الي اليمين
بل داع الي المبرة والمرحمة والتلطف قولا وفعلا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس
منا وفي ترك التكلم ترك الترحم فتعلقت اليمين بالذات دون الصفة كانه قال لا اكلم هذا كذا في الكافي
ولصاحب الدرر هنا اعتراضات علي صدر الشريعة لم ار في ايرادها جدوي لكونها مدافعة ودعوي
ان كنت طالبا فراجع اليها وكذا يحنث لو وقف علي سطحها اي سطح الدار لان السطح من الدار الا يري
ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الي سطح المسجد ولا يجوز للجنب والحائض الوقوف عليه وقيل
لا يحنث به اي بالوقوف علي سطحها في عرفنا لانه لا يسمي داخلا بالوقوف علي السطح قال صاحب الكافي
والمختار انه لا يحنث ان كان الحالف من بلاد العجم وعليه الفتوي لان القاعد علي السطح والحائط لا يسمي
داخلا في العجم الا يري انه يقال هو علي السطح ولا يقال هو في الدار وان كان الحالف من بلاد العرب يحنث
وهو جواب الاصل لان السطح والحائط من الدار حتي يدخلان في البيع بلا ذكر ومن نام علي سطحها اذا قال
بت الليلة في داري لا يكذب انتهي ولو دخل طاق بابها اي باب الدار او دهليزها ان كان لو اغلق الباب
يبقي خارجا لا يحنث والا حنث يقول الفقير كيف يمكن هذا التفصيل في دهليز الدار بعد ما فسروا الدهليز
بما بين الباب والدار وهذا ظاهر ولعمري ان وجود هذا التفصيل فيه بعد ما فسروا به متعسر بل متعذر
الا ان يتكلف تامل في وجه التكلف حتي تصل الي حقيقة الحال والعلم في الحقيقة الي الملك المتعال وهذا
السؤال وارد ايضا فيما سيق في لا يدخل بيتا فدخل دهليزا اندبر ولو جعلت الدار مسجدا او حماما او بستانا
او بيتا والفرق بين الدار والبيت معروف بعد ما خربت الدار متعلق بجميعها فدخلها الحالف لا يحنث
لانها لم تبق دارا لاعتراض اسم آخر عليها ومن ضرورة حدوث اسم آخر زوال ذلك الاسم واليمين قد انعقدت
لما يسمي دارا ولم يبق وكذا لا يحنث لو دخل بعد انهدام الحمام واشباهه يعني لو قال لا يدخل هذه الدار فجعلت
حماما او مسجدا او بستانا ثم انهدم هذه الاشياء فدخل العرصة لا يحنث ايضا لان اسم الدار قد زال بالكلية
باعتراض هذه الاسماء عليها وبانهدامها لا يعود اسم الدار وفي لا يدخل هذا البيت فدخله بعد ما انهدم
البيت وصار صحراء او بعد ما بني بيتا آخر لا يحنث اما اذا انهدم وصار صحراء فلزوال اسم البيت عنه فانه

اي من هو على السطح مخه

لابيات

لا يبات فيه واما اذا بني بيتا آخر فلان الاسم لم يزل بالانهدام اذ البناء معني اصلي في البيت صار البناء الثاني
غير الاول لانه بصفة جديدة بخلاف ما لو سقط السقف وبقي الجدران فانه يحنث بدخولها لانه يبات فيه
والسقف وصف فيه ولان الاسم باق قال الله تعالى فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا في بيوت منهدمة السقوف
وفي لا يدخل هذه الدار وهو اي والحال ان الحالف فيها اي في الدار لا يحنث ما لم يخرج ثم يدخل استحسانا
والقياس ان يحنث بالقعود فيها لان الدوام له حكم الابتداء وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه
انفصال من الخارج الي الداخل وليس له دوام كذا في الهداية قال صاحب العناية واطلاق الانتقال بدل
الانفصال اولي لان الدخول لكونه حركة اينية تسمي نقلة قال مولانا الفاضل سعدي افندي بل ما ذكره
صاحب الهداية اولي حيث يخرج عنه ما اذا وضع احدي رجليه في الداخل والاخري في الخارج بخلاف ما قاله
انتهي يقول الفقير اذا لم يصدق الانتقال علي ما اذا وضع احدي رجليه في الداخل والاخري في الخارج
كيف يصدق عليه الانفصال والحال ان تسمية الحركة الاينية نقلة ترجح اولوية اطلاق الانتقال بدل الانفصال
البتة وفي لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يركب هذه الدابة وهو راكبها او لا يسكن هذه الدار وهو
ساكنها ان اخذ اي شرع في النزع اي نزع الثوب والنزول من الدابة والنقلة اي نقلة متاعه منها
من غير لبث متعلق بالجميع لا يحنث وقال زفر يحنث لوجود الشرط ولنا ان اليمين تعقد للبر فيستثني منها
زمان تحقيقه والا اي وان لم ياخذ في النزع والنزول والنقلة ولبث علي حاله ساعة لطيفة حنث لان هذه
الافعال لها دوام بتجدد امثالها حتي يضرب لها مدة يقال ركبت يوما ولبست يوما بخلاف الدخول اذ لا يقال
دخلت يوما بمعني المدة والتوقيت وان جاز بمعني الظرف قال صاحب الدرر ولو نوي ابتداء اللبس مثلا
يصدق لانه محتمل كلامه فلا يحنث باللبث ثم في لا يسكن هذا البيت او هذه الدار لا بد من خروجه بجميع اهله
ومتاعه حتي لو بقي وتد من متاعه حنث لان يمينه انعقدت علي السكني الذي كان والسكني بنفسه ومتاعه
واهله فيكون ساكنا ببقاء اهله ومتاعه فيها عرفا وهذا لان السكني عبارة عن الكون في مكان علي سبيل
الاستقرار والدوام فان السوق في المجلس لا يعد ساكنا فيه والسكون في مكان علي سبيل الاستقرار والدوام
يكون بهذه الاشياء قال صاحب الكافي هذا اذا كان الحالف ذا عيال وان كان في عيال غيره او كان ابنا كبيرا
يسكن مع ابيه او كانت امراة لا يحنث بترك المتاع فيها لان المعتبر هنا سكونه فقط ثم قالوا هذا اذا كانت
اليمين بالعربية فان قال بالفارسية من بدين خانه نباشم فخرج بنفسه بعزم ان لا يعود لا يحنث وان خرج بعزم
ان يعود يحنث وعند ابي يوسف يعتبر نقل الاكثر اقامة له مقام الكل لان نقل الكل قد يتعذر فيعتبر الاكثر
قال صاحب الكافي وعليه الفتوي وعند محمد نقل ما يقوم به كدخدائيته اي يعتبر نقل ما لا بد منه في البيت
من آلات الاستعمال دون ما لا حاجة اليه في الاستعمال وهو الاحسن والارفق بالناس والاوفق بالقياس
قال صاحب الكافي قالوا وهذا الاختلاف في نقل الامتعة واما الاهل فلا بد من نقل الكل وقال صاحب الاختيار

لفظ مخرج ولبس بعو بنجاح منه

ولو كان نعتيًا فاخذ في نقل الامتعة من حين حلف حتى بقي على ذلك شهرًا لم يحنث هكذا روي عن محمد وكذا
لو كان في طلب مسكن آخر اياما حتى وجده لم يحنث اذا لم يترك الطلب في هذه الايام انتهى ثم لا بد
من نقله الى منزل آخر حتى لا يبر بنقله الى السكة او المسجد قال صاحب الاختيار ولو انتقل الى السكة
او الى المسجد قيل يبر كما في منزل آخر وقيل يحنث لانه لما لم يتخذ وطنا آخر بقي وطنه الاول كالمسافر اذا
خرج بعياله من مصره فما لم يتخذ وطنا آخر حتى تم بمصره اتم الصلوة لان وطنه لم يتغير فكذا هذا وذكر ابو
الليث لو انتقل الى السكة وسلم الدار الى صاحبها او آجرها وسلمها بر في يمينه وان لم يتخذ دارا اخرى
لانه لم يبق ساكنا انتهى ما في الاختيار يقول الفقير وهو الارفق لعل الفتوى عليه وكذا في لا يسكن
هذه المحلة لا بد من خروجه بجميع اهله ومتاعه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يعتبر نقل الاكثر وقال محمد
يعتبر نقل ما يقوم به كدخدائيته وفي لا يسكن هذه البلدة او القرية يبر بخروجه وترك اهله ومتاعه فيها
اي في البلدة او القرية لان الرجل يكون اهله في بلدة وهو ساكن في بلدة اخرى وكذلك القرية وقال بعضهم
القرية بمنزلة الدار والمحلة قال صاحب العناية والحاكم في ذلك العرف ليس الا وفي لا يخرج من المسجد فلا
فامر من حمله واخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الى الآمر فصار كما اذا ركب دابة فخرجت الدابة ولو
حمل واخرج بلا امره مكرها او راضيا لا يحنث اما اذا اخرج مكرها فلان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر واما
اذا حمل واخرج بلا امره راضيا فلان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضا واما اذا هدده غيره فخرج خوفا فانه يحنث
لوجود الفعل منه ومثله لا يدخل حتى لو امر من حمله وادخله يحنث ولو حمل وادخل بلا امره مكرها او راضيا
لا يحنث وفي لا يخرج من داره الا الى جنازة فخرج اليها ثم الى حاجة اخرى لا يحنث لان الموجود خروج
مستثنى والمضي بعد ذلك ليس بخروج لان الخروج عبارة عن الانتقال من الداخل الى الخارج ولم يوجد
وفي لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ثم رجع حنث لوجود الخروج على قصد مكة وهو الشرط اذ الخروج كما ذكرنا
آنفا هو الانفصال من الداخل الى الخارج وفي لا ياتيها لا يحنث ما لم يدخلها لان الاتيان عبارة عن
الوصول ولم يوجد والذهاب كالخروج في الاصح والحاصل ان ههنا ثلثة الفاظ الخروج والاتيان والذهاب
الاول شرط الحنث فيه الانفصال بمجاوزة العمران قاصدا الذكر دون الوصول قال الله تعالى ومن يخرج من
بيته مهاجرا الى الله ورسوله الآية اراد به الانفصال والثاني شرطه الوصول قال الله تع فاتيا فرعون
فقولا الآية فاذا وصل حنث سواء كان قاصدا او لم يكن والثالث اختلف فيه المشايخ قال نصير بن يحيى
هو بمنزلة الاتيان لقوله تعالى اذهبا الى فرعون والمراد به الاتيان وقال محمد بن سلمة هو بمنزلة الخروج
لان الذهاب والخروج يستعملان استعمالا واحدا يقال ذهب الى مكة وخرج الى مكة بمعنى واحد قال الله تع
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والاذهاب الازالة فيكون الذهاب زوالا فلا يشترط فيه
الوصول قال صاحب الهداية وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال انتهى يريد ان كون الاذهاب ازالة

لاينقض

لا ينقض الى وصول الزائل الى محل آخر فكذا الذهاب الذي هو الزوال لا يشترط فيه الوصول ايضا قال صاحب
الكافي وهذا الاختلاف فيما اذا لم يكن له نية فان نوى الخروج او الاتيان فعلى ما نوى لانه يحتمل كل واحد
منهما انتهى وفي لياتين فلانا فلم ياته حتى مات حنث في آخر اجزاء حياته لان البر قبل ذلك مرجو
وان قيد الاتيان غدا بالاستطاعة يعني لو قال لياتينه غدا ان استطاع فهو محمول على سلامة الاسباب
وعدم الموانع دون القدرة الحقيقية اعلم ان الاستطاعة يطلق على معنيين احدهما سلامة الاسباب
والآلات قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فسره رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالزاد والراحلة والثاني القدرة الحقيقية التي يترتب عليها الفعل عند ارادته ارادة جازمة
يخلقها الله تع عند الفعل لا قبله عندنا قال الله تع ما كانوا يستطيعون السمع على ما تقرر في كتب الكلام
اذا عرفت هذا فاعلم ان فيما نحن فيه كلامه ينصرف الى الاول دون الثاني لانه هو المتعارف والمعنى
الثاني خلاف الظاهر فلو لم يات ولا مانع فيه من مرض او سلطان حنث ولو نوى الاستطاعة الحقيقية
يعني المعنى الثاني صدق ديانة لا قضاء في المختار لانها مما يقع عليه اسم الاستطاعة قال الله تعالى
ولن تستطيعوا ان تعدلوا فما استطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقبا الا انه خلاف الظاهر لما
ان المتعارف هو الاول فلا يصدقه القاضي ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى حقيقة كلامه
وقيل يصدق قضاء ايضا لما ثبت انه نوى حقيقة كلامه وهذا بناء على انه اذا نوى حقيقة كلامه
والظاهر لا يخالفها صدق ديانة وقضاء وان كان يخالفها ففي تصديقه قضاء روايتان والمختار عدم
التصديق ولهذا قال في المختار وفي لا تخرج امراته الا باذنه اي باذن الزوج شرط الاذن لكل خروج
لان الاصل ان النكرة في موضع النفي تعم وان الفعل يدل على المصدر وان المستثنى يكون من جنس
المستثنى منه وان الباء يقتضي ملصقا به فيصير التقدير لا تخرج امراته خروجا الا خروجا ملصقا باذنه
فيكون ما وراء الخروج المقرون بالاذن باقيا تحت الحظر العام فيحنث اذا وجد الخروج لا عن اذن لوجود
شرط الحنث كقوله ان خرجت من الدار الا بملحفة فانت طالق فخرجت بملحفة لا تطلق ولو خرجت بلا
ملحفة تطلق ولو نوى الاذن مرة صدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر لكونه مخالفا
لمقتضى الباء وفي لا تخرج امراته الا ان اذن يكفي الاذن مرة فلا يحنث ان خرجت بلا اذن بعد ما خرجت
باذن مرة لانه لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة
بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه ويمكن ان يراد الا وقت اذني بان يجعل المصدر حينا فيجب لكل خروج اذن والجواب انه اذا اذن
مرة فخرج ثم خرج مرة اخرى بلا اذن فعلى التاويل الاول لا يحنث وعلى الثاني يحنث فلا يحنث بالشك
قال صاحب الكافي وقوله الا ان اذن كقوله حتى اذن عندنا ولو قال حتى اذن لك فاذن لها مرة سقطت

اليمين ولا يحنث بعد ذلك ان خرجت بغير اذنه لان حتى للغاية فعندها ينتهي ما بيّنا وله صدر الكلام فكذا هذا
وعند الفراء كالا باذني فيحنث لان ان مع الفعل مصدر ولا اتصال للمصدر بما تقدمه الا بصلة فوجب تقدير
الباء فيصير كقوله الا باذني وفيما قاله تحقيق الاستثناء والعمل به واجب ما امكن لانه حقيقة والغاية مجاز
ولنا قوله تع الا ان تغضوا فيه والا ان يحاط بكم اي حتى تغضوا وحتى ان يحاط بكم انتهى واعترض علينا
بقوله تع لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وكان تكرار الاذن لازما واجيب بان ذلك بدليل خارجي
وهو قوله تع ان ذلكم كان يؤذي النبي كذا في العناية وفي لا تخرج الا باذنه لو اذن لها فيه اي في الخروج
متى شاءت يعني اذا قال ان خرجت الا باذني فانت طالق ثم قال لها اذنت لك ان تخرجي كلما شئت
ثم نهاها من الخروج فخرجت لا يحنث عند ابي يوسف لانه لما اذن لها بالخروج متى شاءت فقد اتصل الاذن
بجميع الخروجات الممكنة ففات شرط الحنث وهو الخروج بغير اذن فيبطل اليمين لفوات شرطها وبالنهي لا يعود
خلافا لمحمد لان الاذن بطل بالنهي فكان خروجا بغير اذن ولو ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق
او ارادت ضرب العبد فقال ان ضربت فانت طالق يتقيد الحنث بالفعل اي بالخروج او ضرب العبد فورا حتى
لو لبثت ثم فعلت اي خرجت او ضربت لا يحنث وهذه تسمى يمين الفور وهو في الاصل مصدر فارت القدر
اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبث فقيل جاء فلان وخرج من ساعته من
فوره ثم ان ابا حنيفة رحمه الله تفرد باظهار هذه اليمين اي باستنباطها ولم يسبقه احد فيه وكانوا من قبل
يقولون اليمين نوعان مطلقة كلا يفعل كذا وموقتة كلا يفعل كذا اليوم ثم خرج ابو ح رضي الله عنه قسما
ثالثا وهو اليمين الموقتة معنى المطلقة لفظا وقد اخذه من حديث جابر رض وابنه حين دعيا الى نصرة رجل
فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا ووجهه ان مراد المتكلم الزجر عن تلك الخرجة والضربة عرفا فيتقيد
بذلك لان المطلق يتقيد بدلالة حال المتكلم والعرف له اعتبار في باب الايمان قال لاخر اجلس فتغد معي فقال
ان تغديت فكذا لا يحنث بالتغدي لا معه والقياس ان يحنث وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله لانه عقد
يمينه على مطلق الغداء فيتناول كل غداء كما لو قال ابتداء والله لا اتغدى ولنا انه عقد يمينه على غداء بعينه
وهو الغداء المدعو اليه فلا يحنث بغداء آخر كما لو نص عليه وقال ان تغديت بهذا الغداء فكذا وهذا لانه
كلام خرج جوابا للسؤال وقد امكن ان يجعل جوابا اذ لم يزد على قدر الجواب فيجعل جوابا والسؤال وقع
عن غداء بعينه واذا ثبت هذا في السؤال ثبت في الجواب لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال بخلاف ما
لو قال ابتداء لان كلامه لم يخرج جوابا حتى يتقيد بل خرج ابتداء وهو مطلق فانصرف الى كل غداء ولو تغدى
لا معه في ذلك اليوم الا ان قال ان تغديت اليوم فيحنث بالتغدي في اليوم سواء كان معه او لا معه لانه زاد
على حرف الجواب فيجعل مبتداء لان في تطبيقه على السؤال الغاء الزيادة فان قيل الزيادة لا تفرد كونه جوابا
للسؤال الا ترى الى قوله تعالى هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى في

اي الزيادة منه

أرت آلة الحح

جواب قوله وما تلك بيمينك يا موسى كيف زاد على مقدار الجواب وهو ان يقول عصاي ولم تخرجه عن كونه جوابا
اجيب بان كلمة ما تستعمل للسؤال عن الذات والسؤال عن الصفات وحيث وقعت في حيز اشتبه على
موسى عم ان السؤال وقع عن الذات او الصفة فجمع بينهما ليكون مجيبا على كل حال قال صاحب النهاية
الى هذا اشار في الفوائد الظهيرية قال صاحب العناية وفيه نظر لان اهل البلاغة قالوا ان ما يسأل
بها عن وصف العقلاء والعصا لم يكن عاقلا سلمنا ولكن الافعال المسندة الى موسى عم لا تكون اوصافا
للعصا قال المولى الفاضل سعدي افندي قال العلامة الشريف في شرح المفتاح استعمالها في السؤال
عن وصف اولي العلم او غيرهم كثير في اللغة ففيما ذكره الشارح بحث ثم قال وانت خبير بانه لا مانع من
التأويل بحيث تكون اوصافا للعصا انتهى ثم قال صاحب العناية اقول الزيادة على حرف الجواب
لا تصرفه عن كونه جوابا البتة وانما يصرفه ويجعل كلاما مبتداء اذا كان ثمة مصرف يمكن حمله عليه اعمالا للزيادة
كما في المسئلة وليس في الآية ذلك فلم تصرف الزيادة عن كونه جوابا وفي لا يركب دابة فلان قال صاحب العناية
الدابة في اللغة كل ما يدب من الحيوانات اي يتحرك ماشيا على وجه الارض قال الله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها ويتعلق الركوب بها يتعين ما يركب منها مرادا كالفرس والبغل والبعير والحمار والبقر
والجاموس والفيل في القياس واستحسن العلماء في عقد اليمين حملها على ما يركب في غالب البلدان وهو
الخيل والبغال والحمير اخذا من قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها ذكر الركوب في هذه الانواع الثلثة
واما في الانعام فقد ذكر منفعة الاكل بقوله والانعام خلقها لكم الآية واخذا من العرف فانه اذا قيل ركب
فلان دابة لم يفهم منه احد انه ركب البقر او الفيل وان كان يركب في بلاد الهند الا اذا نوى جميع ذلك
فيكون على ما نوى لانه نوى حقيقة كلامه فركب دابة عبد له ماذون لا يحنث الا ان نواه وهو غير مستغرق
بالدين يعني اذا قال لا يركب دابة فلان فركب دابة عبده الماذون سواء كان مديونا او غير مديون لا يحنث
عند ابي حنيفة اذا لم ينو لان كسب العبد يضاف الى العبد عرفا وشرعا قال النبي صلى الله عليه وسلم من باع
عبدا وله مال فهو للبائع واما اذا نوى ركوب دابة عبده فيحنث بركوب دابة عبده اذا لم يكن مديونا او
كان مديونا غير مستغرق واما اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وان نوى لانه لا ملك للمولى فيه عنده
وعند ابي يوسف يحنث مطلقا اي سواء كان غير مديون او مديونا غير مستغرق او مديونا مستغرقا
ان نواه لان دين العبد وان كان لا يمنع وقوع الملك للمولى عنده الا انه يضاف الى العبد فيختل الاضافة الى
المولى فلا يدخل تحت مطلق الاضافة الا بالنية وعند محمد يحنث مطلقا اي سواء كان غير مديون او مديونا
مستغرقا او غير مستغرق وان لم ينوه لاعتبار حقيقة الملك اذ الدين لا يمنع وقوعه للسيد عندهما باب
اليمين في الاكل والشرب واللبس والكلام قد ذكرنا ان اول ما يحتاج اليه الانسان المسكن ثم الاكل
والشرب واللبس وهذا الباب لبيان اليمين على الثلثة المذكورة والكلام الذي لا يوجد اليمين الا به وقدم

قا: ولئن كانت لا تكون اوصافا ح

على سائر الايمان الآتية من اليمين على العتق والطلاق والبيع والشراء والحج والصوم والصلوة لانها من انواع
الكلام وذكر الجنس مقدم على ذكر النوع يقول الفقير لو ذكر اليمين على الكلام في باب على حدة ولم يدرج في هذا
الباب كما وقع في الهداية والكافي واكثر الكتب لكان انسب تدبر حلف لا ياكل من هذه النخلة فهو محمول على
ثمرها ودبسها غير المطبوخ بل يحصل بالسيلان لانه اضاف اليمين الى ما لا يوكل وهو النخلة فينصرف الى ما
يخرج منها لان الحقيقة اذا تعذرت او صارت مهجورة يصار الى المجاز وما يخرج منها صالح لكونه مجازا لان
ما لا يوكل سبب لما يخرج منه فيكون ذكر السبب وارادة المسبب وهو مجاز شايع لكن بشرط ان لا يتغير بصنعة
جديدة وعن هذا قيد دبسها بغير المطبوخ وقال لا يحنث بنبيذها وخلها ودبسها المطبوخ لانها وان كا نت
مما يخرج منها الا انها تغيرت بصنعة جديدة قال صاحب العناية وقيد الدبس بالمطبوخ وان كان الدبس
لا يكون الا مطبوخا احترازا عما اذا اطلق اسم الدبس على ما يسيل على ما ذكر في مواضع من الذخيرة وغيره
انتهى ولو اكل من عين النخلة لا يحنث لانها حقيقة مهجورة ولا ياكل من هذه الشاة فهو واقع على اللحم
دون اللبن والزبد لان عين الشاة ماكولة فانصرف اليمين الى اللحم خاصة فلا يحنث باللبن والزبد والسمن
والزبد بضم الزاء المعجمة معروف والسمن بفتح السين المهملة وكسرها معروف ايضا وفي لا ياكل من هذا البسر
فاكله رطبا لا يحنث وكذا لا ياكل من هذا الرطب او اللبن فاكله تمرا في الاول وشيرازا في الثاني لا يحنث لان
هذه صفات داعية الى اليمين فتتقيد بها وقد صرح في الكافي وغيره ان الصفة في المعين لغو الا اذا كانت داعية
الى اليمين كما في هذه المسائل اذ ربما يضر البسر ولا يضر الرطب وكذلك العكس وربما يضر اللبن ولا يضر الشيراز
والشيراز بكسر الشين المعجمة وسكون الياء المثناة وبعدها راء مهملة بعدها الف بعدها زاء معجمة اللبن الذي
استخرج ماؤه فصار كالقالوذج بخلاف لا يكلم هذا الصبي فكلمه شابا او شيخا او لا ياكل هذا الحمل فاكله كبشا
فانه يحنث لان تلك الاوصاف غير داعية الى اليمين اما الصبي فلان الشرع امرنا بالتحمل باخلاق الفتيان ومدا
الصبيان واما الحمل فلان الامتناع عن لحمه اقل من الامتناع عن لحم الكبش فلا تكون الصفة داعية الى اليمين
فتعينت الذات وانها موجودة يقول الفقير يمكن ان يخرج من هذه المسائل وضابطها مسئلة اخرى وهي
انه اذا حلف لا يكلم هذا الامرد او الغلام فكلمه بعد ما صار ملتحيا او شيخا ينبغي ان لا يحنث لان الصفة فيها
داعية الى اليمين حذرا عن الوقوع في الفتنة تدبر وفي لا ياكل بسرا فاكل رطبا لا يحنث لانه ليس ببسر والفرق
بين هذه المسئلة وبين ما تقدم ان صفة البسرية والرطبية وجدنا ثمة في المعين وكان مقتضى قولهم الصفة
في المعين لغو ان يكون لغوا لكنها لم تلغ لكون الصفة داعية الى اليمين على ما بينا آنفا وههنا وجدت الصفة
في المنكر وهي فيه معتبرة قال صاحب الدرر فظهر من هذا ان قول صدر الشريعة واعلم انه لا فرق بين قولنا
لا ياكل من هذا البسر فاكله رطبا وبين قولنا لا ياكل بسرا فاكل رطبا بناء على ان البسر والرطب من اسماء
الاجناس فاذا صار رطبا صار ماهية اخرى كما بينا في لا يدخل بيتا مع كونه مبنيا على كلامه المزيف في اول

الا تخالف الكلام صاحب الهداية والكافي وغيرهما ان صفة البسرية والرطبية داعية الى اليمين فان اعتبار
صفة البسرية ونحوها ينافي اعتبار كون البسر ونحوه من اسماء الاجناس وان كان البسر ونحوه اسم جنس
في الواقع فتدبر واستقم انتهى ولو اكل مذنبا بعد ما حلف لا ياكل بسرا حنث وكذا لو اكله اي المذنب بعد ما
حلف لا ياكل رطبا عند ابي حنيفة وقالا لا يحنث فيهما قال صاحب العناية هذه المسئلة على اربعة اوجه
اذا حلف لا ياكل بسرا فاكل بسرا مذنبا بكسر النون وهو ما بدا الارطاب من قبل ذنبه وحاصله انه هو الذي
عامته بسر وفيه شيء من الرطب حنث في يمينه في قولهم جميعا وكذا اذا حلف لا ياكل رطبا فاكل رطبا مذنبا
وهو الذي عامته رطب وفيه شيء من البسر حنث ايضا في قولهم ولو حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا فيه شيء
من البسر حنث في قول ابي حنيفة وقالا لا يحنث ولو حلف لا ياكل رطبا فاكل بسرا فيه شيء من الرطب حنث
عنده ايضا خلافا لهما لهما ان الرطب المذنب ما يكون في ذنبه قليل بسر والبسر المذنب على عكسه فيكون آكله
آكل البسر والرطب فيحنث في الصورتين ولهما ان الرطب المذنب يسمى رطبا فاذا حلف لا ياكل بسرا فاكل
الرطب المذنب فقد اكل الرطب لا البسر فلا يحنث وكذلك العكس انتهى يقول الفقير فعلى هذا التفصيل كان
في تحرير المص شيء لان الخلاف بينهم فيما اذا اكل رطبا مذنبا في لا ياكل بسرا او اكل بسرا مذنبا في لا ياكل رطبا
لا فيما اذا اكل بسرا مذنبا في لا ياكل بسرا او اكل رطبا مذنبا في لا ياكل رطبا والمفهوم من ظاهر كلام المص
الاطلاق تدبر حتى يظهر لك ما فيه ثم اعلم ان محمدا مع ابي يوسف على ما ذكره صاحب الهداية ومع ابي حنيفة
في شروح الجامع الصغير والمبسوط والمنظومة والاسرار والايضاح حتى قال صاحب النهاية بعد التفصيل
والتوضيح والله اعلم بالصحيح والمص اختار ما اختاره صاحب الهداية ولو اكله اي المذنب سواء كان رطبا
مذنبا او بسرا مذنبا بعد حلفه لا ياكل رطبا ولا بسرا حنث اتفاقا وهذا ظاهر وفي لا يشتري رطبا فاشترى
كباسة بسر الكباسة بكسر الكاف والباء الموحدة والسين المهملة العذق الذي هو من التمر بمنزلة العنقود
من العنب فيها رطب لا يحنث لان الشراء يصادف الجملة والمغلوب تابع بخلاف ما لو كان اليمين على الاكل فانه
يحنث لان الاكل يصادف شيئا فشيئا فكان كل واحد مقصودا كما لو حلف لا يشتري شعيرا ولا ياكله فاشترى
حنطة فيها حبات شعير او اكلها يحنث في الاكل لا الشراء لما ذكرنا ولو حلف لا يشتري رطبا واشترى بسرا مذنبا
فانه لا يحنث لما ذكر ان المغلوب تابع وفي لا ياكل لحما او بيضا فاكل لحم سمك او بيضه لا يحنث والقياس ان يحنث
باكل لحم السمك لانه سمي لحما في القرآن حيث قال لحما طريا وجه الاستحسان ان التسمية مجازية لان اللحم منشاؤه
من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء والاصل ان اللفظ اذا تناول افرادا وفي بعضها نوع قصور لا يدخل القاصر
تحته ولحم السمك فيه قصور لان اللحم من الالتحام والالتحام بالاشتداد والاشتداد بالدم والدم في السمك ضعيف
وقال صاحب الهداية لا دم فيه جعله بمنزلة المعدوم لكونه يسكن الماء فكان معنى اللحم قاصرا فيه فلا يدخل تحت
اللفظ المطلق وموضعه اصول الفقه تتبع قال صاحب البزازية حلف لا ياكل لحما ولا نية له لا يحنث باكل لحم

السمك وان نوى يحنث واما البيض فانه لا يدخل بيض السمك في لا ياكل بيضا للعرف فان اسم البيض عرفا يتناول
بيض الطير كالدجاج والاوز مما له قشر فلا يدخل فيه بيض السمك البتة لانه بيض حقيقة وفيه تشر لا
على نفسه كذا في الاختيار وكذا في الشراء الى حلف لا يشتري لحما او بيضا فاشترى لحم السمك او بيضه لا يحنث
ولو اكل لحم انسان او خنزير في لا ياكل لحما حنث لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد تعقد للمنع عن الحرام
قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين نقلا عن العتابي انه لا يحنث لانه لا يستعمل استعمال اللحوم وقال صاحب
الكافي بعد ما نقله ايضا عن العتابي وعليه الفتوى واعترض بان الكفارة فيها معنى العبادة فلا يناط
وجوبها بما هو حرام محض واكل لحم الخنزير والانسان حرام محض فكيف تعلق وجوبها به قال صاحب
العناية واجيب عنه بان هذا مغالطة لان الكفارة تجب بعد يمين نقضت بالحنث وقد وجدت وكون الحنث
بامر مباح او حرام لا مدخل له في ذلك اشار صاحب الهداية الى هذا بقوله واليمين قد تعقد للمنع من الحرام
وكذا يحنث لو اكل كبدا او كرشا بعد ما حلف لا ياكل لحما لان كل واحد منهما لحم حقيقة فان نموه من الدم ويستعمل
استعمال اللحم والمختار انه لا يحنث بهما اي باكل الكبد او الكرش في عرفنا قال صاحب الاختيار والكرش والكبد
والرئة والفؤاد والرأس والاكارع والامعاء والطحال لحم لانها تباع مع اللحم وهذا في عرفهم على ما رآه
ابو حنيفة في زمنه في الكوفة واما في البلاد التي لا تباع مع اللحم فلا يحنث اعتبارا للعرف في كل بلدة في كل
زمان فيكون الاختلاف اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان كما لو اكل الية بعد ما حلف لا ياكل
لحما فانه لا يحنث لانه نوع آخر حتى لا يستعمل استعمال اللحم وفي لا ياكل شحما يتقيد بشحم البطن فلا يحنث
بشحم الظهر عند ابي ح خلافا لهما فانه يحنث بشحم الظهر ايضا عندهما لوجود خاصية الشحم فيه وهو
الذوب بالنار وله ان شحم الظهر لحم حقيقة الا يرى انه ينشأ من الدم ويستعمل استعماله ولهذا يحنث
باكله في اليمين على اكل اللحم ولا يحنث ببيعه في اليمين على بيع الشحم قال صاحب الهداية هذا الاختلاف اذا
كان بالعربية واما اسم پیه بالفارسية فلا يقع على شحم الظهر بحال ولو اكل الية او لحما بعد ما حلف لا
ياكل شحما لا يحنث اتفاقا اما الالية فلانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم ولا استعمال الشحوم
واما اللحم فظاهر وفي لا ياكل من هذه الحنطة يتقيد باكلها قضما وهو الاكل باطراف الاسنان من باب علم يعلم
فلا يحنث باكل خبزها عند ابي ح خلافا لهما فانه يحنث باكل خبزها عندهما لانه مفهوم منه عرفا وله ان له
حقيقة مستعملة فانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما وهي قاضية على المجاز المتعارف على ما هو الاصل عنده
ولو قضمها حنث عندهما ايضا هو الصحيح لعموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فانه يحنث بدخولها
مطلقا سواء كان راكبا او ماشيا او حافيا او متنعلا فان المعنى الحقيقي ههنا مما يجوز اذ لو اضطجع ووضع قدميه
في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال في العرف انه وضع القدم في الدار فاذا هجر المعنى الحقيقي
اريد به معنى مجازي وهو الدخول مطلقا بقرينة العرف وانما وضع المسئلة في الحنطة المعينة لانه اذا اعقد يمينه

على اكل حنطة لا بعينها ينبغي ان يكون الجواب على قول ابي ح كالجواب عندهما قال في النهاية هكذا ذكر شيخ الاسلام
في ايمان الاصل قال صاحب العناية وهذه المسئلة على اوجه احدها ان ينوي ان لا ياكل حباتها فاكل من
خبزها او سويقها لا يحنث بالاتفاق لانه اراد حقيقة كلامه فيتقيد اليمين بها والثاني ان ينوي ان لا ياكل
ما يتخذ منها لا يحنث باكل عينها والثالث ان لا يكون له نية فاكل من خبزها لا يحنث عند ابي ح خلافا لهما وفي
لا ياكل من هذا الدقيق يحنث باكل خبزه لا بسفه لان عينه غير ماكول فكانت الحقيقة متعذرة فيصار الى المجاز
وهو ما يتخذ منه ولو استفه اي اكله موضوعا على الكف من غير مضغ لا يحنث في الصحيح احتراز عن قول بعض
المشايخ انه يحنث بالسف لانه اكل الدقيق حقيقة والعرف وان اعتبر فالحقيقة لا تسقط به وهذا لان عين
الدقيق ماكول والاصح انه لا يحنث لان هذه حقيقة مهجورة ولما انصرفت اليمين الى ما يتخذ منه للعرف
سقط اعتبار الحقيقة كمن قال لاجنبية ان نكحتك فعبده حر فزنى بها لا يحنث لان يمينه لما انصرفت الى العقد
لم يتناول الحقيقة الوطء والخبز يقع على ما اعتاده اهل مصره اي مصر الحالف كخبز البر او الشعير يعني لو حلف
لا ياكل خبزا فيمينه يقع على ما يعتاد اهل مصره اكله وذلك خبز البر والشعير لانه هو المعتاد في غالب البلدان
فلا يحنث بخبز القطائف لانه لا يسمى خبزا مطلقا او خبز الارز بالعراق لانه غير معتاد عندهم حتى لو كان بطبرستان
او في بلدة طعامهم ذلك يحنث الا اذا نواه فانه ح يحنث به لانه يحتمله والشواء يقع على اللحم لا على الباذنجان
والجزر بالجيم وبعده الزاء المعجمة وآخره الراء المهملة ارومة تؤكل وتكسر الجيم وهو معرب وهي ووضع ورقه
مدقوقا على القروح المتاكلة نافع كذا في القاموس والبيض لان لفظ الشواء يراد به اللحم المشوي عند
الاطلاق بحسب العرف الا اذا نواه اي الا اذا نوى ما يشوى من باذنجان او جزر او بيض او غيرها لان الشواء
ما يجعل في النار ليسهل اكله وهو موجود في كل ما يؤكل الا ان العرف اختصه باللحم فاذا نوى العموم يعتبر
لان فيه تشديدا عليه والطبيخ يقع على ما يطبخ من اللحم بالماء وعلى مرقه يعني لو حلف لا ياكل الطبيخ فهو على
ما يطبخ من اللحم بالماء وعلى مرقه حتى لو اكل اللحم المطبوخ بالماء او مرقه يحنث ولا يحنث باكل غيرها اعتبارا
للعرف وهذا لان التعميم متعذر لان الدواء المسهل مطبوخ ونحن نعلم بيقين انه لم يرد ذلك فينصرف الى الخاص
هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء ومرقه لما فيه من اجزاء اللحم ولانه يسمى طبيخا عرفا قالوا قيد بقوله
بالماء لان القلية اليابسة لا تسمى مطبوخا فلا يحنث باكلها الا اذا نوى غير ذلك فح يحنث باكله لان فيه
تشديدا ويقع الرأس على ما يباع في مصره ويكبس في التنانير اي يدخل فيها من كبس الرجل رأسه في جيب
قميصه اذا ادخله فيه قال صاحب الهداية وفي الجامع الصغير لو حلف لا ياكل رأسا فهو على رؤوس الغنم
والبقر عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد على رؤوس الغنم خاصة وهذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف
حجة وبرهان وقد كان العرف في زمنه فيهما وفي زمنهما في الغنم خاصة وفي زماننا يفتي على حسب العادة
قال صاحب العناية واعترض على هذا بان لحم الانسان والخنزير لا يباع في الاسواق ومع ذلك يحنث بالاكل

اذا حلف لا ياكل لحمًا واجيب بان حاصله العرف بان الرأس غيرمأكول بجميع اجزائه لان منها العظم فكانت الحقيقة
متعذرة فيصار الي المجاز المتعارف وهو ما يكبس في التنانير ويباع في الاسواق واما اللحم فيؤكل بجميع
اجزائه فكانت الحقيقة ممكنة فلا تترك باكل لحم الانسان والخنزير وفيه اعتراض آخر ان اطلب منه ان شئت
ويقع الفاكهة علي التفاح والبطيخ والمشمش عند ابي حنيفة وعندهما تقع علي العنب والرطب والرمان
ايضا اي كما تقع علي الثلثة المذكورة ولا تقع علي القثاء والخيار اتفاقا قال صاحب الهداية ولو حلف لا ياكل
فاكهة فاكل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خيارا لا يحنث وان اكل تفاحا او بطيخا او مشمشا حنث
وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يحنث في العنب والرطب والرمان ايضا والاصل فيه ان الفا
اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده اي يتنعم به زيادة علي المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد ان يكون
التفكه به معتادا حتي لا يحنث بيابس البطيخ وهذا المعني موجود في التفاح واخواتها فيحنث بها وغير
موجود في القثاء والخيار لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما قال صاحب العناية اما بيعا فان
بايع البقول هو الذي يبيعهما لا غير واما اكلا فانهما يوضعان علي الموائد حيث يوضع النعناع والبصل
تم قال صاحب الهداية واما العنب والرطب والرمان فهما يقولان معني التفكه موجود فيها فانها اعز
الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها وابو حنيفة يقول ان هذه الاشياء مما يتغذي بها ويتداوي بها
فاوجب هذا المعني قصورا في التفكه للاستعمال في حاجة البقاء قال صاحب العناية فكانت المسئلة
علي ثلثة اوجه في وجه يحنث بالاتفاق وهو ان يقع يمينه علي ثمر كل شجر سوي العنب والرطب والرمان
ويستوي في ذلك الرطب واليابس وفي وجه لا يحنث بالاتفاق وهو ان ياكل الخيار والقثاء لانهما يؤكلان
مع البقول وفي وجه اختلفوا فيه وهو العنب والرطب والرمان اذا لم يكن فيه نية انتهي ويقع الادام علي
ما يصطبغ به علي بناء المفعول اي يقع الادام علي شئ يصطبغ به الخبز بان يكون مائعا كذا في ابن الملك كالخل
والزيت واللبن حتي لو حلف لا ياتدم يحنث باكل ما يصطبغ به كالاشياء المذكورة وكذا الملح فانه ادام لا اللحم
والبيض والجبن الا بالنية عند ابي ح وابي يوسف وعند محمد هي اي اللحم والبيض والجبن ادام ايضا اي
كالخل والزيت واللبن والملح وهو رواية عن ابي يوسف لان الادام من المؤادمة وهي الموافقة فكل ما يؤكل
مع الخبز موافق له كاللحم والجبن ونحوها ولهما ان الادام ما يؤكل تبعا في العرف والعادة والتبعية في الاختلا
حقيقة بان تكون ممتزجا به وفي ان لا يؤكل علي الانفراد حكما واللحم لا يختلط بالخبز فلا يكون تبعا حقيقة
ويؤكل منفردا فلا يكون تبعا حكما فلا يكون اداما والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحدها بل يشرب والملح
لا يؤكل بانفراده عادة فيكون تبعا فيحنث به ولا يحنث باللحم والبيض والجبن ونحوها الا ان ينوي لما فيه من
التشديد عليه والعنب والبطيخ ليسا باداام في الصحيح يعني بالاتفاق كذا ذكره شمس الائمة السرخسي وقال
بعض مشايخنا انه علي هذا الاختلاف وحاصل المقام انه علي ثلثة اوجه ما يصطبغ به فهو ادام بالاتفاق

والبطيخ

والبطيخ والعنب والتمر وامثالها مما يؤكل وحده غالبا ليس بادام بالاتفاق وفي اللحم والبيض والجبن اختلاف
جعلها محمد اداما خلافا لهما والغداء الاكل فيما بين طلوع الفجر والزوال فاذا حلف لا يتغدي يحنث بالاكل
فيما بين طلوع الفجر والزوال قال صاحب النهاية في قول صاحب الهداية والغداء الاكل هذا توسع في العبارة ومعناه
اكل الغداء وكذا قوله والعشاء وقوله والسحور علي حذف المضاف وذلك لان الغداء اسم لطعام الغداء لا اسم الاكل
وكذا العشاء اسم لطعام العشاء والسحور اسم لطعام يؤكل وقت السحر والعشاء الاكل فيما بين الزوال ونصف
الليل فاذا حلف لا يتعشي يحنث بالاكل فيما بين الزوال ونصف الليل لان ما بعد الزوال يسمي عشيا ولهذا تسمي
الظهر احد صلوتي العشاء في الحديث قال صاحب العناية ذكر في الايضاح في باب الحلف علي الغداء وورد في
الحديث عن النبي صلي الله عليه وسلم انه صلي احد صلوتي العشاء ركعتين يريد به الراوي الظهر او العصر انتهي
والسحور الاكل فيما بين نصف الليل وطلوع الفجر فاذا حلف لا يتسحر يحنث بالاكل فيما بين نصف الليل وطلوع
الفجر ثم الغداء والعشاء عبارة عن الذي يقصد به الشبع عادة فيعتبر عادة اهل كل بلدة في حقهم يعني ان
كانت عادتهم اكل الخبز فيعتبر الخبز وان كانت اكل اللحم فيعتبر اللحم حتي ان الحضري اذا حلف علي ترك الغداء فشرب
اللبن لم يحنث والبدوي بخلافه ويشترط ان يكون اكثر من نصف الشبع هكذا روي عن ابي يوسف وهو الصحيح
لان من اكل لقمة او لقمتين يصح ان يقول ما تغديت ولا تعشيت كذا في العناية وغيره من الكتب يقول الفقير
تخصيصهم هذا التفصيل بالغداء والعشاء بدون التعرض للسحور يدل علي انه لا يشترط هذا في السحور حتي
ان من اكل لقمة او لقمتين يحنث وكذا لو شرب الحضري اللبن تدبر وفي ان اكلت او شربت او لبست او كلمت او
تزوجت او خرجت فكذا ونوي شيئا معينا لا يصدق ديانة وقضاء لان النية انما تصح في الملفوظ والثوب
وما يضاهيه غير مذكور تنصيصا وانما هو مقدر اقتضاء وقد ثبت في الاصول ان المقتضي لا عموم له فلغت نية
التخصيص فيه وعند الشافعي يصدق لان للمقتضي عموما عنده وعن ابي يوسف انه يصدق فيما بينه وبين
الله تع وبه اخذ الخصاف كذا في الكافي ولو زاد طعاما او شرابا او نحوه اي زاد ثوبا او فلانا او فلانة او من دار
ونوي شيئا معينا صدق ديانة لا قضاء لانه نكرة في محل الشرط والنكرة في موضع الشرط نكرة في موضع النفي
اذ الشرط للمنع والنفي والنكرة في موضع النفي تعم فعملت نية التخصيص فيه الا انه خلاف الظاهر فلا يصدق
في القضاء كما لو قال ان اغتسل في هذه الدار اليوم فعبدي حر او ان اغتسل فيها فامرأته طالق وعني انسانا بعينه فانه يصدق فيما بينه وبين الله تع لا في
القضاء وفي لا يشرب من دجلة لا يحنث بشربه منها باناء ما لم يكرع اي ما لم يضع فاه علي دجلة بعينها ويشرب
بقال كرع الرجل في الماء اذا مد عنقه نحوه ليشرب منه وهذا عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه يحنث بشربه منها
باناء عندهما لانه المتعارف المفهوم ولابي ح ان كلمة من للتبعيض وحقيقته الكرع وهي مستعملة ولهذا يحنث
بالكرع اجماعا فمنعت المصير الي المجاز وان كان متعارفا واصله انه متي كان لليمين حقيقة مستعملة ومجاز
متعارف مستعمل فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة خاصة لانه لا يجوز اهدار الحقيقة الا عند الضرورة وذلك

الكلت
بيان

والبيض صح

بان تكون مهجورة مهملة كما قيل في سف الدقيق وعندهما العبرة للمجاز والحقيقة جميعا لمكان الاستعمال والعرف
فابو حنيفة يقول الكرع حقيقة مستعملة ولهذا يحنث به بالاجماع وهما يقولان استعمال المجاز اكثر لان الكرع
انما يستعمل عادة عند عدم الاواني فيعتبر كل واحد منهما ومن اصحابنا من قال ان ابا ح رحمه الله شاهد العرب
بالكوفة يكرعون ظاهرا معتادا فحمل اليمين عليه وهما شاهدا الناس بعد ذلك لا يفعلونه الا نادرا فلم يخصا
اليمين به ولو شرب من نهر يؤخذ من دجلة لم يحنث بالاجماع لان الاضافة قد زالت بالانتقال الى غيرها فصار
كما اذا حلف لا يشرب من هذا الكوز فصب في كوز آخر وهذه المسئلة تشهد لابي ح لاختصاص اليمين عنده
بدجلة دون ما انتقل اليه ماؤها كذا في الاختيار وان قال لا يشرب من ماء دجلة حنث بالاناء بالاتفاق لان
اليمين عقدت على الماء دون النهر وقد وجد واذا شرب من نهر يؤخذ من دجلة يحنث ايضا وكذا في الجب والبئر
يعني لو حلف لا يشرب من الجب او البئر يحنث بالاناء قال صاحب الاختيار وهذا في البئر ظاهر لانه لا يمكن
الشرب منها الا بالاناء حتى قالوا لو نزل البئر وكرع لا يحنث لان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان تحت لفظ واحد
والحقيقة مهجورة واما الجب ان كان ملآنا يمكن الشرب منه لا يحنث الا بالكرع عند ابي حنيفة كما في النهر
وان لم يمكن الشرب منه كرعا يحنث بالاغتراف وبالشرب من الاناء والفرق بين البئر والجب العموم والخصوص
المطلق والاعم البئر قال الزجاج الجب البئر التي لم تطو سميت جبا لانها قطعت قطعا ولم يحدث فيها غير القطع
من طي كذا في تفسير ابي الليث وفي الاناء بعينه يعني لو حلف لا يشرب من هذا الاناء فهو على الشرب بعينه
لانه المتعارف فيه وامكان البر شرط صحة الحلف عند ابي ح ومحمد خلافا لابي يوسف يعني ان اليمين انما تنعقد
عند ابي ح ومحمد اذا كان المحلوف عليه ممكن الوقوع سواء كان الحلف بالله او الطلاق او العتاق خلافا لابي
يوسف وحاصله ان اليمين عقد كسائر العقود الشرعية فلا بد له من محل ومحله عنده خبر في المستقبل سواء
قدر عليه الحالف او لا وعندهما محله خبر فيه رجاء الصدق لان محل الشيء ما يكون قابلا لحكمه وحكم اليمين البر
وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق فلا ينعقد اصلا كيمين الغموس فمن حلف ليشربن ماء هذا الكوز
اليوم ولا ماء فيه او كان فيه ماء فصب قبل مضيه اي قبل مضي اليوم لا يحنث عندهما لانتفاء الشرط وهو
امكان البر خلافا له اي لابي يوسف لصحة الحلف عنده بدون شرط امكان البر وكذا لا يحنث ان لم يقل اليوم ولا
ماء فيه الا ان كان فيه ماء فصب فانه يحنث بالاتفاق لان البر وجب عليه اذا فرغ من التكلم لكن موسعا
بشرط ان لا يفوته في عمره والبر ممكن عند الفراغ منه فانعقد اليمين حتى لو امتنع البر بان صب الماء عقب اليمين
بلا تراخ لا ينعقد فان قيل فهلا انعقدت اليمين على الماء الذي يوجده الله تعالى في الكوز لان ذا ممكن متصور
قلنا الماء الذي يوجده الله تع لا يكون ذلك الماء الذي عقد اليمين عليه فان اليمين تناول المعدوم والموجود
لا يكون هو المعدوم فان قيل امكن القول بانعقاد اليمين موجبا للبر على وجه يظهر في حق الخلف وهو الكفارة
قلنا شرط انعقاد السبب في حق الخلف احتمال الانعقاد في حق الاصل ولا احتمال هنا لعدم تصور البر ووجه

الفرق

الفرق بين المطلق والموقت مذكور في الكافي والهداية وفي ليصعدن السماء او ليطيرن في الهواء او ليقلبن
هذا الحجر ذهبا او ليقتلن زيدا عالما بموته انعقدت اليمين وحنث للحال خلافا لزفر لانه مستحيل عادة فاشبه
المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان الصعود الى السماء ممكن حقيقة حتى وقع لبعض الانبياء والجن حيث قالوا وانا
لمسنا السماء الآية وكذا الطيران في الهواء ممكن وواقع لبعض الاولياء وكذا قلب الحجر ذهبا ممكن في نفسه
واقع لبعض الاخيار وكذا قتله ممكن بعد احياء الله تعالى ولهذا قيده بكونه عالما بموته لان علمه بموته قرينة على ان
مراده قتله بعد احياء الله تع واذا امكن البر بهذا الطريق ينعقد اليمين فيحنث في الحال لعجزه عن تحقيق البر
ظاهرا وذا كاف للحنث وان لم يعلم بموته فلا يحنث لانه اذا لم يكن عالما بموته يكون مراده القتل المتعارف ولما
كان ميتا كان ذلك ممتنعا حقيقة فلا يوجد شرط انعقاد اليمين وهو امكان البر خلافا لابي يوسف لان امكان
البر ليس شرطا لانعقاد اليمين عنده وفي لا يتكلم فقرأ القرآن او سبح او هلل او كبر لا يحنث سواء في الصلوة
او خارجها هو المختار وقال بعضهم ان قرأ او سبح او هلل او كبر في صلوته لا يحنث وان في غير صلوته حنث
وفي القياس يحنث فيهما وهو قول الشافعي لان كل واحد منها كلام حقيقة قال صاحب التسهيل ولو حلف لا يتكلم
فقرأ القرآن او سبح او هلل او كبر لم يحنث سواء في الصلوة او غيرها لانه لا يسمى متكلما بل قارئا ومسبحا ومهللا
ومكبرا للعرف وبه يفتى ويحنث لو قرأ او سبح او هلل او كبر في غير الصلوة في الظاهر انتهى وفي لا يكلمه فكلمه يحنث
بنحو وهو نائم حنث ان ايقظه لانه اذا لم ينتبه كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته قال صاحب
الهداية وفي بعض روايات المبسوط شرط ان يوقظه وعليه مشايخنا وقيل يحنث مطلقا سواء ايقظه او لم يوقظه
لانه قد كلمه ووصل الى سمعه الا انه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع الا انه لم يفهم لتغافله
ونقل صاحب النهاية عن شيخ الاسلام ان التكلم عبارة عن اسماع كلامه كما في تكليم نفسه فانه عبارة عن اسماع
نفسه الا ان اسماع الغير امر باطن لا يوقف عليه فاقيم السبب المؤدي اليه مقامه وهو ان يكون بحيث لو اصغى
اليه اذنه ولم يكن مانع من السماع لسمع ودار الحكم معه وسقط اعتبار حقيقة الاسماع ولو كلم غيره بعد ما حلف
لا يكلمه وقصد سماعه لا يحنث لانه لم يكلمه حقيقة ولو سلم على جماعة هو فيهم حنث لان السلام كلام الجميع
وان نواهم دونه لا يحنث لعدم القصد اليه قال صاحب الاختيار وان نواهم دونه لا يحنث ديانة لعدم القصد
ولا يصدق قضاء لان الظاهر انه للجماعة والنية لا يطلع عليها الحاكم ولو قال لا يكلمه الا باذنه فاذن ولم يعلم الحالف
بالاذن فكلمه حنث عند ابي ح ومحمد لان الاذن مشتق من الاذان الذي هو اعلام او من الوقوع في الاذن وكل
ذلك لا يتحقق الا بالسماع خلافا لابي يوسف فانه قال لا يحنث لان الاذن عبارة عن الاطلاق وقد وجد فلا يشترط
علم غيره كالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا كذلك الاذن على ما مر انه اما من الاذان او من الوقوع في الاذن
وذلك يقتضي السماع ولم يوجد واعترض بانه لو كان كذلك لما صار العبد ماذونا اذا اذن له مولاه وهو لا يعلم
لكنه يصير ماذونا فلم يكن الاذن محتاجا الى الوقوع في الاذن واجيب بان الاذن هنا لفك الحجر في حق العبد

يتصرف باهليته نفسه وما الكنه فيثبت بمجرد الاذن واما في اليمين فلما حرم كلامه باليمين الا عند الاذن صار الاذن
منتهيا للاباحة الكلام للحالف فلا بد من الاعلام لذلك وفي لا يكلمه شهرا فهو من حين حلف لانه لو لم يذكر الشهر
يتأبد اليمين فذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقي الذي يلي يمينه داخلا في الايجاب عملا بدلالة حاله وهو الغيظ
الذي لحقه في الحال بخلاف ما اذا قال والله لا اصوم شهرا لانه لو لم يذكر الشهر لم يتأبد اليمين لان الصوم غير
صالح للتأبيد لتخلل الاوقات التي لا تصلح ان تكون محلا للصوم فكان ذكره لتقدير الصوم به وانه منكر فاليه تعيينه
ويوم اكلمه لمطلق الوقت حتى لو حلف يوم اكلم فلانا فامرأتي طالق فكلمه ليلا او نهارا يحنث لان اسم اليوم
اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والكلام مما لا يمتد وصح نيته
النهار فقط يعني لو قال عنيت به النهار خاصة دين في القضاء لانه يستعمل فيه ايضا قال الله تعالى اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة والمراد به بياض النهار وعن ابي يوسف انه لا يدين في القضاء للتخصيص وهو
خلاف المتعارف وليلة اكلمه يقع على الليل فحسب حتى لو كلمه نهارا لا يحنث لانه حقيقة في سواد الليل
كالنهار للبياض خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت وحاصل المقام ان ههنا ثلث عبارات نهار اكلم
فلانا وليلة اكلم فلانا ويوم اكلم فلانا فالاولى لبياض الزمان خاصة فلو كلمه ليلا لم يحنث والثانية لسواده
فلو كلمه نهارا لم يحنث والثالثة تعتبر بما قرنت به وما قرنت به ههنا مما لا يمتد فيراد به مطلق الوقت وقد سبق
تفصيله مرة قال صاحب العناية وعدم استعمال الليل في مطلق الوقت اذا كان مفردا واما جمعه فقد جاء
لمطلق الوقت كما في قول الشاعر وكنا حسبنا كل سوداء تمرة ليالي لاقينا الجذام وحميرا فان المراد بالليالي
فيه مطلق الوقت لان ذكر احد العددين بعبارة الجمع يقتضي دخول ما بازائه من العدد الآخر وذلك اصل آخر
وفي ان كلمته الا ان يقدم زيد او حتى يقدم او الا ان يأذن زيد او حتى يأذن فامرأتي طالق فكلمه قبل ذلك اي
قبل قدومه او اذنه حنث لان كل واحد من القدوم والاذن يكون غاية واليمين باقية قبل الغاية ومنتهية
بعدها فيحنث بالكلام قبل الانتهاء ولا يحنث بعد الانتهاء وكونه غاية اما في حتى فظاهر واما في الا ان فلما
تقدم في باب اليمين في الخروج والاتيان من مناسبة معنى الاستثناء معنى الغاية وكونه مجازا للغاية وان مات
زيد سقط الحلف عند ابي ح ومحمد لانتفاء تصور البر وهو شرط الانعقاد عندهما وعند ابي يوسف لا يسقط بموته
لان امكان تصور البر ليس بشرط عنده على ما سبق فعند سقوط الغاية بالموت تتأبد اليمين عنده وفي لا ياكل
طعام فلان او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب دابته او لا يكلم عبده ان عين الطعام والدار والثوب
والدابة والعبد وزال ملكه عنها وفعل اي اكل او دخل او لبس او ركب او كلم لا يحنث عند ابي ح وابي يوسف
لان الداعي الى اليمين معنى في المضاف اليه لان هذه الاعيان من الطعام والدار والثوب والدابة لا تهجر
لذواتها وكذا العبد لا يهجر لسقوط منزلته ولحاقه بالجمادات والبهائم حتى يباع في الاسواق كما يباع الجمادات
والبهائم بل لمعنى في ملاكها فتتقيد اليمين بحال قيام الملك خلافا لمحمد في العبد والدار لان الاضافة للتعريف والاشارة

ابلغ منها فيه لكونها قاطعة للشركة فاعتبرت الاشارة ولغت الاضافة يقول الفقير والعلم في الحقيقة للملك الخبير
ليس خلاف محمد في العبد والدار فقط انما خلافه في جميع الاشياء المذكورة من الطعام والدار والثوب والدابة
والعبد قال صاحب الكافي ولو حلف لا ياكل طعام فلان او لا يدخل داره او لا يركب دابته او لا يلبس ثوبه او
لا يكلم عبده ان اشار الى المضاف وزال ملك المضاف اليه وفعل لا يحنث عند ابي ح وابي يوسف وقال محمد يحنث
ثم ساق دليل الطرفين الى آخره وشراح الكنز باجمعهم نسبوا الخلاف الى محمد في جميع الاشياء المذكورة لعل ما
اوقع المص في هذا الوادي ان صاحب الهداية ذكر مسئلة العبد والمراة والصديق والدار ولم يذكر الاشياء
المذكورة من الطعام والثوب والدابة اصلا فقال حنث في المراة والصديق ولم يحنث في العبد والدار عند ابي
ح وابي يوسف وقال محمد يحنث في العبد والدار ايضا ولم يتفطن المص بسياق المسئلة وسباقها فقال ما قال
السنوبرجي من الكريم المتعال وفي المتجدد من الاشياء المذكورة بان اشترى فلان طعاما آخر او دارا اخرى او
ثوبا آخر او دابة اخرى او عبدا آخر ففعل الحالف الافعال المذكورة من الاكل والدخول واللبس والركوب والتكلم لا يحنث
اتفاقا اعتبارا للاشارة وان لم يعين الحالف بان قال لا ياكل طعام فلان او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب
دابته او لا يكلم عبده ولم يعين كل واحد منها لا يحنث لو فعل الافعال المذكورة بعد الزوال اي بعد زوال ملكه فلانه
عقد يمينه على فعل واقع في محل مضاف الى فلان ولم يوجد فلم يلزم الحنث ويحنث بالمتجدد اي بالفعل للمتجدد ملكا لان
اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه قال صاحب الكافي وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يحنث في المتجدد ملكا في الدار لان
الدار لا يستحدث فيها عادة فهو آخر ما يباع واول ما يشترى فلا يكون الدار التي ملكها الحالف بعد اليمين لخالص
ما يكون لها نسبة اليه والى البائع فتتقيد اليمين المضافة اليها بالقائمة في ملكه وقت الحلف وعنه في رواية انه
تتقيد اليمين في الجميع بالقائم في ملكه وقت الحلف انتهى يقول الفقير لعل وجه هذه الرواية ان كون المستحدث آخر
ما يباع واول ما يشترى غير مخصوص بالدار بل هو جار في كل ما يملك فيقتضي هذا العموم كون اليمين مقيدة في الجميع
بالقائم في ملكه وقت الحلف تدبر وفي لا يكلم امرأته او صديقه يحنث في المعين اي على تقدير ان يقول لا يكلم امرأته
هذه وصديقه هذا بعد الابانة في المراة والمعاداة في الصديق اجماعا لان كل واحد منهما يعادي لذاته فكانت
الاضافة للتعريف والداعي لمعنى في المضاف اليه غير ظاهر لانه لم يبين اي لم يقل لا اكلم امراة فلان او صديقه
لانه عدو لي مثلا فلا يشترط دوام الاضافة بخلاف ما مر لان تلك الاعيان لا تهجر لذواتها عادة على ما بينا وفي
غيره اي غير المعين كان يقول لا يكلم امرأته او صديقه لا يحنث بعد الابانة والمعاداة لان هجران الحر لغيره محتمل فاذا
ترك الاشارة دل ذلك على هذا المحتمل اذ لو كان لعينه لعينه فلا يحنث بعد زوال الاضافة مع وجود الاحتمال
الا في رواية عن محمد فانه يحنث ايضا في غير المعين بعد الابانة والمعاداة على هذه الرواية لان الاضافة للتعريف
المحض اذ الحر مقصود بالهجران فلا يتقيد اليمين بالاضافة ويحنث بالمتجدد بان اخذ صديقا او تزوج امراة
بعد الحلف فكلمه ذكر في الكافي ان حنثه بالمتجدد ايضا قول ابي ح وابي يوسف وعند محمد لا يحنث وكذا في الرمز

شرح الكنز وفي لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه اي الطيلسان فكلمه حنث لان هذه الاضافة لا تحتمل الا
التعريف لان الانسان لا يعادي لمعنى في الطيلسان فصار كما اذا اشار اليه كانه قال لا اكلم هذا بالاشارة الى
صاحبه والطيلسان على وزن فيعلان بحركات اللام واحد الطيالسة وهي الثياب التي تلبس في الشتاء وقال
صاحب المغرب الطيلسان من لباس العجم مدور اسود ومنه قولهم في الشتم يا ابن الطيلسان يراد انك اعجمي
وعن ابي يوسف في قلب الرداء في الاستسقاء ان يجعل اعلاه فان كان طيلسانا لا اسفل له او خميصة اي
كساء يثقل قلبها حول يمينه على شماله وفي جمع التفاريق الطيالسة لحمتها وسداها صوف والطيلس لغة
فيه لا اكلم حينا او زمانا او الحين او الزمان ولا نية له فهو يقع على ستة اشهر لان الحين قد يراد به الزمان القليل
قال الله تع فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد به وقت الصلوة وقد يراد به اربعون سنة قال
الله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر قال الامام البغوي في معالم التنزيل يعني هل اتى على آدم حين
من الدهر يعني اربعون سنة ملقى في طين بين مكة والطائف قبل ان ينفخ فيه الروح انتهى وقد يراد به ستة
اشهر قال الله تع تؤتي اكلها كل حين باذن ربها قال ابن عباس رض انه ستة اشهر وهذا هو الوسط فيصرف
اليه بلا نية وهذا لان القليل لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والمديد لا يقصد غالبا لانه بمنزلة
الابد لان من اراد ذلك يترك ابدا في العرف فلو كان مراده ذلك لم يذكر الحين ولو سكت يتابد اليمين فحيث ذكر الحين
لم يكن فائدة سوى المستفاد عند عدم ذكره والا لا يكون لذكره فائدة فتعين الاوسط وكذا الزمان يستعمل استعمال
الحين يقال ما رأيتك منذ حين ومنذ زمان بمعنى واحد ومعهما اي ومع النية ما نوى من الزمان اليسير والمديد
والوسط لانه حقيقة كلامه وان قال لا اكلم الدهر او الابد معرفين باللام فهو على العمر لان الدهر والابد يراد
بهما العمر قال الله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر فقد جعل اربعين سنة جزء من الدهر فثبت انه اراد
الابد وقال عم من صام الابد فلا صيام له وقال ايضا لا صام من صام الدهر ولا افطر فيكون محمولا على العمر
لو قال والله لا اكلم الدهر او الابد اتفاقا وقيل الخلاف ثابت في الدهر معرفا ومنكرا والاول هو الصحيح كذا
في الكافي ولو قال لا اكلم دهرا فقد توقف الامام فيه وقال لا ادري ما مقداره حين سئل عنه والتوقف عند
عدم المرجح من الكمال وفي الجامع المحبوبي توقف ابو حنيفة رحمه الله في اربع مسائل احديها هذه والثانية
الخنثى المشكل والثالثة وقت الختان والرابعة محل اطفال المشركين في الآخرة وقال صاحب الملتقط مسائل
لم يقطع ابو حنيفة بجوابها وقال لا ادري الدهر ومحل اطفال المشركين ذكرها في نوادر ابن هشام ووقت
الختان ذكره ابو بكر بن يعقوب في اختلاف الفقهاء واذا بال الخنثى من الطرفين معا وان الملائكة افضل ام
الانبياء عليهم السلام ذكرها ابو بكر بن يعقوب ايضا ومتى يصير الكلب معلما وسؤر الحمار ومتى يطيب لحم
الجلالة انتهى فيكون المسائل ثماني وقال ابن الملك في شرح مجمع البحرين قلت هذا تنبيه لكل مفت ان لا يستنكف
من التوقف فيما لا وقوف له عليه وعندهما هو كالزمان لان لفظ دهرا يستعمل استعمال الحين والزمان يقال ما

رأيتك منذ دهر ومنذ حين ومنذ زمان بمعنى واحد فيكون المراد ستة اشهر قال صاحب العناية فان قيل ذكر في الجامع
الكبير واجمعوا فيمن قال ان كلمتك دهورا او ازمنة او شهورا او سنين او جمعا او اياما انه يقع على ثلثة من هذه
المذكورات لانها ادنى الجمع المتفق عليه فكان ابو حنيفة ايضا قائلا في دهور منكرة بثلثة منها وكل دهر ستة
اشهر كما هو قولهما والحكم في الجمع موقوف على معرفة مفرده فكيف حكم في الجمع وتوقف في المفرد اجيب بان
ذلك تفريع لمسئلة الدهر على قول من يدعي معرفة الدهر فكانه قال من وقف على معنى الدهر يجب عليه ان يقول
في الجمع المنكر منه بثلثة كما في الازمنة والشهور كما فعل ذلك في المزارعة ولو قال لا اكلم اياما او شهورا او سنين
فعلى ثلثة لان الجمع المنكر يقع على الاقل وهو الثلثة قال صاحب العناية وهو رواية الجامع الكبير وذكر فيه لي
بالاتفاق وذكر في كتاب الايمان انه على عشرة عند الامام كما في المعرف قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي
المذكور في الجامع اصح وان عرف اي قال لا اكلم الايام او الشهور او السنين فعلى عشرة اي يقع على عشرة
ايام او شهور او سنين عند ابي حنيفة لانه جمع معرف فينصرف الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع وهو العشرة
لان الناس يقولون في العرف ثلثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام ثم بعد ذلك يقولون احد عشر يوما ومائة
يوم والف يوم على ما هو حال مميزاتها فلما كانت العشرة اقصى ما ينتهي اليه لفظ الجمع كانت هي المرادة
كايام كثيرة لانه اكثر ما يتناوله اسم الايام وقالا يقع على جمعة في الايام وسنة في الشهور والعمر في السنين
لان اللام للمعهود وهو في الايام الاسبوع وفي الشهور السنة ولان الايام تنتهي بالسبعة والاشهر
بالاثني عشر ثم يعود ولا معهود في السنين فيتناول العمر ومذهب الامامين في الايام الكثيرة السبعة كما
في الايام لان ما زاد عليها تكرار كذا في الهداية

باب اليمين في الطلاق والعتق

قدم هذا الباب على غيره لان الحلف بهما اكثر وقوعا فكان معرفة احكامه اهم من غيره قال ان ولدت فانت كذا حنث بالميت
لان الشرط ولادة الولد وقد تحققت لان الموجود مولود حقيقة وعرفا وحكما اما حقيقة فظاهر وكذا عرفا
لانه في العرف يسمى ولدا واما شرعا فلان الشرع اعتبره ولدا حتى تنقضي العدة به والدم بعده نفاس والامة
ام ولد واذا تحقق الشرط ثبت الحكم ولو قال لامته اذا ولدت فهو اي الولد حر فولدت ميتا ثم حيا عتق الحي
عند ابي حنيفة لان مطلق اسم الولد يتقيد بوصف الحيوة تصحيحا للكلام العاقل اذ لو لم يتقيد به للغا لانه قصد
اثبات الحرية جزاء وهي لا تثبت في الميت فيتقيد به كما اذا قال اذا ولدت ولدا حيا بخلاف جزاء الطلاق وحرية الام
لاستغنائهما عن وصف حيوة الولد واستشكل عليه لو قال اذا اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره انحلت
يمينه حتى اذا اشترى بعد ذلك عبدا لنفسه لم يعتق مع انه جعل اشتراء العبد شرطا للحرية وعبد الغير ليس محلا
للحرية عن المشتري لعدم ملكه واجيب بان الاضمار انما يكون لتصحيح الكلام والحاجة الى اضمار الملك لتصحيحه
ليست كالحاجة الى اضمار الحيوة لان الحرية بدون الحيوة لا تتصور اصلا وفي ملك الغير تتصور موقوفة على
الاجازة فلا يلزم من وجوب اضمار الحيوة اضمار الملك كذا في العناية خلافا لهما فانه لا يعتق واحد منهما لان

الشرط فتحقق بولادة الميت على ما بينا ان الموجود مولود الى آخره لكن الميت لما لم يكن محلا للحرية انحلت اليمين الى
جزاء كما لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار بعد ما ابانها وانقضت عدتها تنحل اليمين
لا الى جزاء وفي اول عبد املكه فهو حر فملك عبدا عتق لان الاول اسم لسابق فرد ولا يحتاج اوليته الى شراء عبد
آخر ولو ملك عبدين معا ثم آخر لا يعتق واحد منهم لان الاول فرد لا يكون غيره سابقا عليه ولا مقارنا له ولم يوجد
ولو زاد وحده عتق الآخر لانه يراد به التفرد في حالة الشراء لان وحده للحال والثالث سابق في هذا الوصف
ولو قال آخر عبد املكه فهو حر فمات بعد ملك عبد واحد لا يعتق لان الآخر لا بد له من الاول ولم يوجد ولو مات بعد
ملكه عبدين متفرقين عتق الآخر اتفاقا لانه فرد لاحق فاتصف بالآخرية منذ ملك من كل ماله عند ابي حنيفة اذا
كان صحيحا وقت الشرا لانه لما اشترى الثاني بعد الاول ثبت صفة الآخرية فيه لكن كانت بعرضية ان تزول
بشراء غيره فلا يحكم بعتقه ما لم تتيقن فاذا مات ولم يشتر غيره عرفنا تقرر صفة الآخرية فيه من وقت الشراء فتثبت
صفة الآخرية مستندة الى وقت الشراء وعندهما يعتق عند موته من الثلث على كل حال يعني سواء كان صحيحا
وقت الشرا او مريضا لان الآخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا
عند الموت فيقتصر عليه وعلى هذا آخر امراة اتزوجها فهي طالق ثلثا فلا ترث خلافا لهما يعني اذا قال آخر امراة
اتزوجها فهي طالق ثلثا فتزوج امراة ثم اخرى ثم مات فعندهما يقع الطلاق مقصورا على الموت حتى ترث
الميراث وعند ابي حنيفة يقع مستندا الى وقت التزوج فلا تستحقه وفي كل عبد بشرني بكذا فهو حر فبشره
ثلثة متفرقون عتق الاول لان البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه سواء كان بالخير او الشر لكن يشترط كونه
سارا بالعرف وهذا انما يتحقق من الاول لان الثاني اخبره بما كان معلوما له فلا يتغير به بشرة وجهه عند سماعه
ويعضده ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بابن مسعود وهو يقرا القرآن فقال من احب ان يقرا القرآن
غضا طريا كما انزل فليقرا بقراءة ابن ام عبد فابتدر عليه ابو بكر وعمر رضي الله عنهما للبشارة فسبق ابو بكر
عمر بها وكان ابن مسعود يقول بشرني ابو بكر واخبرني عمر وان بشروه معا عتقوا لانها تحققت من الكل
حيث غيروا بشرة وجهه الا ترى الى قوله تعالى فبشروه بغلام عليم حيث اضاف البشارة الى الجماعة فدل
على تحقق البشارة من الجماعة ولو قال من اخبرني مكان بشرني عتقوا في الوجهين اي فيما اخبروا معا او متفرقين
لان حقيقة الاخبار موجودة في كل واحد منهم لان الخبر وان كان عند المخاطب علمه ولو نوى بكفارته
بشراء ابيه سقطت اي الكفارة عندنا خلافا لزفر والشافعي بناء على ان الشراء اعتاق عندنا بالحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وشرط عندهما والعلة هي
القرابة فالنية قارنت العلة عندنا ولم تقارن عندهما والنية انما تعمل اذا قارنت العلة واعترض على قولنا
ان الشراء اعتاق بالحديث بانه عطف الاعتاق على الشرا بالفاء وهو يقتضي التراخي بزمان وان لطف
فلا يكون الشراء نفس الاعتاق واجيب بانه نظير قولهم سقاه فارواه وضربه فاوجعه واطعمه فاشبعه

ووجهه

ووجهه ان الفعل اذا عطف على فعل آخر بالفاء كان الثاني ثابتا بالاول في كلام العرب فيكون معنى قولهم سقاه
فارواه اي بذلك الفعل لا بغيره كذا في العناية قال مولانا الفاضل سعدي افندي ولا يخفى ان ما ذكره اعتبر
بالمغايرة والمدعي كون الشراء هو الاعتاق بقول الفقير ليس مرادهم ان الشراء نفس الاعتاق حتى يتوجه
ما ذكره بل المراد ان الاعتاق يحصل مع الشراء دفعة كما ان الارواء والايجاع والاشباع يحصل بالسقي
والضرب والاطعام دفعة لا انه يحصل اولا ثم يحصل الثاني عقبه وهذا ظاهر لا ينبغي ان يرتاب فيه فضلا
عن الاستشكال ثم ان التقييد بالاب اتفاقي لا احترازي تدبر لا بشراء امة استولدها بالنكاح يعني
لو قال لامة قد استولدها بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تعتق
لوجود الشرط ولا تجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا تضاف الى اليمين بقول الفقير
ولا يخفى ما في عبارة المصنف من التسامح اعتمادا على ظهوره ولقد احسن صاحب الدرر حيث قال ولا بشراء
مستولدة بنكاح علق عتقها عن كفارته بشراها تدبر او بشراء عبد حلف بعتقه يعني اذا قال ان اشتريت
هذا العبد فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة يمينه لم يجزه لان الشرط قران النية بعلة العتق وهي اليمين واما
الشراء فشرطه فان العتق عند الشراء يضاف الى اليمين السابقة ولم توجد نية الكفارة وقت اليمين
الا ان قال ان اشتريتك فانت حر عن كفارتي حيث يجزيه عنها اذا اشتراها لان حريتها غير مستحقة الى
آخره وقد قارنته النية ثم انه قال مولانا الفاضل سعدي افندي الانسب ذكر هذه المسائل الثلث
في باب الكفارات وفي ان تسريت امة التسري من السرية بضم السين وتشديد الياء وهي الجارية التي
للفراش سواء طلب منها الولد او لا وقيل من التسري من السرور فقلبت آخر الراءات ياء وقيل طلب
الولد شرط في التسري حتى لو وطئها وعزل عنها لا يكون تسريا قيل هذا قول ابي يوسف كما ان الاول
قولهما كذا في نقد الدرر لمولانا محمد الواني فهي حرة ان تسرى في ملكه وقت الحلف عتقت لان اليمين
انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وكل ما انعقد في حقه اليمين اذا وجد الشرط فيه يترتب عليه الجزاء وان
تسرى من ملكها بعده اي بعد الحلف لا تعتق وقال زفر تعتق لان التسري لا يكون الا في الملك فكان ذكره
ذكر الملك فان قيل هذا قول بالاقتضاء وزفر لا يقول بالاقتضاء اجيب بان اثبات الملك ههنا بدلالة
اللفظ لا بالاقتضاء والفرق بينهما ان الثابت دلالة ما يكون مفهوما من اللفظ بلا تامل ولا اجتهاد
كما كان النهي عن الضرب والشتم وسائر الافعال المؤذية مفهوما من النهي عن التأفيف ولا كذلك الاقتضاء
لان المقتضى لا يفهم من ذكر المقتضي بلا تامل ولا اجتهاد ثم اذا قيل فيما نحن فيه عند فلان سرية يراد بها
جارية مملوكة من غير تامل فلما كان الملك مفهوما من التسري بلا تامل واجتهاد كان الملك ثابتا بطريق
الدلالة لا بطريق الاقتضاء كذا في النهاية ورده صاحب العناية بطريق ثم اجاب عن اصله بجواب آخر
فمن شاء فليراجعه ولنا انا سلمنا ان الملك يصير مذكورا ضرورة صحة التسري لكن ما ثبت بالضرورة يتقدر

بقدرها فلا يتعدى الى صحة الجزاء وهو الحرية لانها ليست من لوازم الملك الثابت ضرورة غاية انه يثبت
الملك لصحة الشرى فقط ولا يثبت فيما وراء صحة الشرى فبقي الجزاء في غير الملك وفي كل مملوك لي حر
عتق عبيده ومدبروه وامهات اولاده لوجود الاضافة المطلقة فيهم يعني ان كل واحد من هؤلاء في
الاضافة الى نفسه بقوله لي سواء لان الملك ثابت فيهم رقبة ويدا واذا كان كذلك دخلوا جميعا تحت كلمة
كل فيعتقون وان قال اردت الرجال خاصة صدق ديانة خاصة اما تصديقه ديانة فلان لفظ المملوك
وضع للمذكر واما عدم تصديقه قضاء فلانهم عند الاختلاط يستعمل فيهم لفظ المذكر عرفا ولو نوى
الاناث لغت نيته ولو قال لم انو المدبرين لم يصدق في القضاء على رواية كتاب العتاق ولم يصدق
لا قضاء ولا ديانة على رواية كتاب الايمان ففيه روايتان كذا في العناية لا يعتق مكاتبوه الا ان
نواهم لان الملك غير ثابت يدا ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطئ المكاتبة فكان المكاتب مملوكا من وجه
دون وجه بخلاف ام الولد والمدبر فاختلت الاضافة فلا بد من النية وفي هذه طالق او هذه وهذه
طلقت الاخيرة وخير في الاوليين لان او لاثبات احد المذكورين وقد ادخلها بين الاوليين ثم عطف
الثالثة على المطلقة بالواو لان العطف بالواو للمشاركة في الحكم فيختص بمحله فصار كما اذا قال احدكما
طالق وهذه وكذا العتق يعني اذا قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا عتق الثالث وخير في الاوليين
وكذا الاقرار يعني لو قال لفلان علي عشرة او لفلان وفلان كان للاخير خمسة وللاولين خمسة ثم انهم
قالوا هذا في موضع الاثبات واما في موضع النفي فيعم كما لو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا يحنث
بالاول وكذا بالباقي كذا في الرمز شرح الكنز

باب اليمين في البيع والشراء والتزوج وغير ذلك

يريد بغير ذلك ما ذكر في هذا الباب من مسائل اليمين على الخروج والذهاب والمشي والصوم واللبس والجلوس
والنوم بالتقريب يحنث بالمباشرة دون التوكيل في البيع والشراء حتى لو حلف لا يبيع ولا يشتري فباع
واشترى حنث ولو امر غيره ان يبيع له او يشتري لا يحنث لان الشرط هو العقد ولم يوجد منه لانه وجد من
العاقد حتى يرجع الحقوق اليه والاجارة والاستيجار والصلح عن مال والقسمة والخصومة وضرب الولد
حتى لو حلف لا يوجر او لا يستاجر او لا يصالح عما له على فلان من المال او لا يقسم ماله المشترك او لا يخاصم
فلانا او لا يضرب ولده فامر غيره بذلك لا يحنث اما الاربعة الاول فظاهر لانها كالبيع واما الاخيران فلان
خصومة غيره لا يعد خصومة نفسه وكذا ضرب غيره ولده لا يعد ضربه ويحنث بهما اي بالمباشرة والتوكيل
في النكاح والطلاق حتى لو حلف لا يتزوج او لا يطلق ففعل هو او وكل به ففعل الوكيل يحنث عندنا لان الوكيل
في هذا سفير ومعبر حتى كان لسان الوكيل لسان الموكل ولهذا لا يضيفه الى نفسه بل الى الآمر وحقوق العقد
ترجع الى الآمر لا اليه وعند الشافعي لا يحنث بفعل الوكيل لوجود الفعل من المامور حقيقة ومن الآمر حكما
فوجد شرط الحنث من الحالف من وجه دون وجه فلا يحنث كما في البيع والخلع والعتق والكتابة والصلح

عن دم عمد والهبة والصدقة والقرض والاستقراض لان المنفعة فيها كلها عائدة اليه فكان الوكيل سفيرا
كما ايضا قال صاحب الدرر اقول عدهم الاستقراض هنا مشكل لانهم صرحوا بان التوكيل بالاستقراض
باطل فيجب ان لا يترتب عليه الحنث لان الباطل لا يترتب عليه الحكم وقال مولانا محمد الوانى اقول لا اشكال
به فان الوكيل اذا اضاف الاستقراض الى الموكل فقال ان فلانا استقرض منك كذا او قال اقرض فلانا صح
وكان القرض للموكل فيكون الوكيل سفيرا محضا وان نوى الحالف المباشرة خاصة صدق ديانة لا قضاء
لان الطلاق مثلا ليس الا التكلم بكلام يفضي الى وقوع الطلاق عليها والامر بذلك مثل التكلم به واللفظ
ينتظمهما فاذا نوى التكلم به فقد نوى الخصوص في العام فيصدق ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر
وكذا غيره وكذا ضرب العبد والذبح والبناء والخياطة والايداع والاستيداع والاعارة والاستعارة
وقضاء الدين وقبضه يعني لو حلف لا يضرب عبده او لا يذبح شاته او لا يبني داره او لا يخيط ثوبه او لا يودع
ماله او لا يستودع او لا يعير او لا يستعير او لا يقضي الدين او لا يقبضه يحنث بالمباشرة والتوكيل لان
المنفعة في كلها تعود اليه والكسوة والحمل يعني لو حلف لا يكسو هذا الثوب او لا يحمل هذه الخشبة ففعل
هو او امر غيره بان اكتساه او حملها يحنث لان النفع عائد اليه ايضا والفرق بين ضرب الولد وبين ضرب
العبد حيث يحنث في الاول بالمباشرة دون التوكيل ويحنث في الثاني بهما ان منفعة ضرب الولد عائدة
اليه وهو التادب والتثقف اي التعلم فلم ينسب فعل الوكيل الى الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان
منفعة الائتمار عائدة الى الآمر فيضاف الفعل اليه الا انه لو نوى المباشرة خاصة في ضرب العبد الى آخره
يصدق قضاء وديانة لان هذه الافعال حسية تعرف باثرها وهو التألم في ضرب العبد وانقطاع
العروق في الذبح وعلى هذا قياس البواقي والنسبة الى الآمر بالتسبب مجاز فاذا نوى الفعل بنفسه
فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء يقول الفقير يعني انه لو نوى التوكيل فيما يحنث بالمباشرة
دون التوكيل كالبيع والشراء وغيرها كيف يكون حكمه ولم يذكره قال صاحب التسهيل الا ان ينوي الحالف
الامر ويكون ممن لا يباشر هذه الافعال بنفسه فح يحنث بالتوكيل وفي المختلط اي فيمن يباشرها تارة
بنفسه ويفوض الى غيره اخرى يعتبر الغالب وعند محمد حنث الآمر في الكل انتهى وفي لا يتزوج فزوجه فضولي
فاجاز بالقول حنث وهو المختار لان الاجازة في الانتهاء كالاذن في الابتداء ولو اجاز بالفعل كاعطاء
المهر ونحوه لا يحنث لان العقود تختص بالاقوال فلا يكون فعله عقدا وانما يكون رضا وشرط الحنث العقد
لا الرضا وروي عن محمد انه لا يحنث في الوجهين وافتى به بعض المشايخ لان الاجازة ليست بانشاء
العقد حقيقة وانما هو تنفيذ لحكم العقد بالرضاء كذا في الاختيار وفي لا يزوج عبده او امته يحنث
بالتوكيل والاجازة لان ذلك مضاف اليه متوقف على ارادته لملكه وولايته وكذا في ابنه وبنته الصغيرين
اي حلف لا يزوج ابنه الصغير او بنته الصغيرة يحنث بالتوكيل والاجازة لولايته عليهما وفي الكبيرين

كذا صح

ع

٥

لا يحنث الا بالمباشرة يعني لو حلف لا يزوّج ابنه الكبير او بنته الكبيرة يحنث بالمباشرة ولا يحنث بالتوكيل
والاجازة لعدم ولايته عليهما فهو كاجنبي عنهما فيتعلّق الحنث بحقيقة الفعل ودخول اللام على
البيع كان بعت لك ثوبًا والمراد بدخول اللام عليه تعلّق الجارّ والمجرور به يقتضي اختصاص الفعل بالمحلوف
عليه اي يقتضي ان يختصّ الفعل الذي تعلّق به اللام بالذي حلف عليه وهو المخاطب المتّصل به اللام
في المثال المذكور ثمّ فسّر الاختصاص بقوله بان كان بامره سواء كان ملكه او لا يعني يقتضي ان يكون
بيع الثوب بامره سواء كان الثوب ملكه او لا حتّى لو دسّ المخاطب ثوبًا في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم
لم يحنث وان امر ببيع ثوب من ثياب غيره يحنث ومثله الشراء والاجارة والصّياغة والبناء حتّى لو
حلف لا يشتري لك ثوبًا او لا يوجر لك دارًا او لا يصوغ لك سوارًا او لا يبني لك دارًا يقتضي ان يكون
بامره سواء كان ملكه او لا ودخول اللام على العين كان بعت لك يقتضي اختصاصها اي اختصاص
العين به اي بالمحلوف عليه وهو المخاطب المتّصل به اللام بان كان ملكه سواء امره او لا فيحنث لو باع
ثوبًا مملوكا له سواء امره او لا حتّى لو اخفى المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم يحنث
وان امر ببيع ثوب مملوك لغيره فباع لم يحنث وكذا دخولها اي دخول اللام على الضّرب والاكل والشّرب
والدّخول يقتضي اختصاص الفعل بالمحلوف عليه بان كان ملكه سواء امره او لا فلو حلف لا يضرب لك
ولدًا او ولدا لك او لا ياكل لك طعاما او طعاما لك او لا يشرب لك شرابا او شرابًا لك او لا يدخل لك دارا او دارا
لك سواء قدّم كلمة لك او اخّرها يحنث لو ضرب ولدا مخصوصًا به امره او لا او اكل طعامًا مملوكا له امره او لا
او شرب شرابا مملوكا له امره او لا او دخل دارا مملوكة له امره او لا لانّ الضّرب وامثاله لا يجري فيه النّيابة
فيتعلّق بالعين قدّم او اخّر فيقتضي اختصاصها به بان تكون مملوكة له قال صاحب الدّرر وان
تعلّق اللام بعين او فعل لا يقبل النّيابة كاكل وشرب ودخول وضرب اقتضى ملكه الى آخره ثمّ قال
وضرب الولد احتراز عن ضرب الغلام فانّه يقبل نيابة الغير انتهى بقول الفقير فيفهم من هذا فرق آخر
بين ضرب الولد وضرب الغلام وهو انّه لا فرق في ضرب الولد بين قوله لا يضرب لك ولدًا وقوله لا يضرب ولدا لك بخلاف
ضرب العبد فانّ فيه فرقًا بين قوله لا يضرب لك عبدًا وقوله لا يضرب عبدا لك لكن قال صاحب الهداية بخلاف
الاكل والشّرب وضرب الغلام لانّه لا يحتمل النّيابة فلا يفترق الحكم فيه في الوجهين قال صاحب العناية والمراد
بالغلام امّا العبد كما ذكر في شرح الجامع الصّغير لقاضي خان وامّا الولد كما ذكر في الفوائد الظهيريّة وهذا هو
القوي لانّ ضرب العبد يحتمل النّيابة ولهذا لو حلف لا يضرب عبده فامر غيره بضربه حنث لانّ المنفعة تعود
اليه انتهى وقال صاحب الكافي المراد بالغلام الولد لا العبد لانّ ضرب العبد يحتمل النّيابة والوكالة فكان
نظير الاجارة لا نظير الاكل والغلام يطلق على الولد كما يطلق على العبد قال الله تعالى انّا نبشّرك بغلام اسمه
يحيى وقيل المراد به العبد لانّ المراد بجريان الوكالة وكالة يتعلّق بها حقوق يرجع بها الوكيل بالعهدة من العهدة

ثوبا صح

ف

على الموكّل وليس للمضروب شيء من ذلك فكان كالاكل والشّرب انتهى وان نوى غيره يعني لو نوى بقوله بعت
لك ثوبا بعت ثوبا لك او بقوله بعت ثوبا لك بعت لك ثوبا صدّق ديانةً وقضاءً فيما عليه يعني فيما فيه تغليظ
عليه لا فيما فيه تخفيف عليه لانّه نوى ما يحتمله كلامه بتاخير اللام عن محلّه في الفصل الاوّل وبتقديمه على
محلّه في الفصل الثّاني والكلام يحتمل التّقديم والتّاخير قال صاحب التّسهيل ويصدّق ديانةً في الكلّ وفي
ان بعته او ان اشتريته فهو حرّ فعقد بالخيار عتق امّا اذا قال ان بعته فلوجود الشّرط وهو البيع والملك
فيه قائم لانّ خياره يمنع خروج المبيع عن ملك البايع بالاتّفاق فينزل الجزاء وامّا اذا قال ان اشتريته فلانّ
الشّرط قد تحقّق وهو الشّراء والملك قائم فيه وهذا على اصلهما ظاهر لانّ خيار المشتري لا يمنع ثبوت الملك
له عندهما وكذا على اصله لانّه علّق العتق بالشّراء لا بالملك والمعلّق بالشّرط كالمنجز عند وقوعه فكانّه قال
فهو حرّ بعد الشّراء بالخيار وهذا لانّه لو نجز العتق بعد الشّراء بخيار الشّرط انفسخ الخيار وثبت الملك مقتضى
للاعتاق سابقًا عليه ووقع العتق فكذلك اذا علّق بخلاف قوله ان ملكتك فانت حرّ فاشتراه بالخيار لا يعتق
لانّ شرط الحنث وهو الملك لم يوجد لانّ المشتري بالخيار لا يملكه عند ابي حنيفة فلا ينزل الجزاء وكذا عتق لو عقد
بالفاسد او الموقوف يعني لو قال البايع ان بعته او المشتري ان اشتريته فكذا فعقد بالفاسد او بالموقوف
يحنث لانّ التّمليك والتّملّك قد وجدا وهو معنى البيع والشّراء ولو عقد بالباطل لا يعتق لانّه ليس ببيع وشراء
شرعًا وفي ان لم ابعه فكذا فاعتقه او دبّره حنث لوجود الشّرط لانّه لم يبق محلًّا للبيع قالت المرأة لزوجها
تزوّجت عليّ فقال الزّوج كلّ امرأة لي طالق طلقت هي اي المرأة المحلّفة ايضا اي كغيرها لدخولها
تحت كلّ امرأة والاصل العمل بالعموم مهما امكن الّا في رواية عن ابي يوسف لانّه اخرجه جوابًا فينطبق عليه
ولانّ غرضه ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيّد به وان نوى غيرها اي غير المحلّفة على جواب ظاهر
الرّواية صدّق ديانةً لا قضاءً لانّه تخصيص العامّ وهو خلاف الظّاهر ومن قال عليّ المشي الى بيت
الله او الى الكعبة لزمه حجّ او عمرة مشيًا وهو استحسان والقياس ان لا يلزمه شيء لانّه ليس بقربة واجبة
الّا انّه صار كناية عن ايجاب الاحرام شرعًا وعرفًا امّا شرعًا فانّ اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي
الى بيت الله فامرها النّبيّ عم ان تحرم بحجّة او عمرة وامّا عرفا فانّه قد تعارف النّاس ايجاب الاحرام بهذه
العبارة فكانّه قال عليّ حجّة او عمرة ولا فرق بين ان يكون في الكعبة او غيرها ولذا اطلق ثمّ اذا لزمه حجّ
او عمرة ان شاء اعتمر او حجّ ماشيًا لانّه التزم القربة بصفة الكمال لقوله عم من حجّ ماشيًا فله بكلّ خطوة
حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة بسبعمائة وان شاء ركب وذبح لركوبه شاة
لقوله عليه السّلام لعقبة مر ها فلتركب ولتريق دمًا وعن هذا قال فان ركب فعليه دم ولو قال
عليّ الخروج او الذّهاب الى بيت الله او المشي الى الصّفا والمروة لا يلزمه شيء اتّفاقا لانّ التزام الاحرام
بهذه العبارة غير متعارف حتّى يصير مجازا ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللّفظ فامتنع اصلا وكذا

لا يلزمه شيء لو قال علي المشي الى الحرم او الى المسجد الحرام خلافا لهما لان الحرم شامل البيت وكذا المسجد الحرام فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة لانهما منفصلان عنه وله ما بيّنا آنفا ان التزام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ فامتنع اصلا وفي عبده حر ان لم احج العام فشهدا بكونه يوم النحر بكوفة لا يعتق خلافا لمحمد لانها شهادة على امر معلوم وهو التضحية بكوفة ومن ضرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط قال صاحب الاصلاح والايضاح قال محمد في كتاب الحدود من المبسوط لا يقال لانه ذلك اذ لا ننكر كرامة الاولياء فيجوز ان يكون في يوم واحد بمكة وكوفة لانا نقول انا امرنا ببناء الاحكام على ما هو الظاهر المعروف وفيه نظر لما مر في باب النسب من انه ثبت لمن ولد لستة اشهر من زوج مشرقي وزوجته بالمغرب ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية اذ لا مطالب لها فصار كما اذا شهدا انه لم يحج العام غايته ان هذا النفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا ودفعا للحرج عن الناس كذا في الهداية والكافي وغيرهما من كتب الفروع قال صدر الشريعة وصاحب الدرر وهذا مخالف لما تقرر في كتب الاصول ان النفي اذا كان محصورا احاط به علم الشاهد كان مثل الاثبات انتهى قال صاحب المغني في فصل المعارضة والاصل في ذلك ان النفي متى عرف بدليله كان كالمثبت والا فلا كالشهادة على الزوج انه لم يستثن في الطلاق او لم يقل قول النصارى عند قوله المسيح ابن الله لان هذا نفي يحيط به علم الشاهد وفي هذا المحل اسولة واجوبة في الكافي ان شئت التحقيق فراجع اليه وفي لا يصوم فصام ساعة بنيته اي بنية الصوم ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب وان ضم صوما او يوما لا يحنث ما لم يتم يوما لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك باتمامه الى آخر اليوم وفي لا يصلي يحنث اذا سجد سجدة ثم قطع لا قبله اي قبل السجود والقياس ان يحنث بالشروع اعتبارا بالصوم وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فلما لم يأت بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك وهو يتكرر في الجزء الثاني وان ضم صلوة بان قال لا يصلي صلوة فبشفع اي يحنث بتمام شفع لا باقل من الشفع لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء قال صاحب العناية ما حاصله انه لا يحنث ما لم يتم الركعتين بالقعدة لان الصلوة المعتبرة شرعا ركعتان مع القعدة وقال مولانا اخي چلبي فيحنث بشفع مع قطع قعدته لان الصلوة بها معتبرة شرعا والمراد ههنا هي المعتبرة ومآلهما واحد وفي ان لبست من غزلك فهو هدي ومعناه التصدق بمكة لانه اسم لما يهدى اليها فملك قطنا فغزلته ونسج فلبس الظاهر ولبس وكذا الظاهر وغزلته بالواو فهو هدي عند ابي حنيفة خلافا لهما لان النذر انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب ملكه وله ان غزل المرأة عادة

يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد معنى فكانه قال من قطني وغزل المرأة من قطن الزوج سبب لثبوت ملك الزوج في المغزول ولهذا يحنث اذا غزلت من قطن مملوك له من وقت النذر مع ان القطن ليس بمذكور هناك وما ذاك الا باعتبار ان غزل المرأة سبب لملك الزوج لما غزلته في العرف والعرف لا يفرق بين ان يكون القطن مملوكا وقت الحلف او لم يكن غايته ما في الباب ان النذر يكون كانه مضاف الى سبب الملك فيصح وان لبس ما غزلت من قطن في ملكه وقت الحلف فهدي بالاتفاق خاتم الفضة ليس بحلي حتى لو حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلي عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال والحلي بفتح الحاء وسكون اللام هو ما يتحلى به النساء من ذهب او فضة او جوهر جمعه على فعول كثدي وثدي على ما مر بخلاف خاتم الذهب فانه حلي ولهذا لا يحل استعماله للرجال ولو لبس خلخالا او سوارا يحنث سواء كان من الذهب او الفضة لانه حلي كامل لانه لا يستعمل الا للتزين ولهذا لا يحل للرجال ذلك سواء كان من الذهب او الفضة كذا في الكافي وعقد اللؤلؤ ان رصع فحلي والا اي وان لم يرصع فلا اي فلبس بحلي لانه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا ومبنى الايمان على العرف والعقد بالكسر القلادة والترصيع التركيب يقال تاج مرصع بالجواهر وقالا حلي مطلقا لانه حلي حقيقة حتى سمي به في القرآن حيث قال وتستخرجون منه حلية تلبسونها وانما يستخرج من البحر اللؤلؤ الى الصوف وقال يحلون فيها من اساور من ذهب ولؤلؤا وقيل هذا اختلاف عصر وزمان فالناس في عصره لا يتحلون باللآلي غير مرصعة فافتى بما عاين في زمانه وفي عصرهما يتحلون بها غير مرصعة فافتيا بما عاينا قال صاحب الكافي وقولهما اقرب الى عرف ديارنا فنفتي بقولهما يقول الفقير فكذلك التحلي به على الانفراد في ديارنا معتاد فنفتي بقولهما وبه اي بقولهما يفتي قال صاحب الاختيار وعليه الفتوى لانه صار معتادا فهو اختلاف عادة وزمان فعلى قول ابي حنيفة ينبغي ان يجوز للرجال لبس عقد اللؤلؤ الغير المرصع لانه ليس بحلي عنده انتهى وقال صاحب الكافي وعلى هذا الخلاف اذا لبس عقد زبرجد او زمرد غير مرصع وفي لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لا يحنث لانه لا يسمى جالسا على الارض ولهذا يقال اجلس على البساط لا على الارض وان حال بينهما اي بين الارض وبينه اي بين الحالف ثيابه حنث لانه تبع فلا يعد حائلا وفي لا ينام على هذا الفراش فجعل فوقه فراش آخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشيء لا يكون تبعا له فيقطع عن الاول النسبة وان جعل فوقه اي فوق الفراش المحلوف عليه قرام بكسر القاف والراء المهملة ستر رقيق يطرح على الفراش يحنث لانه تبع له فلا يعتبر حائلا وفي لا يجلس على هذا السرير ان جعل فوقه سرير آخر فجلس عليه لا يحنث لانه مثل الاول ايضا فيقطع عنه النسبة وان جعل فوقه اي فوق هذا السرير بساطا وحصيرا فجلس عليه حنث لانه يعد جالسا عليه والجلوس على السرير في العادة كذلك

باب اليمين في الضرب والقتل وغير ذلك

يريد بغير ذلك الكسوة وقضاء الدين وقبضه والشتم وغير ذلك مما ذكر في هذا الباب الضرب والكسوة

والكلام والدخول يختص فعلها بالحي اما الضرب فلانه اسم لفعل مولم يتصل بالبدن والايلام لا يتحقق في الميت ونوقض بقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث لانه قد بر ايوب عم في يمينه بالضرب بهذا الذي ذكر ولم يوجد الايلام لان الضغث عبارة عن الحزمة الصغيرة من الحشيش فلم يكن لمجموعه ايلام واجيب بانه جاز ان يكون هذا حكما ثابتا بالنص في حق ايوب عم خاصا به اكراما له في حق امراته تخفيفا عليه فلا يلحق به غيره هذا اذا لم يكن لاجزاء الضغث ايلام على ما ذكر من تفسير الضغث وروي عن ابن عباس رض ان الضغث عبارة عن قبضة من الشجر فجاز ان يصيبها الم اجزائها فكان حكمها باقيا في شريعتنا وتمام الكلام في الكشاف وغيره من التفاسير وذكر في شرح الطحاوي ان من حلف ليضربن فلانا مائة سوط فضربه بها ضربة واحدة ان وصل اليه كل سوط بحياله بر في يمينه لان المقصود من الضرب الايلام كذا في العناية واما الكسوة فلانه يراد بها التمليك عند الاطلاق وهو من الميت لا يتحقق الا ان ينوي بها الستر واما الكلام فلان المقصود منه الافهام والموت ينافيه فان قيل قد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كلم اصحاب القليب حيث سماهم باسمائهم فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقد وجدت ما وعدني ربي حقا فقال عمر رضي الله عنه اتكلم الميت يا رسول الله فقال ما انتم باسمع من هؤلاء اجيب بان ذلك كان معجزة له صلى الله عليه وسلم كذا في العناية واجاب عنه العلامة النسفي في كافيه بانه غير ثابت فانه لما بلغ هذا الحديث عائشة رض قالت كذبتم على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى انك لا تسمع الموتى وما انت بمسمع من في القبور انتهى قال الزيلعي يجوز ان يكون ذلك للوعظ للاحياء ونظيره ما روي عن علي رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتى المقابر قال السلام عليكم دار قوم مؤمنين اما نساؤكم فقد نكحت واموالكم قد قسمت ودوركم قد سكنت فهذا خبركم بما عندنا فما خبرنا عندكم وكان يقول سل الارض من شق انهارك وغرس اشجارك وجنى ثمارك فان لم يجبك حوارا اجابتك اعتبارا وكان ذلك على سبيل الوعظ للاحياء لا على سبيل الخطاب للموتى والجماد انتهى قال مولانا سعدي افندي وفيه بحث لانه يرده تتمة القصة لو صحت يقول الفقير مراده من تتمة القصة سؤال عمر رض وجوابه عم بقوله ما انتم باسمع من هؤلاء لكن يمكن ان يقال وان كان ظاهرها يرده لكن يحتمل ان يكون مراده من قوله ما انتم باسمع من هؤلاء كناية عن ان يجيبوا اعتبارا تدبر حق التدبر يتبع لك التفكر واما الدخول فلان المراد من الدخول عليه زيارته وبعد الموت يزار قبره لا هو قال عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولان الميت كالغائب في حق الحنث ومن طاف بباب رجل لم يعد زائرا له ولو دخل عليه وهو نائم لا يعد زائرا له فهنا اولى وعن هذا قال فلا يحنث من قال ان ضربته او كسوته او دخلت عليه فكذا اي بفعل هذه الاشياء بعد موته وكذلك ان قال لامراته ان وطئتك او قبلتك فكذا يتقيد بحيوتها حتى لو وطئها او قبلها بعد موتها لا يحنث لان

الفرض من الوطئ والتقبيل قضاء الشهوة وهو لا يتحقق بعد الموت قال صاحب الكافي فان قيل اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل عثمان بن مظعون بعد ما ادرج في الكفن وقبل ابو بكر رض بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما ادرج في الكفن قلنا ذاك ضرب من الشفقة او التعظيم والموت لا ينافيه وتقبيل النساء لقضاء الشهوة فيتقيد بالحيوة حتى لو كان للشفقة او للتعظيم كما في الولد او الوالد او العالم قيل لا يتقيد بالحيوة وقيل يتقيد ايضا لان الاوهام لا تنصرف الى تقبيل الميت انتهى يقول الفقير لا بد من تامل صاحب الكافي على ما نحن فيه اصلا حتى يحتاج الى الجواب او عدم وروده عليه يعلم بادنى التامل تامل بخلاف الغسل والحمل والمس فانها لا تختص بالحي لان الغسل يراد به التنظيف والتطهير وذا لا يختص بالحي الا يرى انه يجب غسل الميت تطهيرا فكيف ينافيه ولو صلى على ميت قبل الغسل لم يجز وبعده يجوز والحمل يتحقق بعد الموت ايضا وهو ظاهر والمس للتعظيم او الشفقة فيتحقق بعد الموت حلف لا يضربها فمد شعرها او خنقها او عضها حنث لانه اسم لفعل مولم يتصل بالبدن وقد تحقق الايلام بهذه الافعال وقيل لا يحنث في حال الملاعبة وان اوجعها وآلمها لانه يسمى في العرف ممازحة لا ضربا وهو منقول عن الامام فخر الاسلام حلف ليضربنه حتى يموت فهو على اشد الضرب لانه المراد في العرف قال صاحب الاختيار لو قال ليضربنه حتى يغشى عليه او حتى يبكي او يبول او يستغيث فلا بد من وجود هذه الاشياء حقيقة ولو قال ليقضين دينه قريبا فما دون الشهر قريب والشهر بعيد حتى لو قضى دينه فيما دون الشهر لا يحنث ولو لم يقضه حتى الشهر من حين حلف يحنث لان ما دون الشهر يعد قريبا عرفا والشهر يعد بعيدا ولهذا يقال عند بعد العهد ما لقيتك منذ شهر ليقضينه اليوم فقضاه زيوفا او نبهرجة وسياتي ان شاء الله تفسيرها او مستحقة او باعه اي باع المديون الحالف الدائن به اي بمقابلة دينه شيئا وقبضه اي قبض الدائن ذلك الشيء بر في يمينه اما اذا قضاه زيوفا او نبهرجة فلانهما من الصنفين لا تسلبان اسم الدراهم لانهما عيب والعيب لا يعدم الجنس ولهذا لو تجوز بالزيوف والنبهرجة في راس مال السلم وبدل الصرف يجوز ولو فات بهما اسم الدراهم لما كان استبدالا وهو حرام فيهما واما اذا قضاه مستحقة فلان قبضها صحيح ويبر به في يمينه وبوجوب ردها الى المستحق لا يرتفع البر المتحقق واما اذا باعه به شيئا وقبضه فلوجود شرط البر وهو قضاء الدين وهذا لان قضاء الدين حقيقة لا يتصور لان القضاء يصادف العين وحق رب الدين في الدين وهو وصف في الذمة لا في العين ولهذا قالوا الديون تقضى بامثالها ولكن طريقه وقوع المقاصة بان يصير ما يقبضه رب الدين مضمونا عليه لانه يقبضه بنفسه على وجه التملك ولرب الدين على المديون مثله فالتقيا قصاصا وفيما نحن فيه وقعت المقاصة بين الدين وبين ثمن الشيء بمجرد البيع وصار ثمن الشيء قضاء للدين وشرط القبض ليتقرر به البيع والثمن على رب الدين لان الثمن وان وجب على المشتري بنفس البيع الا انه بعرض السقوط فتقرره انما يكون بالقبض ولو قضاه رصاصا او ستوقة وسياتي ان شاء الله

استدراك من قوله قضاء الدين حقيقة لا يتصور منه

تفسيرها او وهبه اي وهب الدائن الدين من المديون الحالف او ابرأه منه اي من الدين لا يبر اما اذا قضاه رصاصًا او ستوقة فلانهما ليسا من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز بهما في الصرف والسلم واما اذا وهبه او ابرأه فلان القضاء فعل المديون والهبة والابرا اسقاط من رب الدين فاني يكون قضاء قال صاحب الكافي وقوله في الهداية لم يبر مشكل لانه يوهم انه يحنث وليس كذلك لان اليمين لما كانت موقتة باليوم فاذا وهبه له قبل مضي اليوم فقد عجز عن تحقيق البر قبل مجيء وقت الحنث وهو آخر اليوم فيبطل اليمين عند ابي ح ومحمد رضي الله عنهما كما لو قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فعبده حر فصب الماء قبل مضي اليوم فان اليمين يبطل عندهما والجواب ان قوله لم يبر ساكت عن الحنث فلا يحمل عليه بل المراد لم يبر ولم يحنث ايضا لفوات المحلوف عليه وهذا لان قوله لم يبر اعم من قوله يحنث ومن قوله يبطل اليمين فيحمل على الثاني تصحيحًا للكلام انتهى وقال صاحب العناية وانما قال لم يبر لانه اعم من الحنث فكانه اشار بذلك الى انه لم يبر ولم يحنث عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لفوات المحلوف عليه وهو الدين وفوات المحلوف عليه عندهما حجة في بطلان اليمين كما في مسئلة الكوز على ما تقدم قال بعض الشارحين ولنا فيه نظر لانه ح يلزم ارتفاع النقيضين وهو فاسد لان البر نقيض الحنث فمن وجود احدهما يلزم ارتفاع الآخر ومن ارتفاع احدهما يلزم وجود الآخر ولا يجوز ان يرتفعا جميعًا واقول ليسا بنقيضين على اصطلاح من الناس فيجوز ان لا يتصف بواحد منهما فانه اذا بطل اليمين بفوات تصور البر صار كغير الحالف من الناس فيجوز ان لا يتصف بواحد منهما لان المتصف باحدهما هو الحالف انتهى ما في العناية بقول الفقير والنظر المذكور وارد على عبارة المص ايضا بل وروده عليها اظهر واشد لانه جمع بين مسئلة قضاء الرصاص والستوقة وبين مسئلة الهبة والابراء وقال لا يبر جزاؤهما معًا فكان مختلا اي اختلال فلو قال ولو رصاصًا او ستوقة حنث ولو وهبه او ابرأه لا يبر كما وقع في الهداية هكذا لكان اولى واسلم من عظم الاختلال نذر حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم لا يحنث بقبض بعضه ما لم يقبض كله متفرقًا لان الشرط قبض الكل لكنه بوصف التفرق الا يرى انه اضاف القبض الى دين معرف بالاضافة اليه فيتناول كله فلو قبض في اول النهار بعضه وفي آخره بعضه حنث لوجود الشرط وان فرقه بعمل من دري كالوزن لا يحنث يعني لو قبض دينه في وزنين ولم يتشاغل بينهما الا بعمل الوزن لم يحنث عندنا خلافًا لزفر لانه لا يعد تفريقًا ما دام في عمل الوزن فزفر اعتبر الحقيقة ونحن اعتبرنا العرف وهو نظير لا اسكن الدار وهو ساكنها ان كان لي الا مائة او غير مائة او سوى مائة لا يحنث بها اي بالمائة او باقل منها لان المقصود منه عرفًا نفي ما زاد على المائة حلف لا يفعل كذا تركه ابدًا لانه نفي الفعل مطلقا فيقتضي عدم الفعل في جميع العمر ضرورة عموم النفي ووجوده في جزء منه ينافي عمومه وفي ليفعلنه يكفي فعله مرة لان شرط البر فعل واحد لانه في موضع الاثبات وانما يحنث بوقوع اليأس عن الفعل وذا بهلاك الفاعل او محل الفعل

حلفه

حلفه والٍ ليعلمنه بكل داعر اي مفسد خبيث من الدعارة وهي الخبث والفساد تقيد اليمين بحال ولايته اي ولاية ذلك الوالي فلا يحنث بعدم اعلامه بعد موت المستحلف وكذا بعد عزله في ظاهر الرواية لان المقصود من الاعلام دفع شر الداعر او دفع شر غيره بزجره فان الوالي اذا زجره وادبه لدعارته ينزجر غيره عن الدعارة لو كانت في قصده ونيته فهذا المقصود انما يفيد فائدته اذا كان الوالي قادرًا على تنفيذه وذلك بالولاية وهي تزول بالموت لا محالة وكذا بالعزل في ظاهر الرواية وانما قيدوا بقولهم في ظاهر الرواية احترازًا عما روي عن ابي يوسف انه قال يجب الاعلام على الحالف بعد عزل المستحلف ايضًا لانه مفيد في الجملة قال الزيلعي لاحتمال ان يولى بعده فيؤدبه او لاحتمال ان يسعى في اذيته عند ولي الامر ليعاقبه فوهبه ولم يقبل بر الحالف في يمينه لان الهبة تمليك بلا عوض فيتم بنفس الهبة والقبول شرط ثبوت الملك والملك حكم الهبة وشرط الحنث الهبة لا حكمها وقال زفر لا يبر وكذا القرض والعارية والصدقة حتى لو حلف ليقرضنه او ليعيرنه او ليتصدقنه فاقرض ولم يقبل المستقرض واعار ولم يقبل المستعير وتصدق ولم يقبل المتصدق عليه بر الحالف بخلاف البيع فانه لا يحنث فيه الا بالقبول لانه معاوضة فاقتضى التمليك والتملك حلف لا يشم ريحانًا فهو على ما لا ساق له فلا يحنث بشم الورد والياسمين لان لهما ساقًا قال صاحب العناية قيل هذا تفسير الامام فخر الاسلام وقلده الصدر الشهيد وصاحب الهداية وفيه نظر لانه لم يثبت في قوانين اللغة الريحان بهذا التفسير اصلا وجوابه ان معنى قولهم الريحان اسم لما لا ساق له ان لساقه رائحة طيبة كالورقة اصطلح عليه الفقهاء يعني الريحان اسم لما لا ساق له بلا رائحة بل يكون لساقه رائحة كالورقة وساق الورد ليس له رائحة كالورقة رائحة على ان نفيه في اللغة موقوف على الاستقراء التام في اوضاع اللغة وهو متعذر وقيل في الضابط بين الورد والريحان ان ما ينبت من بزره مما لا شجر له ولعينه رائحة مستلذة فهو ريحان وما ينبت من الشجر ولورقه رائحة مستلذة فهو ورد انتهى وقيل يحنث بشم الورد والياسمين في لا يشم ريحانًا قال صاحب الاختيار وقيل يحنث في عرفنا لان الريحان اسم لما له رائحة طيبة من النبات عرفًا فيحنث بها حلف لا يشم وردًا او بنفسجًا فهو على ورقه دون دهنه لان الورد والبنفسج هو الورق عرفًا قال صاحب الهداية ولو حلف لا يشتري بنفسجًا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارًا للعرف ولهذا يسمى بائعه بائع البنفسج والشراء يبتنى عليه وهذا في عرف اهل الكوفة وقيل في عرفنا يقع على الورق وان حلف على الورد فاليمين على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاض عليه اي غالب راجح انتهى لا يدخل دار فلان يتناول الملك والاجارة حتى لو حلف لا يدخل دار فلان فدخل الدار التي يملكها يحنث وكذا لو دخل الدار التي استأجرها لان المراد الدار المضافة اليه بالسكنى وعند الشافعي لا يحنث بالاخير لانه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا ذلك باعتبار عموم المجاز لان السكنى موجود فيهما حلف انه لا مال له وله دين على مفلس او ملي اي غني لا يحنث لان الدين ليس بمال عرفًا لانه ليس في يده

كتاب الحدود

لما فرغ من ذكر الايمان وكفاراتها الدائرة بين العبادة والعقوبة اورد عقبها العقوبات المحضة ومحاسن الحدود
كثيرة من جملتها انها ترفع الفساد الواقع في العالم وتحفظ النفوس والاعراض والاموال سالمة عن
الابتذال وسبب كل من الحدود ما اضيف اليه من الزنا والشرب والقذف وهي جمع حد وهو في اللغة
المنع ومنه الحداد للبواب والحدود موانع من الجنايات فسميت بها وفي الشرع الحد عقوبة مقدرة تجب
حقا لله تعالى والمقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد وهو يتحقق بالنسبة الى الناس
كافة واما الطهرة من الذنوب فليست مقصدا اصليا فيه بدليل شرعه في حق الكافر وذلك يتحقق ايضا
بالنسبة الى من يجوز زوال الذنوب عنه لا بالنسبة الى كافة الناس فلا يسمى تعزير ولا قصاص حدا اما
التعزير فلعدم التقدير فيه واما القصاص فلانه حق العبد والزنا يمد ويقصر فالقصر لغة اهل الحجاز
والمد لاهل نجد ثم انهم قالوا الحدود عقوبات بعضها حق الله تعالى خالصا كحد الزنا والخمر وبعضها
مشوب بحق العباد كحد القذف فابتدا بالاول وقدم الاقوى وهو الزنا فقال والزنا اي الزنا الموجب
للحد وطء مكلف خرج به وطء المجنون والصبي ويتناول الايلاج المجرد عن الانزال فانه ليس شرطا هنا
كما في الجنابة في قبل وزاد صاحب الدرر قوله مشتهاة ولا بد منه ليخرج غير المشتهاة كقبل غير المشتهاة
كصغيرة لا تشتهى والميتة والبهائم فان وطئها لا يوجب الحد خال عن ملكه اعم من ملك النكاح وملك
اليمين وشبهته اي شبهة الملك ويدخل فيه شبهة الاشتباه وسيأتي بيانها وزاد صاحب الدرر ايضا قوله
عن طوع ثم قال خرج به زنا المكره فان الاكراه يسقط الحد على ما سيأتي تفصيله في كتاب الاكراه ثم قال
نقلا عن النهاية هذا التعريف في حق زنا الرجل واما زنا المرأة فعبارة عن تمكينها المثل هذا الفعل انتهى
يثبت الزنا بشهادة اربعة رجال فلا يثبت بشهادة النساء ولا بشهادة اثنين او ثلثة لقوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم وقال الله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء وقال النبي صلى الله عليه وسلم للذي قذف امرأته
بالزنا ائت باربعة يشهدون على صدق مقالتك ولان في اشتراط الاربعة تحقيق معنى الستر المندوب
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة مجتمعين حتى لو شهدوا
متفرقين لم تقبل بالزنا متعلق بالشهادة لانه الدال على الفعل الحرام لا بالوطء او الجماع فانه لا يفيد
فائدة اذا سألهم الامام او القاضي ظرف يثبت عن ماهية الزنا فانه قد يطلق على كل وطء حرام وايضا
قد اطلقه الشارع على غير هذا الفعل نحو العينان تزنيان وكيفيته فان الوطء قد يقع بلا التقاء الختانين
وبمن زنى فانه قد يكون وطئه بشبهة واين زنى فان الزنا في دار الحرب لا يوجب الحد ومتى زنى فان
التقادم لا يوجب الحد فبينوه وقالوا رأيناه وطئها بصيغة الفعل في فرجها كالميل في المكحلة بضمتين
وعلوا المكحل وعدلوا سرا وعلانية ولم يكتف بظاهر العدالة احتيالا للدرء قال النبي صلى الله عليه وسلم
ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابي حنيفة حيث اكتفى فيه بظاهر العدالة وهو الاسلام

وصورة تعديل السر ان يبعث القاضي اسماء الشهود الى المعدول بكتاب فيه اسماؤهم وانسابهم وحلاهم
وسوقهم حتى يعرف المعدل ذلك فكتب تحت اسم من كان عدلا عدل جائز الشهادة ومن لم يكن عدلا فلا يكتب تحته شيئا
او يكتب الله يعلم وصورة تعديل العلانية ان يجمع بين المعدل والشاهد فيقول المعدل هذا الذي عدلته كذا في
البيانية وقال صاحب العناية قال في الاصل يحبسه حتى يسأل عن الشهود لانه لو خلى سبيله هرب فلا يظفر به
بعد ذلك ولا وجه الى اخذ الكفيل منه لان اخذ الكفيل نوع احتياط فلا يكون مشروعا فيما بني على الدرء فان قيل
الاحتياط في الحبس اظهر اجيب بان حبسه ليس بطريق الاحتياط بل بطريق التعزير للاتهام بالجناية وقد
صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس رجلا بالتهمة وقال المولى سعدي افندي لا يخفى عليك ان المستفاد
من تعليل الحبس بقوله لانه لو خلى هرب ان يكون الحبس احتياطا لا تعزيرا انتهى او بالاقرار معطوف على
بشهادة اربعة عاقلا بالغا اذ لا اعتبار لقول المجنون والصبي خصوصا في وجوب الحد ولا يشترط الاسلام
لان الذمي يحد باقراره عندنا خلافا لمالك ولا الحرية لان اقرار العبد بالزنا يوجب الحد عليه مأذونا كان او محجورا
خلافا لزفر كذا في الدرر اربع مرات عندنا وعند الشافعي يحد باقراره مرة كما في سائر الحقوق وهذا لانه مظهر
وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة في اربعة مجالس من مجالس المقر لا الحاكم
لتقلعه ماعز فانه صلى الله عليه وسلم اخر الاقامة عليه الى ان اقر اربع مرات في اربعة مجالس فلو ظهر دونها
لما اخرها لثبوت الوجوب وقال ابن ابي ليلى يقام الحد بالاقرار اربعا وان كان في مجلس واحد فان قلت
يحتمل ان تأخير النبي عليه السلام اقامة الحد الى الاقرار اربع مرات باعتبار انه لم يكن متمكنا منها الا باعتبار ان
الاقرار مرة ليس بموجب للحد قلت هذا وهم لا يلتفت اليه لانه عليه الصلوة والسلام كان متمكنا منها
بنفسه وبامره لغيره ولهذا تمكن منها بعد الاقرار اربع مرات حتى امر بالرجم فان قلت سلمنا انه كان متمكنا
ولكن مجرد التأخير لا يدل على ان الاربع شرط لانه يجوز ان يكون التأخير باعتبار ان مطلق الامر لا يقتضي الوجوب
على الفور بل على التراخي وعليه عامة المشايخ خلافا للكرخي قلت سلمنا انه لا يقتضي الفور في الجملة لكنه
لا نسلم انه لا يقتضيه في باب الحدود بيانه ان الامر باقامة الحدود متوجه على الامام والحوادث متزاحمة مترادفة
على بابه فلو لم يكن الوجوب على الفور ربما يعتريه واجبات اخر اهم منها فيترك اقامة الحد فيؤدي الى تفويت
الواجب ولهذا قالوا ان مطلق الامر في باب الحج يقتضي الفور لان الموت في سنة واحدة ليس بنادر
فلو اخر يلزم التفويت على وجه لا يمكن التدارك في ثاني الحال فكذا هنا وجواب آخر وهو انا سلمنا ان الامر
لا يقتضي الفور في باب الحدود ايضا لكن لا نم انه لا يقتضيه في قضية ماعز لانه جاء طالبا للطهرة وهي حقه
ومن له الحق اذا طلب حقه يجب ايفاؤه كالبائع اذا طلب الثمن من المشتري يجب ايفاؤه وماعز طلب حقه
في الاقرار مرة فلو كان ذلك كافيا لاوفاه النبي صلى الله عليه وسلم كل ذلك من البيانية كلما اقر رده حتى يغيب
عن بصره الا مرة رابعة فانه اذا اقر مرة رابعة قبله ورده كلما اقر لانه عم طرد ماعزا في كل مرة حتى توارى

مطلب في ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس رجلا بالتهمة

أربع مرات صح

بالحيطان ثم سئل كما مرّ اي يسئله الحاكم عن ماهيته وكيفيته ومزنيته ومكانه سوي الزمان فانه لا يسأل عنه
لانه للاحتراز عن التقادم وهو يمنع الشهادة لا الاقرار وقيل يسأل عنه ايضا لاحتمال كونه في الصبا او في
حالة الجنون وقال الزيلعي والسؤال عنه اصح فبيّنه اي بيّن المقرّ المسؤل عنه فاذا بيّنه لزمه الحدّ لتمام
الحجة وندب تلقينه اي تلقين الحاكم المقرّ ليرجع عن اقراره بلعلّك قبّلت او لمست او وطئت بشبهة
لقوله عليه السلام لماعز لعلّك مسستها او قبّلتها وللاحتيال في درء الحدّ فان رجع قبل الحدّ او في اثنائه
ترك وخلّي سبيله وقال الشافعي وهو قول ابن ابي ليلي يقام عليه الحدّ لانه وجب باقراره فلا يبطل برجوعه
وانكاره كما اذا وجب بالشهادة وصار كالقصاص وحدّ القذف ولنا انّ الرجوع خبر محتمل للصدق كالاقرار
وليس احد يكذّبه فيه فيتحقق الشبهة في الاقرار بخلاف ما فيه حقّ العبد وهو القصاص وحدّ القذف
لوجود من يكذّبه ولا كذلك ما هو خالص حقّ الشرع والحدّ للمحصن رجمه في فضاء اي مكان واسع حتي
يموت لانه صلّي الله عليه وسلّم رجم ماعزا وقد احصن وعلي هذا اجماع الصحابة وذهب الخوارج الي انّ الحدّ
في الزنا الجلد ليس الا لانهم لا يقبلون اخبار الآحاد وذلك خرق منهم للاجماع علي انّ حديث ماعز كالمشهور
تلقته الامة في الصدر الاول بالقبول والزيادة علي الكتاب بمثله جائز كذا في العناية يبدأ به اي
برجمه الشهود كذا روي عن علي ولانّ الشاهد قد يتجاسر علي الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان
في بدايته احتيال للدرء وقال الشافعي لا يشترط بداية الشهود اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجلد
فربما يقع مهلكا والاهلاك غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه اتلاف فيقع كيف كان فان ابوا او غابوا او
ماتوا سقط الرجم لانّ الشرط بداية الشهود وقد انعدمت بالاباء والغيبة والموت قال صاحب العناية
نقلا عن الايضاح ولو امتنع الشهود او بعضهم او كانوا غيّبا او ماتوا او مات بعضهم او عمي بعضهم
او خرس او جنّ او ارتدّ او قذف فحدّ لم يرجم المشهود عليه في قول ابي ح ومحمد واحدي الروايتين عن ابي
يوسف وروي عنه انهم اذا امتنعوا او غابوا رجم الامام ثم الناس وكذا في الذخيرة ثم قال واذا سقط
بامتناع احدهم هل يحدّ الشهود ولا ذكر في المبسوط انه لا يقام الحدّ علي الشهود لانهم ثابتون علي الشهادة
وانما امتنع بعضهم من مباشرة القتل وذلك لا يكون رجوعا عن الشهادة علي الزنا انتهي ثم يرجم الامام
بعد الشهود ثم الناس وفي المقرّ يبدأ الامام برجمه ثم الناس كذا روي عن علي رض ورمي رسول الله
صلّي الله عليه وسلّم الغامدية بحصاة مثل الحمصة ثم قال للناس ارموا وكانت قد اعترفت بالزنا وقال في
حديثها لقد تابت توبة لو تاب بها صاحب مكس لغفر له والمراد بصاحب المكس المكّاس وهو العشّار
والمكس ما اخذه ويغسل ويكفّن ويصلّي عليه لقوله صلّي الله عليه وسلّم لما قتل ماعز وجاء عمّه الي رسول الله صلّي
الله عليه وسلّم وقال يا رسول الله قتل ماعز كما تقتل الكلاب فماذا تأمرني لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت
توبته علي اهل الارض لوسعتهم اذهب فاغسله وكفّنه وصلّ عليه ولانه قتل بحقّ فلا يسقط الغسل كالمقتول

نصاما وصلّي عليه السلام علي الغامدية بعد ما رجمت والحدّ لغير المحصن جلده مائة ان كان حرّا لقوله تع الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حقّ المحصن فبقي في حقّ غيره معمولا به بيانه
انّ قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا الآية عامّ في المحصن وغيره الا انه انتسخ في حقّ المحصن بآية اخري
نسخت تلاوتها وبقي حكمها لما روي عن ابن عباس رض انّ عمر بن الخطاب خطب فقال انّ الله تع بعث محمدا
صلّي الله عليه وسلّم بالحقّ وانزل عليه الكتاب وكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول
الله صلّي الله عليه وسلّم ورجمنا من بعده واني خشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما نجد آية الرجم في
كتاب الله تعالي فيضلوا بترك فريضة انزلها الله تع فالرجم حقّ علي من زني من الرجال والنساء اذا كان محصنا
اذا قامت البينة او كان حمل او اعتراف وايم الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها يريد
بها آية الرجم التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهي قوله تعالي الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله والله عزيز حكيم وكانت خطبته هذه بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فكانت هذه الآية نسخت
عموم قوله تعالي فاجلدوا في المحصن لكن انتسخت تلاوتها بصرفها عن القلوب لحكمة يعلمها الله تعالي وللعبد
نصفها وهو خمسون لقوله تع فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما علي المحصنات من العذاب نزلت في الاماء
ودخل تحت حكمها العبيد قالوا وهو خلاف المعهود لانّ المعهود ان يدخل النساء تحت حكم الرجال بطريق
التبعية فكان هذا الاسلوب والله اعلم بناء علي انّ اسباب السفاح فيهن ودعوتهن اليه غالبة كما في
تقديمهن في قوله تع الزانية والزاني ثم العذاب المذكور في الآية الجلد دون الرجم لانه لا يتنصّف كذا في العناية
بقول الفقير لو قال في تعليله لانّ حدّ العبيد والاماء الجلد دون الرجم لعدم احصانهن لكان اوجه تدبّر
ولانّ الرقّ منصّف للنعمة منقص للعقوبة لانّ الجناية عند توافر النعم افحش فيكون ادعي الي التغليظ بسوط
لا ثمرة له متوسط بين الجلد والسوط آلة الضرب لا ثمرة له اي لا غصن له ولا عقدة لما روي انّ عليا كرّم الله وجهه لما اراد
ان يقيم الحدّ كسر ثمرة سوطه ضربا وسطا بين المبرح وغير المولم لافضاء الاول الي الهلاك وخلوّ الثاني عن
المقصود وهو الانزجار والمبرح مأخوذ من برّح في هذا الامر تبريحا اي غلظ علي فاشتد مفرقا ذلك الضرب
علي بدنه لانّ الجمع في عضو واحد قد يفضي الي التلف والحدّ زاجر لا متلف الا الرأس والوجه والفرج لقوله
عليه السلام للذي امره بضرب الحدّ اتق الوجه والمذاكير ولانّ الضرب علي الفرج متلف وعلي الرأس والوجه
سبب لذهاب الحواسّ كالسمع والبصر والفهم وهو هلاك حكما فلا يشرع حدّا ما مرّ انه زاجر لا متلف والمذاكير
جمع ذكر علي خلاف القياس كانهم فرقوا بذلك الجمع بين الذكر الذي هو الفحل وبين الذكر الذي هو العضو وانما
ذكر بلفظ الجمع ههنا مع افراد قرينه وهو الوجه لانه اراد به ذلك العضو المعين وما حوله كقولهم شابت مفارقه
الشيب كذا في العناية نقلا عن الصحاح وعند ابي يوسف يضرب الرأس ضربة واحدة وهو قوله الاخر رجع اليه
لقول ابي بكر رض اضربوا الرأس فانّ فيه شيطانا ولنا ما روينا من قوله صلّي الله عليه وسلّم وقول عمر رض للجلّاد

كذا في العناية وفيه بحث تدبّر منه

المبرح بكسر الراء المهملة وتشديدها وبالحاء المهملة الضرب المولم كذا في النقد منه

مطلب الفرق بين جمع الذكر الذي هو الفحل وجمع الذكر الذي هو العضو

اياك ان تضرب الرأس والفرج وتأويل ما روي انه قال ذلك يعني ابح قتله نقل انه ورد في حربي كان من دعاة
الكفرة اي كان من الداعين الي الكفر والاهلاك فيه مستحق ويضرب الرجل قائما في كل حد لقول علي كرم الله
وجهه يضرب الرجال في الحدود قياما والنساء قعودا ولان مبني الاقامة علي التشهير والقيام ابلغ فيه
بلا مد والمراد منه ان يمد الجلاد يده فوق رأسه وقيل ان يطرح علي الوجه ويمد رجلاه كما يفعل في زماننا
وقيل ان يمد السوط علي بدنه بعد الضرب وكل ذلك لا يفعل لما فيه زيادة علي المستحق فلا يجوز التعدي عن
حد قدره الشرع وينزع ثيابه لان عليا رضي الله عنه كان يامر بالتجريد في الحدود ولان التجريد ابلغ في
ايصال الالم اليه وهذا الحد مبناه علي الشدة في الضرب سوي الازار لان في نزعه كشف العورة فيتوقاه
ولا تجرد المراة حالسة لما روي عن علي كرم الله وجهه ولان مبني حالها علي الستر ولا ينزع ثيابها لانها
عورة مستورة الا الفرو والحشو فانهما ينزعان منها لان ستر العورة حاصل بالملبوس عادة فينزعان
ليصل الالم الي بدنها ويحفر لها اي للمراة في الرجم قالوا يحفر الي الصدر لانه صلي الله عليه وسلم لما امر برجم
الغامدية امر بان يحفر لها الي قريب من السرة وحفر علي رضه لشراحة الهمدانية الي قريب من السرة قال
صاحب الكافي ان ترك لم يضر لكنه احسن لانه استر لها وربما تضطرب من مسها الحجارة فيفضي الي كشف
العورة لا يحفر له اي للرجل لانه صلي الله عليه وسلم ما حفر لماعز ولان مبني الاقامة علي التشهير في الرجال
والربط والامساك غير مشروع الا ان يعجزهم عن الاقامة كذا في العناية ولا يحد سيد مملوكه بلا اذن الامام
وقال الشافعي له ان يقيم لان له ولاية مطلقة عليه كالامام بل اولي لانه يملك من التصرف ما لا يملكه الامام
فصار كالتعزير ولنا قوله صلي الله عليه وسلم اربع الي الولاة وذكر منها الحدود رواه ابن مسعود وابن
عباس وابن الزبير رضي الله عنهم والثلث الباقية الصدقات والجمعات والفيء ولان الحدود حق الله تعالي
لان المقصود منها اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا يسقط باسقاط العبد فيستوفيه من هو نائب
عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزير لانه حق العبد ولهذا يعزر الصبي وحق الشرع موضوع
عنه واحصان الرجم احتراز عن احصان القذف فانه غير هذا علي ما يجيء ان شاء الله في بابه الحرية فان
الاحصان يطلق عليها قال الله تعالي فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي الحرائر باجماع الامة
والتكليف اي كونه عاقلا بالغا فان غير المكلف ليس باهل للعقوبات والاسلام لقوله صلي الله عليه وسلم
من اشرك بالله فليس بمحصن والوطئ بنكاح صحيح وهذا متضمن بشرطين النكاح الصحيح والوطئ به
اشترط الاول لان الاحصان يطلق عليه لقوله تعالي والمحصنات من النساء اي المنكوحات وقال الله تعالي فاذا
احصن اي تزوجن واشترط الثاني لقوله عليه السلام الثيب بالثيب والثيابة لا تكون بلا دخول وذا
لا يكون علي ما عليه اصل حال الادمي من الحرية الا بالنكاح قال صاحب الدرر ويجب ان يعلم ان حصول
الوطئ بنكاح صحيح شرط لحصول صفة الاحصان ولا يجب بقاؤه لبقاء الاحصان حتي لو تزوج في عمره

مرة بنكاح صحيح ودخل بها ثم زال النكاح وبقي مجردا ثم زني يجب عليه الرجم حال وجود الصفات المذكورة
فيهما اي في الواطئ بنكاح صحيح والموطوءة به وحاصله اشتراط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتي
ان المملوكين اذا كان بينهما وطئ بنكاح صحيح ثم عتقا لم يكونا محصنين وكذا الكافران وكذا الحر اذا تزوج
امة او صغيرة او مجنونة ووطئها لا يكون محصنا وكذا المسلم اذا تزوج كتابية ووطئها لا يكون محصنا وكذا
اذا كان الزوج موصوفا باحدي هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لا تكون محصنة وعورض بانه
كيف يتصور ان يكون الزوج كافرا والمراة مسلمة واجيب بان صورته ان يكونا كافرين فاسلمت المراة ودخل
بها الزوج قبل عرض الاسلام عليه لانه ما لم يفرق القاضي بينهما بالاباء عند عرض الاسلام عليه فهما زوجان
وانما اشترط هذا التكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة فيناط بالزنا عند استجماعها الرجم وابو يوسف يخالفنا
في الكافرة والحجة عليه قوله عليه الصلوة والسلام لا تحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحرة العبد
وان زعم لكعب بن مالك وقد اراد ان يتزوج يهودية دعها فانها لا تحصنك ولا يجمع بين جلد ورجم في المحصن
ولا يجمع بين جلد ونفي في غير المحصن وفي رواية عن احمد يجمع بينهما لما روي عبادة بن الصامت رضي الله عنه
انه صلي الله عليه وسلم قال الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ولنا
ان النبي صلي الله عليه وسلم لم يجمع بينهما في ماعز ولا في الغامدية ولا الصحابة بعده صلي الله عليه وسلم وقوله تعالي
فاجلدوا يدل علي ان الموجب كل الموجب الجلد بقرينة الفاء الجزائية لانه اذا ذكر الجزاء بعد الشرط بالفاء
دل استقراء كلامهم انه هو الجزاء قال صاحب الكافي والجزاء ما كان كافيا لانه من جزا بالهمزة اي كفي
ولانه ذكر الجلد دون النفي في موضع الحاجة الي البيان فكان ما ذكره كل ما يحتاج اليه في البيان فلو نفي شئ
يحتاج اليه ولم يبين لزم الاخلال في البيان في موضع الحاجة والعمل بالحديث الذي رواه عبادة بن الصامت
نسخ للكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز وقال الفاضل الزيلعي نقول معناه الثيب بالثيب جلد مائة او الرجم
لان الواو يجيء بمعني او قال الله تعالي جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثني وثلث ورباع اي اولي اجنحة مثني
او ثلث او رباع فيكون معني الحديث الثيب بالثيب الرجم ان كانا محصنين او جلد مائة ان لم يكونا محصنين
وهذا معني مستقيم لا اشكال فيه فان كل ثيب لا يرجم فيكون تنبيها منه عليه الصلوة والسلام علي الحكمين
في الثيب قال صاحب الهداية ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع
مواد البقاء يعني ما يحتاج اليه من المأكول والملبوس فيفضي الي اتخاذ زناها مكسبة وهو من اقبح وجوه
الزنا لازدياد شهوته والحاصل ان الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت اما منسوخ او ماول وفي نسخة
سؤال وجواب في العناية ان شئت فراجعه الا سياسة استثناء من قوله ولا بين جلد ونفي يعني اذا رأي
الامام في تغريب الزاني مصلحة كدفع دعارته فعل ذلك علي قدر ما يراه بطريق التعزير والسياسة لانه قد
يفيد في بعض الاحوال فيكون الرأي الي الامام وعليه يحمل النفي المروي عن بعض الصحابة روي ان ابا بكر رض

جلد رجلين ونفاهما الى فدك وعمر رضه نفى نصر بن الحجاج لافتتان النساء بصباحة وجهه بيانه ان امراة كانت
تحت المغيرة بن شعبة وهي القائلة هل من سبيل الى خمر فاشربها ام هل سبيل الى نصر بن الحجاج وكان
نصر بن الحجاج من بني سليم وكان فتى جميلا رائقا فمر عمر بن الخطاب رضه ذات ليلة وهذه المراة تقول ذلك
البيت فدعا بنصر بن الحجاج وسيره الى البصرة فقال نصر يا امير المؤمنين ما ذنبي فقال لا ذنب لك انما الذنب
لي حيث لا اطهر دار الهجرة عنك وعثمان رضه جلد زانيا ونفاه الى مصر وعلي كرم الله وجهه جلد زانيا ونفاه
ايضا وروي ان عمر رضه نفى زانيا فارتد ولحق بالروم فحلف عمر رضه ان لا ينفي احدا بعد هذا فلو كان مشروعا
حدا لما حلف ان لا يفعله وقال علي كرم الله وجهه كفى بالنفي فتنة والحد شرع لتسكين الفتنة فالتي
فتنة لا يكون حدا قال صاحب الاصلاح والايضاح في رسالته التي عملها في التعريب السياسة
معرب سه يسا وهي لفظة مركبة من كلمتين اوليهما عجمية والاخرى تركية وسه بالعجمي ثلث ويسا
في التركي بمعنى الترتيب فكانه قيل التراتيب الثلثة وسبب هذه التسمية ان جنكيز خان ملك المغل
كان قد قسم ممالكه بين اولاده الثلثة وجعلها ثلثة اقسام واوصاهم بوصايا لم يخرجوا عنها فبقيت
تلك الوصايا فيما بينهم الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف اديانهم وصاروا يقولون سه يسا يعني التراتيب الثلثة
التي رتبها جنكيز خان لكن ثقل ذلك على العامة فعربوها بالتغيير وقالوا سياسة انتهى والزاني المريض يرجم
ان كان حده الرجم لان اتلافه مستحق فلا يمتنع بسبب المرض ولا يجلد ان كان حده الجلد ما لم يبرا عن المرض
كيلا يفضي الى الهلاك وهو غير مستحق ولهذا لا يقام القطع عند شدة الحر او البرد كيلا يفضي الى الهلاك
بسبب الحر او البرد والهلاك غير مستحق والحامل الزانية ان ثبت زناها بالبينة تحبس حتى تلد كيلا تهرب
بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل في درء الحد فلا يفيد الحبس وترجم الحامل اذا كان حدها الرجم اذا
وضعت الحمل ولا يؤخر رجمها من النفاس ولا ترجم قبل وضع الحمل لانه يؤدي الى هلاك الولد وهو نفس
محترمة وفيه حكاية معروفة بين عمر وعلي رضي الله عنهما حتى قال فيه عمر لولا علي لهلك عمر ولا تجلد الحامل
ان كان حدها الجلد ما لم تلد وتخرج من نفاسها لان النفاس نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء وهو الخروج
من النفاس بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل وهلاكها مستحق فلا يؤخر الى زمان البرء وان
لم يكن للولد من يربيه لا ترجم حتى يستغني الولد عنها لان في التاخير صيانة للولد عن الضياع روي ان
الغامدية لما اقرت بالزنا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاملا قال لها رسول الله صلى الله
عليه وسلم ارجعي حتى تضعي ما في بطنك فلما وضعت جاءت ثانيا واقرت فقال لها ارجعي حتى يستغني ولدك
فقالت اخاف ان اموت قبل ان احد فقال رجل انا اقوم بتربيته ولدها فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم
برجمها فدل ان التاخير الى الاستغناء اذا لم يكن لولدها مرب وقال صاحب الاختيار وفي رواية اخرى
جاءت بعد زمان بولده وفي يده خبز فقالت يا رسول الله هذا ولدي وقد استغنى فامر بها فرجمت باب

الوطئ الذي يوجب الحد والذي لا يوجبه

لما فرغ من بيان اقامة الحد شرع في بيان ما يوجبه وما لا
يوجبه الشبهة دارئة للحد لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات ما استطعتم هذا حديث تلقته الامة بالقبول
وانما اختلفوا في ثبوت الشبهة وحدها فيحتاج الى تحريرها وتنويعها فالشبهة ما يشبه الثابت وليس
بثابت وهي نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة اشتباه يعني هي شبهة في حق من اشتبه عليه وليس
بشبهة في حق من لا اشتبه عليه حتى انه قال علمت انها حرام حد وهي اي الشبهة في الفعل ظن غير الدليل
دليلا كما اذا ظن ان جارية امراته تحل له بناء على ان الوطئ نوع استخدام والاستخدام يحل فكذا الوطئ فيكون
تحقق الشبهة بالنسبة الى الظان فلا يحد فيها اي في الشبهة في الفعل ان ظن الواطئ الحل والا اي وان لم
يظن الحل يحد قالوا هذه الشبهة في ثمانية مواضع والى هذه المواضع اشار بقوله كوطئ معتدته من ثلث
لان بقاء اثر النكاح وهو العدة لا يبعد ان يصير سببا لان يشتبه عليه حل وطئها او كوطئ معتدته من طلاق
على مال لان اثر النكاح وهو العدة باق ايضا فلا يبعد ان يصير سببا او كوطئ ام ولد اعتقها وهي في العدة
لان بقاء العدة ما بقي مع كونها مملوكة في الاصل لا يبعد ان يصير سببا لاشتباه حل وطئها او كوطئ امة اصله
اي ابيه وامه وان علا فان اتصال الاملاك بين الاصول والفروع يفيد ظن ان للابن وطئ جارية ابيه او
امه كما في العكس وقوله وان علا ذكره صاحب المختار او كوطئ امة زوجته فان غنا الزوج بمال زوجته
المستفاد من قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى اي بمال خديجة رضه يورث شبهة ان مال الزوجة ملك للزوج قال
المولى يعقوب باشا في حواشيه على صدر الشريعة وههنا كلام وهو انه قد اجمع على ان نسبة الاغناء نسبة
مجازية فيه بخلاف قوله عم انت ومالك لابيك على ان هذا التفسير غير متعين كما ذكر في كتب التفسير مع انه
يحمل الخصوص له صلى الله عليه وسلم وقال مولانا محمد الوانى في تعليقاته على الدرر بعد ما نقله منه وانت خبير
بان هذه الامور غير مانعة لايراث الشبهة الدارئة للحد مع انه قال صاحب الكشاف فاغناك بمال خديجة
انتهى او كوطئ امة سيده فان احتياج العبيد الى اموال المولى اذ ليس لهم مال ينتفعون به مع كمال الانبساط
بين مماليك مولى واحد ومع انهم معذورون بالجهل مظنة لاعتقادهم حل وطئ اماء المولى وكذا وطئ المرتهن
المرهونة فان مالكية المرتهن المرهونة ملك يد يفيد ظن حل وطئ المرهونة في الاصح احترازا عن رواية
كتاب الرهن وهي انه لا يحد سواء ادعى الظن او لا وعن رواية الايضاح وهي انه يحد سواء ادعى الظن
او لا كذا في حاشية يعقوب باشا ثم في هذه المواضع الثمانية لا يحد اذا قال ظننت انها تحل ولو قال علمت انها
على حرام وجب الحد والنوع الثاني من نوعي الشبهة شبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية وهي قيام دليل
ناف للحرمة في ذاته فلا يحد فيها اي في الشبهة في المحل وان علم الواطئ بالحرمة ولا يتوقف على ظنه كوطئ
امة ولده وان سفل فان الدليل النافي للحرمة فيه قوله عم انت ومالك لابيك او كوطئ مشتركة اي كوطئ
الامة المشتركة بينه وبين غيره فان الملك في الامة المشتركة دليل جواز الوطئ او كوطئ معتدته بالكنايات

دون الثلث فان الدليل فيه قول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع وقوله دون الثلث معناه دون ثلث
من الثلث فان حكمها قد علم وليس معناه ان الفاظ الكنايات اذا نوي بها الثلث يكون حكمها غير ذلك
قال صاحب الكافي ووطئ المعتدة بالكنايات بان قال لها انت باين او حرام او بتة او خلية او برية او
امرك بيدك مثلا واراد البينونة او الثلث ثم جامعها في عدتها لا حد عليه وان قال علمت انها علي حرام
انتهي او كوطئ البايع الامة المبيعة او كوطئ الزوج الامة الممهورة قبل تسليمها اي قبل تسليم المبيعة
الي المشتري والامة الممهورة الي الزوجة فان كون المبيعة في يد البايع بحيث لو هلكت انتقض البيع دليل
الملك في المبيعة وكون الممهور صلة اي غير مقابل بالمال دليل عدم زوال الملك في الممهورة ففي هذه المواضع لا يحد
وان قال علمت انها حرام والنسب يثبت في هذه اي في شبهة المحل عند الدعوة لا في الاولي اي في شبهة
الفعل وان ادعاه لان الفعل زنا محض في الاولي وان سقط الحد لمعني راجع اليه وهو اشتباه الامر عليه
ولم يتمحض زنا في الثانية لقيام الموجب للحل ويجب العقر اي مهر المثل في النوع الاول كذا في الكافي ثم انهم قالوا
ثمة شبهة اخري غير الشبهتين المذكورتين وهي التي تثبت بالعقد اي عقد النكاح في وطئ محرم نكحها فانه
العقد اذا وجد حلالا كان او حراما متفقا علي تحريمه او مختلفا فيه علم الواطئ انه محرم او لم يعلم لا حد عند ابي
حنيفة رض وعندهما اذا انكح نكاحا مجمعا علي تحريمه فليس ذلك بشبهة ويحد ان علم بالتحريم والا فلا كذا في الكافي
ويحد بوطئ امة اخيه او عمه وان ظن حلها لانه لا انبساط في المال فيما بينهما وكذا ساير المحارم سوي الولاد
فان قيل لم لم يجعل هذا كالسرقة يعني اذا سرق مال اخيه او اخته لا يقطع اجيب بان بعضهم هناك يدخل
بيت بعض من غير استيذان ولا حشمة فلم يتحقق هناك الحرز والقطع داير مع هتك الحرز واما ههنا فالحل
داير مع الملك او العقد ولم يوجد الملك ولا شبهته ولا العقد فيجب الحد وكذا يجب الحد بوطئ امراة وجدها
علي فراشه وقال حسبتها امرأتي وان كان اعمي لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن ظنه مستندا الي دليل
مع انه قد تنام علي فراشه غيرها من المحارم التي في بيتها فلا يصلح مجرد النوم علي فراشه دليلا شرعيا فكان
مقصرا فيجب الحد وكذا اذا كان اعمي لانه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره من الحركات والهيئات فلا يعذر
ويكون مقصرا الا ان دعاها فقالت تلك المراة انا زوجتك فانه ح لا يحد لان الاخبار دليل وانما قال فقالت
انا زوجتك لانها اذا اجابت بالفعل ولم تقل انا زوجتك فواقعها عليه الحد كذا في العناية نقلا عن الايضاح
لا بوطئ اجنبية زفت اليه وقلن اي النساء هي زوجتك فانه لا يحد بوطئها لانه اعتمد دليلا وهو الاخبار
في موضع الاشتباه اذ الانسان لا يميز بين امراته وغيرها في اول الوهلة فصار كالمغرور وهو الذي وطئ
امراة معتمدا علي ملك يمين او نكاح ثم استحقت فلا يجب عليه الحد فكذا الذي زفت اليه غير امراته قال
صاحب الهداية ولا يحد قاذفه الا في رواية عن ابي يوسف لان الملك منعدم حقيقة وعليه المهر لتلك
الاجنبية التي زفت قضي بذلك علي كرم الله وجهه وبالعدة كذا في الهداية والكافي وشروح الكنز وابن

وجب صح

الكل ووقع في الاختيار فقضي بذلك عمر رض روي ان ابا حنيفة سئل عن اخوين تزوجا اختين فزفت امراة كل واحد
منهما الي زوج اختها فلم يعلموا ذلك حتي اصبحوا فذكر ذلك لابي ح رضي الله عنه فقال فليطلق كل واحد منهما
امراته تطليقة ثم ليتزوج كل واحد منهما المراة التي دخل بها وقال سفيان الثوري علي كل واحد منهما المهر
وعلي كل واحد منهما العدة فاذا مضت عدتها دخل بها زوجها فقال ابو ح ما قلت احسن ارايت هل بقي
في قلب كل واحد شيء لدخول اخيه بامراته ولكن اذا طلق زوجته قبل الدخول والخلوة لا يجب العدة وعدته
لا تمنع نكاحه ولا تبقي في قلب واحد منهما شيء كذا في الكافي ولا يحد بوطئ بهيمة لانه ليس في معني الزنا
في كونه جناية اذ ليس فيه تضييع الولد ولا افساد الفراش ولا في وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر
عنه وانما يحمله علي ذلك نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب ستر فرج البهيمة الا انه يعزر لانه ارتكب
جريمة وليس فيه حد مقدر وما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم قال من اتي بهيمة فاقتلوه شاذ لا يعمل به
ولئن ثبت فتاويله مستحل ذلك الفعل وما روي عن علي بن ابي طالب انه اتي برجل اتي بهيمة فامر بالبهيمة
فذبحت واحرقت بالنار فذلك لقطع التحدث به كيلا يتعير الرجل به اذا كانت البهيمة باقية لا انه واجب
كذا في العناية قال صاحب الكافي ثم ان كانت الدابة مما لا يوكل تذبح ثم تحرق بالنار ولا تحرق قبل الذبح
ويضمن الفاعل قيمة البهيمة ان كانت لغيره لانها قتلت لاجله وان كانت مما يوكل تذبح وتوكل عند ابي حنيفة
ولا تحرق بالنار وعند ابي يوسف تحرق وتضمن ان كانت لغيره قال مولانا محمد الوانيي وفي بعض الكتب وجه
الذبح دفع تولد حيوان في صورة انسان ودفع تعير الرجل بها ان كانت باقية فتذبح لينقطع التحدث به
ثم قال وفي كل من الوجهين قصور فان في الاول دفع العار يمكن بالبيع من المسافرين وفي الثاني يلزم ان
لا تذبح حيوان ليس من شانه التولد كالبغل مثلا الا ان يقال انها حكمة وليست بعلة مطردة انتهي يقول
الفقير كيف يمكن دفع العار بالبيع من المسافرين لانه يمكن ان يرجع فيرجع فيعود الي المكان الاول تدبر ومن زنا
في دار حرب او بغي يعني من زني في دار الحرب او في دار البغي ثم خرج الينا لا يقام عليه الحد وقال الشافعي يحد
لانه التزم باسلامه احكامه اين ما كان مقامه ومن جملة احكام الاسلام وجوب الحد علي الزاني ولنا قوله
صلي الله عليه وسلم لا تقام الحدود في دار الحرب ووجه التمسك به انه صلي الله عليه وسلم لم يرد به حقيقة عدم الاقامة
فحسب لان كل احد يعرف انه لا يمكن اقامة الحد في دار الحرب لانقطاع ولاية الامام عنها فكان المراد بعدم
الاقامة عدم وجوب الحد ولان المقصود هو الانزجار يعني ان وجوب الحد ليس لعينه وانما هو للانزجار وهو
يحصل بالاستيفاء والاستيفاء متعذر لانقطاع ولاية الامام فلو وجب الحد يعري عن الفائدة وذلك
لا يجوز واذا لم ينعقد موجبا للاقامة بعد ما خرج لانه اذا لم ينعقد موجبا لا ينقلب موجبا قال صاحب العناية
فان قيل هذا الحديث معارض لقوله تع فاجلدوا فلا يقبل لانه خبر الواحد اجيب بان مواضع الشبهة خصت
من ذلك فيجوز التخصيص بعد ذلك بخبر الواحد والقياس لانه لم يبق قطعيا علي هذا الطبق الشارحون وفيه نظر

يعرف باستحضار قواعد الاصول وهي ان التخصيص بها انما يصح بعد التخصيص بلفظ مقارن وليس في الآية
بموجود ويجوز ان يقال حصل التخصيص بلفظ مقارن وهو قوله تع كل واحد منهما فان الضمير راجع الى الزاني
والزانية والزنا وطي الرجل المراة في القبل في غير الملك وشبهته كما تقدم فخرج منه من لم يكن رجلا واذا
خص مقارنا جاز التخصيص بعده بخبر الواحد والقياس قال مولانا سعدي افندي خصت مواضع الشبهة
بالاجماع كما ذكره الكاكي فيندفع نظره بذلك انتهى ولا يحد بوطي محرم تزوجها عند ابي حنيفة ولكن يعزر اذا
كان علم بذلك وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي عليه الحد اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم يصادف محله فيلغو
كما اذا اضيف الى الذكور وهذا لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه وحكمه الحل وهي من المحرمات ولابي حنيفة
ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما يكون قابلا لمقصوده وهو التوالد وهنا وبنات آدم قابلة للتوالد
فكان ينبغي ان ينعقد في جميع الاحكام الا انه تقاعد عن افادة حقيقة الحل لتحريم الشرع فيورث الشبهة
لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت الا انه ارتكب جريمة وليس فيها حد مقدر فيعزر او بوطي
من استاجرها ليزني بها فانه لا يحد عند ابي ح خلافا لهما وهو قول الشافعي ايضا اذ ليس بينهما ملك ولا
شبهة ملك فكان زنا محضا فيوجب الحد وله ما روي ان امراة سالت رجلا مالا فابى ان يعطيها حتى تمكنه
من نفسها فدرا عمر رض عنهما الحد وقال هذا مهرها ولان المهر اجر بالنص ولو قال امهرتك كذا لازني بك
لم يجب الحد فكذا لو قال استاجرتك او خذي هذه الدراهم لاطاك او مكنيني حتى بدرهم ولان المستوفي بالوطي
منفعة حقيقة وان كان في حكم العين شرعا فاعتبار الحقيقة يقتضي ان يكون محلا لعقد الاجارة فاورث
شبهة كذا في الكافي ثم ان قوله خلافا لهما راجع الى المسئلتين معا لان خلافهما ثابت فيهما على ما تبينا
ومن وطي اجنبية فيما دون الفرج اي في غير السبيلين كالتفخيذ والتبطين يعزر لانه فعل منكر ليس فيه
شي مقدر وكذا لو وطئها في الدبر يعزر ولا يحد عند ابي حنيفة وضمير المفعول في وطئها راجع الى الاجنبية
لانه اذا اتى امراته او مملوكته في الموضع المكروه لا يحد حد الزنا عندهما ايضا وان كان محرما عليه وبه صرح في الزيادات
لان من الناس من يستحله بقوله تع الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وبقوله تع فاتوا حرثكم انى شئتم من غير
فصل بين محل ومحل فيورث خلاف البعض شبهة او عمل عمل قوم لوط فانه يعزر ولا يحد ايضا عند ابي ح رض
قال صاحب الهداية وزاد في الجامع الصغير ويودع في السجن وعندهما يحد كل منهما حد الزنا اي يجلد
ان كان غير محصن ويرجم ان كان محصنا وهو احد قولي الشافعي لانهما اي العمل في الموضع المكروه وفعل
اللواطة في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه تمحض حراما لقصد
سفح الماء وهو مناط الحد في الزنا فيلحقان به بالدلالة لا بالقياس لان القياس لا يدخل فيما يدرء بالشبهة
ولابي حنيفة انه ليس بزنا لاختلاف الصحابة في موجبه من الاحراق بالنار وهو مروي عن الصديق رض
وهدم الجدار عليه وهو مروي عن بعض الصحابة والتنكيس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وهو مروي

عن ابن عباس رض وغير ذلك من الحبس في انتن المواضع حتى يموت وهو مروي عن ابن الزبير رض ولم يختلفوا
في موجب الزنا فدل على انه ليس بزنا ولا هو في معنى الزنا اذ ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب
بخلاف الزنا وكذا هو اندر وقوعا من الزنا لانعدام الداعي في احد الجانبين على ما هو الجبلة السليمة
والداعي الى الزنا من الجانبين واذا لم يكونا في معنى الزنا فلا يلحقان به دلالة فبقي القياس وهو في مثله
باطل وما روي في قتلهما من قوله عليه الصلوة والسلام اقتلوا الفاعل والمفعول وقوله صلى الله عليه وسلم
فارجموا الاعلى والاسفل وقوله عم من اتى امراته الحائض او اتى امراة في دبرها فقد كفر بما انزل على محمد
محمول على السياسة او المستحل الا انه يعزر عنده لما بينا انه ارتكب جريمة وليس فيه حد مقدر قال
صاحب العناية قال في الزيادات والراي الى الامام ان شاء قتله ان اعتاد ذلك وان شاء ضربه وحبسه
وقال صاحب الكافي ذكر في الروضة ان الخلاف في الغلام واما لو وطي امراة في دبرها حد بلا خلاف
والاصح ان الكل على الخلاف نص عليه في الزيادات انتهى وان زنى ذمي بحربية مستامنة في دارنا حد
الزاني فقط لا الحربية عند ابي ح ومحمد لان المستامن ما دخل دارنا للقضاء حاجته وعوده ولم يلتزم
احكامنا فلا يقام عليه الحدود الا حد القذف لانه التزم ان لا يوذي احدا منا فاذا قذف مسلما فقد آذى وعند ابي
يوسف يحدان لان المستامن ملتزم لاحكامنا ما دام في دارنا ولهذا يواخذ بالقصاص وحد القذف فيقام عليه
الحدود وفي عكسه اي اذا زنى حربي بذمية حدت الذمية لا الحربي عند ابي ح لانه لم يلتزم احكامنا وانما دخل
دارنا للقضاء حاجته وعوده وعند ابي يوسف يحدان للعلة المذكورة ايضا وعند محمد لا يحدان لان الاصل في
باب الزنا فعل الرجل والمراة تابعة فامتناع الحد في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التبع واما الامتناع
في حق التبع فلا يوجب الامتناع في حق الاصل نظير ذلك اذا زنى البالغ بصبية او مجنونة فانه يحد البالغ
دونهما لان الامتناع في حق التبع لا يستلزمه في حق الاصل واذا امكنت البالغة من الصبي او المجنون فانه
لا يجب الحد عليها لان الامتناع في حق الاصل يستلزمه في حق التبع هذا لكن قال ابو ح ان فعل المستامن
زنا لانه مخاطب بالحرمات وان لم يكن مخاطبا بالشرايع على اصلنا على ما هو الصحيح الا انه لا يقام الحد عليه
لوجوب تبليغه مامنه لقوله تعا فابلغه مامنه واذا كان كذلك كان تمكين المراة منه زنا لان التمكين من فعل
الزنا يوجب الحد لقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا الآية فيجب الحد عليها لوجود المقتضي وانتفاء المانع
بخلاف الحربي لتحقق المانع وهو تبليغه مامنه بخلاف الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان بالحرمات والحاصل
ان ابا ح رضي الله عنه يقول المراد من ايجاب امتناع الحد في حق الاصل امتناعه في حق التبع ان الامتناع
في حق الاصل لعدم وجود المقتضي يوجب امتناعه في حق التبع واما الامتناع بعد وجود المقتضي لتحقق
المانع فلا يوجب الامتناع في حق التبع تدبر والمراد بالحرمات ترك الامتثال بالاوامر والانتهاء عن النواهي
فان الكفار مخاطبون بالعبادات من حيث الترك تضعيفا للعذاب عليهم وقولهم على ما هو الصحيح احتراز

عن قول بعض مشايخنا العراقيين فانهم قالوا يكونون مخاطبين بالشرايع كلها بالعبادات والحرمات والمعاملات
كذا في البيانية وان زنى مكلف بمجنونة او صغيرة حد المكلف وهذا بالاجماع لان فعل المكلف محض حرام
فوجب عليه الحد ولم يجب على المجنونة والصغيرة لعدم التكليف وقيد صاحب الهداية الصغيرة بقوله
يجامع مثلها قال صاحب غاية البيان وانما قيد بقوله يجامع مثلها لانها اذا لم تكن يجامع مثلها فوطئها
لا يجب عليه الحد لانه كاتيان البهيمة لان الطباع السليمة لا ترغب في مثلها وفي عكسه اي في زنا المجنون
او الصغير بالمكلفة لا حد عليها ولا عليه وقال زفر والشافعي يجب الحد على المكلفة وهو رواية عن ابي
يوسف وعن هذا قال الا في رواية عن ابي يوسف لهما قياس احد الجانبين بالآخر حيث قالا العذر من
جانبها كما في صورة الاجماع لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهو في الصورة المختلف
فيها لا يوجب سقوط الحد من جانبها والجامع ان كلا منهما يؤاخذ بفعله ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما
المرأة محل الفعل ولهذا يسمى واطئا وزانيا والمرأة موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا
تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية بمعنى المرضية او لكونها ممكنة للفعل فتعلق الحد في حقها بالتمكين
من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه مؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة
فلا يناط به الحد وههنا اعتراض في العناية بوجهين مع جوابه ان شئت فراجعه ولا حد بزنا المكره وكان
ابو حنيفة يقول اولا عليه الحد وهو قول زفر لان الزنا من الرجل لا يتصور الا بعد انتشار الآلة وهذا آية
الطواعية ثم رجع عنه وقال لا حد عليه لان الانتشار قد يكون طبعا كما في النائم على انه قد ينتشر آلته
لفرط فحولته وان لم يكن له قصد واختيار قال صاحب الهداية والكافي ما محصوله ان عدم الحد على تقدير
اكراه السلطان وان اكرهه غير السلطان فزنى حد عند ابي ح وقالا لا يحد ايضا لان المعتبر خوف التلف
وذا يتحقق اذا كان المكره قادرا على ايقاع ما هدد به سلطانا او غيره بل خوف التلف هنا اظهر لان المتغلب
يكون مستعجلا لما قصده لخوفه على نفسه من السلطان وليس في السلطان استعجال فاذا تحقق الاكراه
من السلطان بالتهديد فمن المتغلب اولى وله ان الاكراه من غير السلطان لا يدوم الا نادرا لان المبتلى به
يستغيث بالسلطان او بجماعة المسلمين او يدفعه عن نفسه بالسلاح فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان
فانه لا يمكنه ان يستغيث بغيره ليدفع شره عنه ولا الخروج عليه بالسلاح فيتحقق خوف التلف على نفسه
فيكون ذلك مسقطا للحد عنه وقال بعضهم هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان لانه لم يكن
في زمن ابي ح رحمه الله لغير السلطان من القوة بحيث يتجاسر على اكراه غيره وفي زمنهما ظهرت القوة لكل
متغلب بحيث يتجاسر على الاكراه فافتى كل بما عاين في زمانه يقول الفقير وفي زماننا هذا ظهر من القوة
لكل متغلب ظالم ما لا يكون للسلطان فنفتي بقولهما ولا يحد ان اقر احدهما بالزنا وادعى الآخر النكاح
يعني ان اقر اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني او اقرت بالزنا كذلك وقال

الرجل تزوجتها فلا حد وعليه المهر في الصورتين لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث
شبهة واذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لخطر البضع فان قيل ينبغي ان لا يجب المهر فيما اذا اقرت المرأة
بالزنا لانها تنفي وجوب المهر فكيف وجب لها وهي منكرة للنكاح اجيب بان النكاح يقوم بالطرفين والزوج
يدعي النكاح فبدعواه النكاح انتفى الحد عنه في هذا الوطئ لان في دعواه اما ان يكون مصدقا او مكذبا
فان كان الاول يثبت النكاح وان كان الثاني فاحتمال الصدق قائم لا محالة والاحتمال في باب الحدود ملحق
باليقين احتيالا للدرء فيسقط الحد وسقوطه يستلزم وجوب المهر لان الوطئ لا يخلو عن غرامة او عقوبة
فاذا تحقق الملزوم بدون اختيارها تحقق اللازم كذلك فثبت لها المهر وان ردته ومن زنى بامة فقتلها به
اي بالزنا لزمه الحد والقيمة عند ابي ح ومحمد رضي الله عنهما لانه جنى جنايتين فيوفر على كل واحد منهما حكمه
قال صاحب العناية وانما وضع المسئلة في الامة وان كان هذا الحكم اعني وجوب الحد مع الضمان لا يتفاوت
بين الحرة والامة فانه لو فعل ذلك في الحرة وجب عليه الحد والدية على العاقلة لما ان شبهة عدم وجوب الحد
عند اداء الضمان انما ترد في حق الجارية لا في حق الحرة لان الامة تصلح ان تكون ملكا للزاني عند اداء الضمان
بشبهة ان لا يجتمع البدلان في ملك شخص واحد وهو وجه قول ابي يوسف في هذه المسئلة وعند ابي يوسف
لزمه القيمة فقط لا الحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة واعتراض الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه
كما اذا ملك المسروق قبل القطع فصار كما اذا اشتراها بعد ما زنى بها قال صاحب الهداية وهو على هذا الخلاف
يعني اذا اشترى الجارية بعد الزنا قبل اقامة الحد فعند ابي حنيفة ومحمد يحد خلافا لابي يوسف ولهما انه ضمان
قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم والدم مما لا يملك ويمكن ان يقرر هكذا لانه ضمان دم وضمان الدم يجب بعد
الموت والميت ليس بمحل للملك ولئن سلمنا ان ضمان القتل يوجب الملك لكن انما يوجبه في العين لا في منافع
البضع لانها استوفيت وتلاشت فلم تكن قابلة للملك حالة الضمان ولا مستندا لان المستند لا يظهر في
المعدوم والمنافع مستوفاة معدومة والخليفة وهو الامام الذي ليس فوقه امام يؤاخذ بالمال وبالقصاص
لانهما من حقوق العباد فيستوفيه ولي الحق اما بتمكينه او بالاستعانة بمنعة المسلمين لا بالحد لانه حق
الله تعالى واقامته اليه لا الى غيره لقول النبي صلى الله عليه وسلم اربع الى الولاة وعد منها اقامة الحد ولا يمكنه ان
يقيمه على نفسه لان اقامته بطريق الخزي والنكال ولا يفعل احد ذلك بنفسه ولا ولاية لاحد عليه ليستوفيه
اذ ليس فوقه امام وفائدة الوجوب الاستيفاء فاذا تعذر الاستيفاء لعدم المستوفي لا يجب كما في دار الحرب

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

قد ذكر ان ثبوت الزنا عند الامام انما يكون باحد شيئين
لا غيرهما الاقرار والشهادة فاخر الشهادة عن الاقرار لقلة ثبوت الزنا بالشهادة وندرته حتى لم ينقل
عن السلف ثبوت الزنا عند الامام بالشهادة اذ رؤية اربعة رجال عدول على الوصف المذكور كالميل في
المكحلة في غاية الندرة لا تقبل الشهادة بحد متقادم من غير بعد عن الامام لان الاصل ان الحدود التي الصحة

حقاً لله تعالى تبطل بالتقادم خلافاً للشافعي هو يعتبرها بحقوق العباد وبالاقرار الذي هو احدى الحجتين ولنا
ان الشاهد مخير بين حسبتين اداء الشهادة والستر فالتأخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء
بعد ذلك لضغينة هيجته او لعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التأخير لا للستر يصير فاسقاً آثماً فتيقنا بالمانع
عن قبول الشهادة بخلاف الاقرار لان الانسان لا يعادي نفسه على ما يجيء عن قريب ان شاء الله تعالى فحد
الزنا وشرب الخمر والسرقة الخالصة حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه
مانعاً وقيد بقوله من غير بعد عن الامام لان التأخير بعذر بعده عن الامام لا يضر فتقبل وان اخرت الا في
القذف فان الشهادة بقذف متقادم تقبل لان فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه ولهذا لا يصح الرجوع
بعد الاقرار والتقادم غير مانع في حقوق العباد ولان الدعوى فيه شرط فيحمل تأخيرهم على انعدام الدعوى
فلا يوجب تفسيقهم وفي السرقة يضمن المال يعني اذا شهد شهود السرقة بعد التقادم لا يحد السارق
ويضمن ما سرق لان التقادم لا يضر الضمان لانه حق العبد ويضر الحد لانه حق الله تعالى ويصح الاقرار به يعني
لو اقر بما يوجب الحد بعد التقادم يحد لانتفاء تهمة الحقد والعداوة قال صاحب الدرر الا في الشرب كما
سيأتي وتقادم غير الشرب بشهر في الاصح اختلفوا في حد التقادم اشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر
فانه قال بعد حين وهكذا اشار الطحاوي وابو حنيفة لم يقدر في ذلك نقل الناطفي في الاجناس عن نوادر
المعلى قال ابو يوسف جهدنا على ابي حنيفة ان يوقت في ذلك شيئاً فابى وفوضه الى رأي القاضي في كل عصر
وعن محمد انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو رواية عن ابي حنيفة ذكره في المجرد قال ابو ح لو سأل القاضي
متى زنى بها فقالوا منذ اقل من شهر اقيم الحد وان قالوا شهراً او اكثر درئ الحد قال الناطفي فقد قدره على
هذه الرواية بشهر وهو قول ابي يوسف ومحمد اصله مسئلة اليمين وهي انه لو حلف ليقضين دين فلان
عاجلاً فقضاه فيما دون الشهر بر في يمينه كما مر قال صاحب الهداية والتقدير بشهر هو الاصح وهذا اذا
لم يكن بين القاضي وبينهم مسيرة شهر واما اذا كان تقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا تتحقق
التهمة وتقادم الشرب بزوال الريح عند ابي ح وابي يوسف على ما يأتي في بابه ان شاء الله تعالى وعند محمد
بشهر ايضاً اي كتقادم غير الشرب وان شهدوا بزناه بغائبة قبلت شهادتهم ويحد وكذا اذا اقر بذلك
بخلاف سرقة من غائب يعني اذا شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم تقبل ولم تقطع يده قال صاحب
البيانية وعلى قول ابي ح رضي الله عنه اولاً لا يحد بشهادتهم بزناه بغائبة وهو القياس كذا ذكره الفقيه
ابو الليث رحمه الله وذلك لانها اذا حضرت ربما جاءت بشبهة دارئة للحد والحدود تندرئ بالشبهات لانه
اذا دخل في الحد لعل وعسى لا يجب الحد لقول علي وابن عباس رضي الله عنهما اذا كان في الحد لعل وعسى
يبطل الحد وعلى قوله الاخر وهو قول ابي يوسف ومحمد يحد الرجل لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعتبر غيبة
المرأة الا ترى ان ماعزاً اقر بالزنا بامرأة غائبة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجمه ولان غيبتها توهم

دعوى

٢٨٠٢

دعوى النكاح او ما اشبه ذلك اذا حضرت وسقوط الحد بشبهة قائمة لا باحتمال شبهة ستوجد فلو اعتبر مثل ذلك
لا ينسد باب اقامة الحد اصلاً لانه يحتمل ان يرجع الشهود عن شهادتهم والمقر عن اقراره ومع هذا لا يعتبر ذلك
وقد قال عم ادرؤا الحدود بالشبهات ولم يقل بتوهم الشبهات وهذا بخلاف ما اذا كان احد وليي القصاص
غائباً حيث لا يستوفي القصاص لجواز ان يحضر فيعفو لانه اذا حضر وعفا سقط القصاص بحقيقة العفو
لا بشبهة العفو فاذا غاب كان احتمال العفو شبهة فاعتبرت الشبهة وفيما نحن فيه اذا حضرت وادعت النكاح
كان شبهة فاذا غابت احتمل الشبهة وذلك شبهة الشبهة فلا تعتبر لانه وهم وبخلاف السرقة لان الدعوى شرط
في السرقة دون الزنا لان القطع لا يجب الا باخذ المال واخذ المال لا يثبت الا بحضور صاحبه فلما لم يوجد الدعوى
لم تقبل الشهادة لان المال خالص حق العبد وفي قول ابن ابي ليلى يقطع لان حد السرقة حق الله تعالى فصار
كحد الزنا وان اقر بالزنا بمجهولة حد يعني لو اقر بالزنا بامرأة لا يعرفها حد لان جهل المقر لا يدفع الحد اذ لو
كانت امرأته او امته لا يخفى عليه وان شهدوا بذلك يعني اذا شهدوا بامرأة لا يعرفونها لا يحد لاحتمال انها
امرأته او امته بل هو الظاهر وكذا لو اختلفوا في طوع المرأة يعني لو شهد اثنان انه زنى بفلانة كرهاً وآخران
انها طاوعته لا يحد عند ابي ح وهو قول زفر وعندهما يحد الرجل خاصة لاتفاق شاهدي الاكراه وشاهدي
الطواعية على موجب الحد في جانب الرجل وهو الزنا طوعاً بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق
الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهم وعدم الوجوب في حقها لمعنى غير مشترك لا يمنع الوجوب في حق الرجل
عند وجود الموجب في حقه كما في وطئ الصغيرة المشتهاة والمجنونة ولابي حنيفة ان المشهود به قد اختلف
لان الزنا فعل واحد يقوم بهما وكل ما هو فعل واحد يقوم بهما لا يتصف بوصفين متضادين وهؤلاء اثبتوا
له وصفين متضادين لان الطوع يوجب اشتراكهما في الزنا والكره يوجب انفراد الرجل به واجتماعهما متعذر
فكان كل واحد منهما فعلاً يخالف الآخر فاختلف المشهود به ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة
ولان شاهدي الطواعية صارا قاذفين لها لعدم نصاب الشهادة والقاذف خصم ولا شهادة للخصم واذا
انتفت شهادتهما انتقص نصاب الشهادة فلا يقام بها الحد وكان ذلك يقتضي اقامة حد القذف على شاهدي
الطواعية ولكنه سقط الحد عنهما بشهادة شاهدي الاكراه لان زنا مكرهة يسقط احصانها بالوجود حقيقة
الزنا منها لكن بلا اثم بسبب الاكراه ولا يحد احد لو اختلف الشهود في بلد الزنا يعني لو شهد اثنان انه زنى
بامرأة بالكوفة وآخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما جميعاً لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف
باختلاف المكان فلم يتم على كل واحد نصاب الشهود ولا يحد الشهود ايضاً خلافاً لزفر لان شهادتهم لم تقبل
لنقصان العدد فصار كلامهم قذفاً كثلاثة شهدوا على رجل بالزنا فانهم يحدون حد القذف ولنا ان الشبهة
دارئة للحدود بالحديث وقد وجدت لانهم شهدوا ولهم اهلية كاملة وعدد كامل على زنا واحد صورة نظراً
الى اتحاد الصورة اي ادخال الفرج بالفرج واتحاد المرأة وانما جاء الاختلاف بذكر المكان فقط فيثبت شبهة

الاتحاد في المشهود به فيدرأ الحد والحاصل انه شهادة من وجه دون وجه فبالنظر الي الاول لم يحد الشهود وبالنظر
الي الثاني لم يحد المشهود عليه او شهد اربعة به اي بالزنا في بلد في وقت واربعة به في ذلك الوقت ببلد اخر
يعني لو شهد اربعة انه زني بامراة بكوفة عند طلوع الشمس واربعة اخري انه زني بها في البصرة عند طلوع
الشمس ايضا لم يحد احد اما الرجل والمراة فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين غير عين واما الشهود فلاحتمال
صدق كل فريق يعني ان احتمال الصدق في كلام كل من الفريقين قائم وشبهة الزنا لا وجوب الحد علي القاذف
وكذا لا يحد احد لو شهد اربعة علي امراة به اي بالزنا وهي بكر او هم فسقة او شهود علي شهود اما اذا كانت
بكرا فلان الزنا لا يتحقق مع البكارة فلهذا لا يحدان واما عدم الحد علي الشهود فلان بكارتها علمت بان
نظرت النساء اليها وقلن انها بكر وشهادتهن حجة في اسقاط الحد وليست بحجة في ايجابه فلهذا لا يجب الحد
عليهم واما اذا كانوا فسقة فلان الفاسق من اهل الاداء والتحمل بالنص قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا فالامر بالتبين دليل علي ان الفاسق من اهل الاداء لانه لو لم يكن اهلا له لما امر بالتبين الا تري ان
العبد اذا شهد يؤمر بالرد لا بالتبين وذكر الامام قاضي خان ان الشهود ثلثة شاهد له اهلية التحمل والاداء
بصفة الكمال وهو العدل وشاهد له اهلية التحمل والاداء لكن بصفة النقصان والقصور وهو الفاسق
وشاهد له اهلية التحمل وليس له اهلية الاداء كالاعمي والمحدود في القذف ولهذا ينعقد النكاح بهما اذا عرفت
هذا فاعلم ان الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان كان في ادائه نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا لو قضي
القاضي بشهادته ينفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا وباعتبار القصور في الاداء لتهمة الفسق تثبت
شبهة عدم الزنا فلهذا يمنع الحدان اي حد الزنا علي المشهود عليه وحد القذف علي الشهود واما اذا كانوا
شهودا علي شهود فلما في شهادة الفروع من زيادة الشبهة يعني ان في جميع الشهادات شبهة الكذب لكنها
متحملة لئلا يلزم انسداد باب الحدود وفي الشهادة علي الشهادة شبهة عدم التحمل لان الكلام اذا تداولته
الالسنة تمكن فيها زيادة ونقصان فيكون فيها زيادة الشبهة فلا تتحمل ولا يحد الشهود لان عددهم كامل
وامتناع الحد علي المشهود عليه لنوع شبهة وهي كافية لدرء الحد لا لايجابه وان شهد به اي بالزنا الشهود
الاصول بعد ذلك اي بعد شهادة الفروع يعني لو جاء الاولون وشهدوا بعد شهادة الفروع علي ذلك الزنا بعينه
لم يحد احد لان شهادة الاصول قد ردت من وجه برد شهادة الفروع في عين هذه الحادثة اذ هم قائمون مقامهم
وشهادتهم بشهادتهم والشهادة في حادثة اذا ردت مرة لم تقبل فيها ابدا وحد المشهود عليه لو اختلف
الشهود في زوايا البيت استحسانا والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق
ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية اخري بالاضطراب قال صاحب الكافي هذا اذا كان
البيت صغيرا بحيث يحتمل ذلك واما اذا كان كبيرا فلا فان قيل التوفيق غير مشروع لايجاب الحد لانه احتيال للاقامة
وقد امرنا بالاحتيال للدرء قلنا التوفيق في الحدود مشروع صيانة للبينات عن التعطيل قيل وهذا مشكل

علي قول

علي قول ابي حنيفة رض في مسئلة الاكراه والطواعية لامكان هذا التوفيق بان يكون ابتداء الفعل بالاكراه
وانتهاؤه بالطوع ويمكن ان يجاب عنه بان ابتداء الفعل اذا كان عن اكراه لا يوجب الحد فبالنظر الي الابتداء لا يجب
وبالنظر الي الانتهاء يجب فلا يجب بالشك انتهي وحد الشهود فقط لو كانوا عميانا او محدودين في قذف
لا المشهود عليه لانه لا يثبت بشهادتهم المال فكيف الحد وهم ليسوا من اهل اداء الشهادة وان كانوا اهلا
للتحمل فلم يثبت بشهادتهم لان الزنا لا يثبت الا بالاداء عند القاضي ولا اداء للعميان والمحدودين في القذف
لا كاملا ولا ناقصا فانقلب شهادتهم قذفا لانهم نسبوها الي الزنا ولم يكن نسبتها الي الزنا شهادة فكان
قذفا فلهذا يحدون او كانوا اي الشهود اقل من اربعة لانهم قذفة اذ لا حسبة عند نقصان العدد فان الشاهد
مخير بين حسبتين وههنا لم يوجد منه حسبة الستر وهو ظاهر ولا حسبة اداء الشهادة ايضا لنقصان عددهم
فان الله تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة واذا لم يوجد الحسبة
ثبت القذف لان خروج الشهادة عن القذف انما كان باعتبار الحسبة او احدهم عبدا او محدودا في قذف لانه
لا يثبت بشهادتهما المال فكيف الحد علي ما مر آنفا وكذا لو وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف بعد حد المشهود
عليه لانهم قذفة اذ يصير الشهود ثلثة وديته في بيت المال ان رجم يعني لو شهد الشهود والزاني محصن فرجم
ثم ظهر احدهم عبدا او نحوه فديته في بيت المال لانه حصل بقضاء القاضي وهو خطاء منه وخطاؤه في بيت
المال لان نفع عمله للمسلمين فيجب غرمه في مالهم وهو مال بيت المال وهذا بالاجماع وارش جرح ضربه او موته
هدر عند ابي حنيفة يعني لو شهد الشهود بزنا والزاني غير محصن فجلد فجرحه الجلد او افضي الي الموت ثم
ظهر احدهم عبدا او نحوه فارش جرح ضربه وموته منه هدر لان الجرح غير مضاف الي شهادتهم لانهم اوجبوا
بشهادتهم الجلد وهو ضرب مولم غير جارح ولا مهلك ولهذا لا يجلد في الحر والبرد الشديد ولا يجلد اقامته علي المريض
تفاديا عن الاتلاف فعلم ان الجرح ما وقع الا لمعني في الضارب وهو قلة هدايته فاقتصر عليه الا انه لا يجب
الضمان عليه في الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة ولانه مامور به وفعل المامور لا يتقيد بشرط
السلامة يقول الفقير قال صاحب القاموس الارش الدية وفي المغرب الارش اسم للواجب علي ما دون النفس
فيكون الارش ههنا بمعني الدية مطلقا علي ما في القاموس لانه اطلق الارش مضافا الي الجرح والموت وقالا
الارش في بيت المال ايضا اي كما في الرجم لان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن
الوسع فينتظم الجارح وغيره فيضاف الي شهادتهم فيضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع يجب علي بيت المال
لانه ينتقل فعل الجلاد الي القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في مالهم وهو بيت المال فصار كالرجم
وكذا الخلاف لو رجع الشهود يعني لو شهدوا بزنا والزاني غير محصن فجلد فجرحه الجلد او افضي الي الموت ثم
رجع الشهود فارشه هدر عند ابي حنيفة وقالا الارش في بيت المال ودليل الفريقين ايضا ما مر ولو رجعوا
بعد الرجم يعني لو شهدوا والزاني محصن فرجم ثم رجع الشهود حدوا اي الشهود حد القذف لان الشهادة

قد انتقضت بالرجوع فانفسخ ما ينبني عليها وهو القضاء فصاروا كانهم قذفوا الميت في الحال فيحدون كذا في
ابن الملك وقال زفر لا يحدون وقيد بقوله بعد الرجم لانهم لو رجعوا بعد الجلد يحدون اتفاقا ولا يقتل الشهود
وقال الشافعي يقتلون لانهم قاتلون معنى لان القتل وجد بسببهم ولنا ان علة القتل هو القضاء ومع وجود
العلة لا يضاف الحكم الى السبب فلا يلزمهم القصاص ولكنهم لكونهم اسبابا للقتل يضمنون الدية وعن هذا
قال وغرموا الدية وكل واحد من الشهود رجع بعده حد وغرم ربعها اي ربع الدية اما غرامة الربع
فلانه بقي من بقي بشهادته ثلثة ارباع الحق فيكون المتلف بشهادة الراجع ربع الحق واما الحد فمذهب الثلثة
وقال زفر لا يحد لانه ان كان قاذف حي فقد بطل بالموت وان كان قاذف ميت فهو مرجوم بحكم القاضي فيورث
شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لانه ينفسخ به الشهادة فيجعل في الحال قذفا للميت واذا
انقلبت قذفا فقد انفسخت حجيتها واذا انفسخت حجيتها انفسخ ما ينبني عليها وهو القضاء واذا انفسخ
القضاء يدفع القول بكونه مرجوما بحكم القاضي فلا يسقط الاحصان ولا يورث الشبهة فيجب حد قاذفه ولو
رجع احد خمسة بعد الرجم فلا شي عليه لانه بقي من بقي بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع فان رجع آخر بعد
رجوع الخامس حدا وغرما ربعها اي ربع الدية اما الحد فلما ذكرنا من قبل من قولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا
الى آخره مع انه لما رجع الثاني لم يبق من الشهود من يتم به الحجة وقد انفسخت الشهادة في حقهما فيحدان فان
قيل الاول منهما حين رجع لم يجب عليه حد ولا ضمان فلو لزمه ذلك لكان لزومه برجوع غيره ورجوع الغير لا يكون
ملزما اياه الحد اجيب بان الحد لم يجب لا لانعدام السبب بل لوجود المانع وهو بقاء الحجة التامة فاذا زال
المانع برجوع الثاني وجب الحد على الاول بالسبب المتقرر لا بزوال المانع واما الغرامة فلانه بقي من بقي بشهادته
ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقي على ما عرف من قبل ولو رجع واحد قبل القضاء حدوا كلهم تاكيد لفاعل
حدوا وقال زفر يحد الراجع خاصة لانه لا يصدق على غيره فيبقى كلامهم شهادة في حقهم وان بطل في الراجع
ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما يصير شهادة باتصال القضاء فاذا لم يتصل بقي كلامهم قذفا فيحدون
ولو رجع واحد بعده اي بعد القضاء قبل الحد فكذلك حدوا كلهم لان الامضاء من القضاء فصار كما اذا رجع واحد
قبل القضاء ولو رجع واحد قبل القضاء حدوا جميعا كما مر آنفا فكذلك بعد القضاء قبل الامضاء وعند محمد حد
الراجع فقط لان الشهادة تاكدت بالقضاء فلا ينفسخ الا في حق الراجع كما اذا رجع بعد الامضاء ولو شهدوا
فزكوا من زكي نفسه اذا مدحه وتزكية الشهود الوصف بكونهم ازكياء فرجم بكونه محصنا ثم ظهروا كفارا او
عبيدا فالدية على المزكين ان رجعوا عن التزكية وقالوا تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم والا اي وان لم يرجعوا
عن التزكية بل اصروا عليها فعلى بيت المال عند ابي حنيفة وقالا على بيت المال مطلقا اي سواء رجعوا عن
التزكية او لم يرجعوا لانهم لو ضمنوا لكان الضمان ضمان عدوان وذا بالمباشرة او التسبيب وقد فقدا اما الاول
فظاهر وكذا الثاني لان سبب الاتلاف الزنا وهم ما اثبتوه وانما اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كالشهود

الاحصان الا انهم اثنوا على المشهود عليه وهؤلاء اثنوا على الشهود فلما لا يضمن شهود الاحصان بالرجوع لا يضمن
المزكون ايضا وله ان الشهادة تصير حجة موجبة بالتزكية فصارت التزكية كعلة العلة للتلف فيضاف الحكم اليها
بخلاف الشهادة على الاحصان لانها علامة محضة والشهادة على الزنا موجبة للعقوبة بلا احصان ولا فرق
في التزكية بين ما اذا شهدوا بلفظ الشهادة او اخبروا لان التزكية بلفظ الشهادة لا تشترط ثم انهم قالوا
هذا اذا اخبروا بالحرية والاسلام واما اذا قالوا هم عدول فظهروا عبيدا لم يضمنوا اتفاقا لانهم صادقون في
ذلك اذ الرق لا ينافي العدالة لانها اجتناب عن محظورات دينه ولكن القاضي فرط حيث اكتفى بهذا القدر فلهذا
لا يضمن المزكون ولا ضمان على الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ولا يحدون حد القذف لانهم قذفوا حيا وقد مات
فلم يورث عنه ولو قتل المامور برجمه يعني اذا شهد اربعة على رجل بالزنا وكان محصنا فامر القاضي برجمه فضرب
رجل عنقه فظهروا اي الشهود كذلك اي عبيدا او كفارا فالدية في مال القاتل استحسانا والقياس ان يجب
القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث
شبهة الاباحة وهذا لانه لو نفذ ظاهرا وباطنا يثبت حقيقة الاباحة فاذا نفذ من وجه دون وجه يثبت شبهة
الاباحة بخلاف ما لو قتل قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه قتل شخصا على ظن انه مباح الدم
ثم ظهر بخلافه فصار كمن قتل شخصا على ظن انه حربي وعليه علامتهم ثم ظهر انه مسلم وانما يجب الدية
في مال القاتل لانه عمد والعاقلة لا تعقل دم العمد وتجب في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل فيجب مؤجلا
بخلاف ما وجب بالصلح عن القود حيث يجب حالا لانه مال وجب بالعقد لا بنفس القتل فاشبه الثمن في
البيع فان قتله هذا الرجل رجما ثم ظهروا عبيدا او نحوهم فالدية في بيت المال لانه فعل ما فعل بامر الامام فانتقل
فعله اليه ولو اقر الشهود بتعمدهم النظر لا ترد شهادتهم لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه
الطبيب والقابلة قال صاحب العناية وفي الجامع الصغير لشمس الائمة قال بعض العلماء لا تقبل شهادتهم
لاقرارهم بالفسق على انفسهم فان النظر الى عورة الغير قصدا فسق وانما تقبل شهادتهم اذا لم يبينوا
لكيفية لاحتمال ان يكون ذلك وقع اتفاقا لا قصدا ولكنا نقول ان النظر الى عورة الغير عند الحاجة يجوز شرعا فان
الختان ينظر والقابلة تنظر والنساء ينظرن لمعرفة البكارة فالشهود لهم حاجة الى ذلك لانهم ما لم يروا كالمرود
في البئر والميل في المكحلة لا يسعهم ان يشهدوا انتهى ولو انكر الاحصان يثبت بشهادة رجلين او رجل
وامرأتين خلافا لزفر والشافعي قال الشافعي مر على اصله ان شهادتهن في غير الاموال لا تقبل وزفر يقول انه
شرط في معنى العلة لان الجناية تغلظ عند وجوده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة وهي الزنا فلا تقبل
شهادة النساء فيه احتيالا للدرء فصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا
لا تقبل يعني ان الزاني لو كان مملوكا للذمي وهو مسلم فشهد ذميان ان مولاه الذمي اعتقه قبل الزنا لم يرجم
مع ان شهادة اهل الذمة على الذمي بالعتق مقبولة لكن لما كان المقصود منها تكميل العقوبة على المسلم لم تقبل

ثم على عبارة الهداية بينها ... قوله ثلثة ارباع الحق فاعل بقي والضمير في بشهادته يرجع الى من تدبره

شهادة اهل الذمة وهذا مثله ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة بعضها ليس من صنيع المرء كالحرية
والعقل وبعضها فوض اليه كالاسلام وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح والدخول بالمنكوحة والحال ان
هذه الخصال الحميدة مانعة عن الزنا لان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح لان الحر يتولى امور نفسه وليس تحت
ولاية احد والنكاح الصحيح ممكن من الوطئ الحلال لا محالة والدخول به شبع بالحلال والاسلام ممكن من نكاح
المسلمة ومؤكد اعتقاد الحرمة فيكون الكل مزجرة عن الزنا وكل ما يكون مانعا عن الزنا لا يكون علة للعقوبة
الغليظة فلا يكون قول زفر انه شرط في معنى العلة مسلما وصار كما اذا شهدوا به اي بالاحصان في غير هذه
الحالة يعني لو شهد رجل وامرأتان في غير حالة الزنا ان فلانا تزوج هذه المرأة ودخل بها قبلت شهادتهم فكذا
ههنا يثبت بشهادة رجل وامرأتين بخلاف ما ذكره من شهادة الذميين على ذمي انه اعتق عبده المسلم الزاني
قبل الزنا لان العتق هناك يثبت ايضا بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه تاريخ ينكره المسلم او يتضرر به
من حيث اقامة العقوبة الكاملة عليه وما ينكره المسلم او يتضرر به لا يثبت بشهادة اهل الذمة فلو قلنا
بجواز هذه الشهادة كان ذلك قولا بجواز شهادة الكافر على المسلم او ولادة زوجته منه يعني اذا شهد اربعة
على رجل بالزنا فانكر الدخول بعد وجود سائر شرائط الاحصان يثبت الدخول بولادة زوجته منه لان الحكم
بثبوت النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله اي بمثل هذا
الدليل الذي يثبت به الاترى انه تثبت بشهادة رجل وامرأتين عندنا فكذلك ههنا يثبت الدخول الذي هو من
شروط الاحصان بالحكم بثبوت النسب كذا في العناية يقول الفقير ولا يخفى ما في عبارة المص من التسامح
لان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة التي ذكرنا والخصلة التي تثبت بولادة زوجته منه من هذه الخصال
هو الدخول فقط لا سائر الخصال غاية ما في الباب ان جميع الخصال التي الاحصان عبارة عنه يمكن ان يثبت
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والدخول فقط من هذه الخصائل كما يثبت بها يثبت ايضا بولادة زوجته
فيكون الضمير المستتر في يثبت المذكور راجعا الى مطلق الاحصان وفي يثبت المقدر في قوله او ولادة زوجته
الى خصلة من خصال الاحصان وهي الدخول على طريق الاستخدام وعن هذا قال صاحب الهداية معناه ان
ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط تدبر

باب حد الشرب

انما اخر حد الشرب عن حد الزنا لان جريمة
الزنا اشد من جريمة شرب الخمر فانه بمنزلة قتل النفس فان الله تعالى قرن ذكره بعبادة الاصنام وقتل النفس
حيث قال الله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون
ولهذا لم يحل في دين من الاديان روي عن ابن مسعود رض قال قلت يا رسول الله اي الذنب اعظم قال ان
تجعل لله ندا وهو خلقك قلت ثم اي قال ان تقتل ولدك خشية ان يأكل معك قلت ثم اي قال ان تزني حليلة
جارك فانزل الله تصديقا له هذه الآية التي تلوناها واخر حد القذف من حد الشرب لان جريمة الشارب
متيقن بها بخلاف جريمة القاذف فان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب ولهذا كان ضرب حد القذف اخف من

ضرب حد الشرب لضعف في ثبوت القذف لجواز ان يكون صادقا في نسبته الى الزنا فلا يكون قذفا من شرب
خمرا قال صاحب القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام والعموم اصح لانها حرمت وما بالمدينة خمر عنب
وما كان شرابهم الا البسر والتمر سميت بالخمر لانها تخمر العقل وتستره او لانها تركت حتى ادركت واختمرت
او لانها تخامر العقل اي تخالطه وهو مؤنث سماعي قال صاحب القاموس وقد يذكر ولو شرب قطرة واحدة
يعني بلا اشتراط السكر لان حرمة الخمر قطعية قال الله تعالى انما الخمر رجس من غير فصل بين القليل والكثير فاخذ
وريحها اي ريح الخمر موجود قال مولانا سعدي افندي اي حين الاخذ ولا تمس الحاجة الى وجود الريح عند الحضور
الى مجلس القاضي كما سيعلم عن قريب انتهى يقول الفقير يريد به ما ذكره صاحب الهداية بعد هذا من قوله
فان اخذه الشهود وريحها يوجد منه فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطعت الرائحة قبل ان ينتهوا
به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد في مثله لا يتهم انتهى وانت خبير بانه
ان قرب المسافة يشترط وجود الريح عند الحضور الى مجلس القاضي عند ابي حنيفة وابي يوسف يدل عليه
بعض المسائل الآتية نعم المفهوم من قولهم فاخذ وريحها موجود كونه موجودا عند الاخذ لان قولهم وريحها
موجود جملة حالية من الضمير في اخذ والشرط في الحال ان تكون مقارنة لزمان العامل ولا يلزم من هذه المقارنة
نفي وجوده بعد هذا الزمان والحاجة ماسة الى وجوده في مجلسه ان قرب المسافة عندهما تدبر او جاؤا به
سكران ولو كان سكره من نبيذ ونحوه من المسكرات غير الخمر يقال نبذت الشيء انبذه اذا القيته ومنه سمي
النبيذ لان التمر كان يلقى في الآنية ويصب عليه الماء وسيجيء حده وتحقيقه في كتاب الاشربة ان شاء الله
وشهد بذلك اي بشربه رجلان لا رجل وامرأتان فان شهادة النساء لا تقبل في الحدود او اقر به اي بشربه
مرة عند ابي ح ومحمد وعند ابي يوسف مرتين للاحتياط كما اشترط في الزنا اربع مرات والاختلاف فيه كالاختلاف
في السرقة وسيجيء ان شاء الله تعالى وعلم شربه طوعا فان الشرب بالاكراه لا يوجب الحد حد جزء قوله من شرب
اذا صحي للتأدب وينزجر لان الظاهر انه لا يتألم حال السكر والاصل في وجوب الحد قوله عم من شرب الخمر فاجلدوه
فان قيل تمام الحديث فان عاد فاقتلوه وهو متروك العمل فليكن الباقي كذلك اجيب بان ترك العمل بذلك لمعارض
وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلث وليس شرب الخمر منها فبقي الباقي معمولا به
لعدم المعارض ثمانين سوطا للحر لاجماع الصحابة رضي الله عنهم وكفى به حجة وهو مذهب مالك واحمد وقال
الشافعي اربعون جلدة لما روي عن علي رض انه امر ان يضرب شارب الخمر اربعين ولنا ما روي ان النبي عم
جلده بنعلين اربعين وكل نعل سوط فكان ثمانين وعن علي رض في رواية اخرى انه قال ثمانون لانه روي ان
عمر رض لما شاور الصحابة فيه قال علي كرم الله وجهه اذا سكر هذى واذا هذى افترى واذا افترى يجب عليه
حد المفترين وهو ثمانون سوطا ففعل عمر رض بقوله بمحضر من الصحابة فكان اجماعا واربعين سوطا للعبد
لان الرق منصف على كل حال متفرقا ذكر على بدنه كحد الزنا على ما مر فيه انه يضرب كل البدن ما خلا الوجه والرأس

والفرج وان اقر او شهد عليه بعد زوال ريحها لا البعد المسافة لا يحد خلافا لمحمد اعلم ان الاصل ان التقادم في هذا يمنع قبول الشهادة اتفاقا غير انه قدر عند ابي ح وابي يوسف رضي الله عنهما بذهاب الرائحة وعند محمد قدر بالزمان كما في حد الزنا والسرقة وهذا لان وجود الرائحة لا يصلح دليلا فقد يتكلف الشارب لزوال الرائحة مع بقاء الخمر في البطن وقد توجد رائحة الخمر من غير الخمر فان من استكثر اكل السفرجل يوجد منه رائحة الخمر كما قال الشاعر يقول لي انكه شربت مدامة فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا وقال آخر سفرجلة تحكي ثدي النواهد لها عرف ذي فسق وصفرة زاهد ولهما قول ابن مسعود رض حين اتي بسكران تلتلوه ومزمزوه واستنكهوه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه والتلتلة التحريك والمزمزة التحريك ايضا والاستنكاه طلب النكهة وعن عمر رضي الله عنه انه اتي برجل قد شرب الخمر بعدما ذهب رائحته واعترف به فعزره ولم يحده فان قيل هذا استدلال بنفي الحكم عند عدم الشرط وهو فاسد عندنا قلنا لا بل هذا استدلال بعدم الاجماع لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولا اجماع الا برأي عمر وابن مسعود رضي الله عنهما وما اقاما حد الشرب الا بقيام الرائحة فعند عدمها لا اجماع فلا يحد فان قيل ان لم يوجد الاجماع فقد وجد النص وهو قوله عم من شرب الخمر فاجلدوه بلا قيد اشتراط الرائحة قلنا خص منه شرب اضطرار واكراه فتمكنت فيه الشبهة فلا يصلح لايجاب الحد واما قدر بالزمان في غيره لتعذر اعتباره والتمييز بين الروائح متيسر للمستدلين وانما يشتبه على الجاهلين واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد كما في حد الزنا وعندهما لا يقام الحد عليه الا عند قيام الرائحة كل ذلك من الكافي انما قال البعد المسافة لان الرائحة ان زالت لبعد المسافة يحد كما نقلناه آنفا من الهداية ولا يحد من وجد منه رائحة الخمر او تقياها لان الرائحة محتملة ولان الرائحة والتقيؤ دليل شرب الخمر دون الطواعية والحد لا يجب بمجرد الشرب ما لم يكن عن طوع وفي النهاية والعناية وغاية البيان سؤال على العلة الاولى وهي قولهم لان الرائحة محتملة وجواب ان شئت فراجع هذه الشروح ثم ان صاحب الهداية قال ولا يحد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وقال صاحب العناية والذي ذكره من اباحة البنج موافق لعامة الكتب خلا رواية الجامع الصغير للامام المحبوبي فانه استدل على حرمة الاشربة المتخذة من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة والعسل وغيرها وقال السكر من هذه الاشربة حرام بالاجماع لان السكر من البنج حرام مع انه ماكول فمن المشروب اولى كذا ذكره صاحب النهاية وليس بصحيح لان رواية الجامع الصغير للامام المحبوبي يدل على ان السكر الحاصل من البنج حرام لا على ان البنج حرام وكلام صاحب الهداية يدل على ان البنج مباح ولا تنافي بينهما يقول الفقير فعلم من هذا ان البنج مباح وسكره حرام لكن ينبغي ان الحشيش المسمى بين الناس بالاسرار هل البنج ذلك ام لا فان كان اياه لا يبقى شبهة في اباحته وانما الحرام سكره وان لم يكن اياه بل غيره يكون امره مشكلا قال صاحب الاصلاح والايضاح حين استفتي منه مولانا الشهير بالعرب في حق الحشيش بان ما ذكر في شرح النقاية من ان المتأخرين من الائمة الحنفية افتوا بحرمة الحشيش قليله وكثيره والافتاء بحله ابتداع وزندقة صحيح ام غير صحيح انه كلام مزخرف ليس من كلام اهل العلم

قوله بان ما ذكر منه

مقول قال منه

فانه

٢٩٠

فانه بعد الاعتراف بان الحشيش بنج لا معنى لان يقال انه حرام لان اباحة البنج مصرحة في جميع كتب الاصول والفروع ع وعمرو بن اسد من كبار الائمة الحنفية افتى بحل الحشيش ولا يليق لمن هو من اهل الاسلام ان يقول ان عمرو ابن اسد زنديق الا لمن لا يعرف معنى الزندقة من العوام انتهى وانت خبير بان كلامه هذا مبني على الاعتراف بكون الحشيش بنجا ولكن نحن صادفنا نقلا من الكتاب المسمى بالمنتقى دالا على ان الحشيش حرام وهو هذا ويحرم اكل الحشيش وهو ورق القنب وقد اتفق مشايخنا ومشايخ الشافعي على تحريم تناوله وافتوا بحرمته مع مضرته وامروا بتأديب بايعيه وتشديدا لآكليه فالآن فتوى المذهبين على حرمته حتى قال علماؤنا رحمهم الله من قال بحل اكله فهو زنديق ومبتدع وحكموا بوقوع طلاق المتحشش زجرا كما في السكران انتهى وصادفنا ايضا نقلا آخر من العناية شرح الوقاية وهو هذا سئل شمس الائمة الكردري عن حل البنج وحرمته والبنج هو الحشيش فقال ما نقل عن ابي حنيفة واصحابه شيء في حله وحرمته لان اكله ما ظهر في زمانهم بل كان مستورا فبقي الاباحة الاصلية فيه كما في سائر النبات وحين فشي اكله وشاع تناوله افتى الامام المزني ببغداد بحرمته على مذهب الشافعي وكان اول ظهوره وفساده في العراق والامام المزني ببغداد فبلغ فتواه هذه الى عمرو بن اسد من تلامذة ابي حنيفة رض وكان في عراق العجم فقال انه مباح ولما عمت بليته وفتنته وظهر ما ظهر من انتشار امره حتى بلغت السفاهة على الحكماء وبهرت البلادة على العقلاء باكله افتى ائمتهما وراء النهر باسرهم حرمته واتفقوا على ما افتى الامام المزني بحرمة اكله وافتوا باحراق الحشيش مع مضرته وامروا بتأديب بايعيه وتشديدا لآكليه حتى قال علماؤنا المتأخرون من قال بحل اكله فهو زنديق ومبتدع انتهى ووقع في جامع الفتاوي لمولانا الشهير بقرق امره مثل هذا التفصيل بل عينه يقول الفقير لا يخفى ما في هذين النقلين من المخالفة لكتب الاصول والفروع فانه صرح في جميعها حل البنج ولبن الرماك وهما بعد ما قالا البنج هو الحشيش واعترفا بكونه اياه كيف حكما بحرمته نقلا من العلماء المتأخرين وصاحب الهداية والكافي حكما بحل البنج ولبن الرماك وهما ليسا من المتقدمين والحاصل انه لا شبهة في حل البنج اصلا ولا يلتفت الى ما نقل من العناية شرح الوقاية ومن جامع الفتاوى لانهما مخالفان للكتب المعتبرة انما الشبهة في حل الحشيش على تقدير ان لا يكون البنج هو الحشيش ويكون نبتا آخر غيره قال صاحب القاموس البنج نبت مسبت وهذا يشير الى انه هو الحشيش فلا يكون حراما انما الحرام سكره هذا خلاصة الكلام بعون الملك العلام قال فخر الدين قاضي خان لو تناول البنج وارتفع الى رأسه حتى زال عقله يحرم ذلك ولا يحد فيه او اقر ثم رجع عن اقراره فانه لا يحد لانه خالص حق الله تع فيعمل فيه الرجوع او اقر سكران فانه لا يحد لزيادة احتمال الكذب في اقراره لان الاقرار خبر يحتمل الكذب واذا صدر من سكران مهذار زاد احتماله فيحتال لدرئه لانه خالص حق الله تعالى بخلاف حد القذف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه عرف ذلك باجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فانهم قالوا اذا سكر هذي واذا هذي افترى وحد المفتري ثمانون وهذا اجماع منهم

وقع في بعض الكتب عمرو بن اسد ووقع في بعضها اسد بن عمرو ولكن وقع في الطبقات الحنفية اسد بن عمرو فتتبع منه

على وجوب حد القذف حقاً للعبد والسكر الموجب للحد ان لا يعرف الرجل من المراة والارض من السماء وعندهما
ان يهذي اي يتكلم غير معقول يقال هذي يهذي هذيا وهذيانا تكلم غير معقول كذا في القاموس ويخلط
كلامه قال صاحب العناية اي يكون غالب كلامه الهذيان فان كان نصفه مستقيماً فليس بسكران واليه مال
اكثر المشايخ وعن ابن الوليد قال سألت ابا يوسف عن السكران الذي يجب عليه الحد قال ان يستقرأ قل يا ايها
الكافرون ولا يقدر عليه فقلت له كيف عينت هذه السورة وربما اخطأ فيها الصاحي قال لان تحريم الخمر نزل
فيمن شرع فيها فلم يستطع قرائتها وحكي ان ائمة بلخ اتفقوا على استقراء هذه السورة ولابي حنيفة ان
الحدود تؤخذ في اسبابها باقصاها درءاً للحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز
بين شيء وشيء حتى بين الرجل والمراة وبين الارض والسماء ولا يعقل منطقاً لا قليلا ولا كثيرا وما دون ذلك
لا يعري عن شبهة الصحو يعني انه اذا كان يميز بين الاشياء نعرف انه مستعمل لعقله مع ما به من السرور
فلا يكون ذلك نهاية في السكر وفي النقصان شبهة العدم والحدود تندرئ بالشبهات ولهذا وافق الامامين
في السكر الذي يحرم عنده القدح يعني ان المعتبر فيه اختلاط الكلام عند الجميع لان اعتبار نهاية السكر فيما
يندرئ بالشبهات والحل والحرمة يؤخذان بالاحتياط والاحتياط فيه والشافعي اعتبر ظهور اثره في مشيه
وحركته وهذا انما يتفاوت فان السكران ربما لا يتمايل في مشيه والصاحي ربما يتزلق في مشيه فيري التمايل منه
فلا معنى لاعتباره وبه اي بقول الامامين يفتي لانه المتعارف وقول علي رضي الله عنه اذا سكر هذي ﴿...﴾
ثم اعلم ان هذا في الاشربة المحرمة سوى الخمر ويحد في الخمر بقطرة ولا يحتاج الى السكر وهو ظاهر ولو ارتد
السكران لا تبين امرأته لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر روي ان عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه صنع
طعاماً فدعا بعض الصحابة فاكلوا وسقاهم خمراً وكان ذلك قبل تحريمها فامهم في صلوة المغرب عبد الرحمن
او غيره وقرأ سورة الكافرين بطرح لا مع ان اعتقاده كفر ولم يكن ذلك كفراً من ذلك القارئ فعلم ان السكران
لا يكفر بما جرى على لسانه من لفظ الكفر قال صاحب النهاية فان قيل الاسلام ايضا من باب الاعتقاد
انه يصح حالة السكر قلنا السكران غير مميز بدليل توجه الخطاب اليه وصحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته
مع السكر فاعتبرنا ذلك القدر من التمييز في اسلامه دون كفره لان الاسلام يعلو ولا يعلى كما في المكره فان اسلامه
يصح دون ارتداده

باب حد القذف

القذف في اللغة الرمي وفي اصطلاح الفقهاء نسبة من
احصن الى الزنا صريحاً او دلالة هو اي حد القذف كحد الشرب كمية يعني ثمانون سوطاً كحد الشرب ان كان
حراً واربعون ان كان عبداً لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة الآية والرق منصف على كل حال وثبوتاً يعني يثبت باقراره مرة واحدة او بشهادة رجلين كشرب
الخمر ولا يقبل فيه شهادة النساء كما في سائر الحدود فمن قذف محصناً او محصنة بصريح الزنا الخالي عن الشبهة
الذي لو اقام القاذف عليه اربعة من الشهود او اقر به المقذوف لزمه حد الزنا حد بطلب المقذوف ان

عجز القاذف عن اثبات ما قذف به لما تلونا من قوله والذين يرمون المحصنات الى ان قال فاجلدوهم ثمانين جلدة
والمراد من قوله والذين يرمون الرمي بالزنا بالاجماع واليه الاشارة في النص لانه شرط اربعة من الشهداء
وهو يختص بالزنا واعترض بان التقييد بصريح الزنا غير مفيد لتحققه بدونه بان قال لست لابيك كما يجيء
وبان القياس ان لا يجب المطالبة لان حق الله تعالى غالب والمغلوب في مقابلته كالمستهلك ولئن وجبت
فليست مطالبة المقذوف بلازمة فان ابنه اذا طالبه حد والجواب انه اذا قذفه بصريح الزنا ووجد الشروط
وجب الحد لا محالة فتلك قضية صادقة واما انه اذا قذفه بنفي النسب لا يجب فليس بلازم لان التقييد
لاخراج ما كان منه بطريق الكناية مثل ان يقول يا زاني فقال آخر صدقت فانه لا يجب الحد على الآخر القائل
صدقت لا لاخراج ما ذكرتم وحق العبد وان كان مغلوبا لكن لا يصلح لاشتراط مطالبته احتيالا للدرء
وابن المقذوف انما يقدر على المطالبة لقيامه مقام المقذوف ولهذا لم يكن له حق المطالبة الا اذا كان
المقذوف ميتاً لتحقق قيامه مقامه من كل وجه متفرقاً ذلك على بدنه سوى الوجه والرأس والفرج على ما
مر في حد الزنا من ان الجمع في عضو واحد يفضي الى التلف والضرب على الاعضاء الثلثة قد يفضي الى
التلف ولا ينزع عنه غير الفرو والحشو لانه سببه غير مقطوع به لاحتمال ان يكون القاذف صادقاً في نسبته
الى الزنا وان كان عاجزاً عن اقامة البينة فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا حيث يجرد فيه من ثيابه لان
سببه ثابت بالبينة او الاقرار وههنا بعد ثبوت القذف بالبينة او بالاقرار يتوقف اقامة الحد على معنى آخر
وهو كذبه في النسبة الى الزنا وهو غير متيقن به الا انه ينزع عنه الفرو والحشو لان ذلك يمنع ايصال الالم اليه
واحصانه كونه مكلفا حراً مسلماً عفيفاً عن الزنا اما كونه مكلفا اي عاقلا بالغاً فلان العار لا يلحق الصبي
والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منهما واما الحرية فلانه ينطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب اي الحرائر واما الاسلام فلقوله صلى الله عليه وسلم من اشرك بالله فليس بمحصن واما
العفة فلان غير العفيف لا يلحقه العار وكذا القاذف صادق فيه ولو نفاه عن ابيه بان قال لست لابيك او لست
بابن فلان ان نفاه عنه في غضب حد والا اي لا يحد بقول الفقير الظاهر
من تحرير المصنف ان الترديد بين الغضب وعدمه يعم الصورتين لكن صاحب الهداية خص الترديد بالصورة
الثانية وبين الصورة الاولى خالية عن الترديد حيث قال ومن نفي نسب غيره فقال لست لابيك فانه يحد
وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة قذف لامه لان النسب انما ينفي عن الزاني لا عن غيره وقال
صاحب الكافي وهذا اذا كانت امه محصنة لانه قذف امه حقيقة لانه متى لم يكن لابيه يكون من غير ابيه ضرورة
والنكاح لغير ابيه فكان في نفي نسبه من ابيه نسبة امه الى الزنا ضرورة فان قيل جاز ان يكون النسب من ابيه
ولا تكون امه زانية بان كانت موطوءة بشبهة قلنا اذا وطئت بشبهة كان الولد ثابت النسب وانما لا يكون
الولد ثابت النسب من الاب اذا كانت الام زانية فدل انه قذف امه بهذا اللفظ يوكده قول ابن مسعود رضي

وقع في نسخ التي عندنا هكذا الهداية لكن الظاهر ان يقول ان لا يكون النسب من ابيه تدبر منه

مطلب السلام من السكران يصح دون ارتداده

لاحد الا في قذف محصنة او نفي رجل من ابيه انتهى ما ذكره الكافي ثم قال صاحب الهداية ومن قال لغيره في غضب
لست بابن فلان لابيه الذي يدعى له يحد ولو قال في غير غضب لا يحد لان عند الغضب يراد به حقيقته
سبا له وفي غيره يراد به المعاتبة بنفي مشابهته اباه في اسباب المروة انتهى وصاحب الكافي ايضا خص
الترديد بالصورة الثانية وبين الصورة الاولى خالية عن الترديد وقال صاحب العناية قيل ينبغي ان
تكون المسئلة الاولى في حالة الغضب كالمسئلة التي بعدها وقيل لا اشتراط فاختار المص الاشتراط ولذا
ذكر الترديد في الصورتين وصاحب الكنز رتب المسئلة كما رتبها المص ولا يحد لو نفاه عن جده بان قال
لست بابن فلان وهو جده لانه صادق في كلامه او نسبه اليه بان قال انت ابن فلان وهو جده لانه
قد ينسب اليه مجازا او نسبه الى عمه او خاله او نسبه الى رابه اي زوج امه لان كل واحد من هؤلاء يسمى
ويعد من الآباء قال الله تع كما اخرج ابويكم من الجنة وقال الله تع ورفع ابويه على العرش قالوا ما ابوه
وخالته وقال عم الخال اب وقال الله تع قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل وقال الله تع ان
ابني من اهلي قيل انه كان ابن امرأته او قال يا ابن ماء السماء فانه لا يحد ايضا لانه يراد به التشبيه به
في الجود والسماحة والصفاء قيل لقب بماء السماء عامر بن حارثة الازدي وكان وجه تلقيبه بماء
السماء انه وقت القحط كان يقيم ماله مقام المطر عطاء وجودا وسميت امرأة امرئ القيس وهي ام المنذر
بماء السماء ايضا لحسنها وصفائها وقيل لاولادها بنو ماء السماء وهم ملوك العراق كذا في ابن الملك شرح
مجمع البحرين او قال لعربي يا نبطي او قال لست بعربي فانه لا يحد ايضا اما في الاول فلانه يراد به التشبيه
به في الاخلاق وعدم الفصاحة والنبط جيل من العرب بسواد العراق يختصون بالاخلاق الذميمة
وعدم الفصاحة والواحد نبطي مثل روم ورومي واما في الثاني فلانه يراد به النسبة الى الجهل وعدم
الفصاحة لا النفي عن الاب لكن قال المصري يا رستاقي يا قروي لم يجب عليه شيء فكذا هنا ويحد بقذف الميت
المحصن ان طالب به الوالد او الولد او ولده لانه قذف محصنا بعد موته ولكن لا يطالب بحد القذف للميت
الا من يقع القدح في نسبه بقذفه وهو الوالد والوالد وان علا والولد وولد الولد وان سفل لان العار
يلحق بهم فيكون القذف متناولا لهم معنى قال الزيلعي رحمه الله لان العار نوع ضرر والضرر الراجع الى الاصول
والفروع كالراجع الى نفسه وكذا النفع الراجع اليهم كالراجع الى نفسه الا ترى ان ذلك منع قبول الشهادة
لهم ودفع الزكوة اليهم ومنع الوكيل من البيع بهم وغير ذلك من الاحكام بخلاف العم والاخ وغيرهما وعند
الشافعي يثبت حق المطالبة لكل وارث لان حد القذف يورث عنده وعندنا ولاية المطالبة ليس بطريق
الارث بل لما ذكرنا من لحوق العار ولهذا يثبت عندنا للمحروم من الميراث ويثبت لولد البنت كما يثبت لولد الابن
وعن هذا قال ولو كان محروما من الارث وكذا ولد البنت لما ذكر من لحوق العار خلافا لمحمد فانه يقول حق
المطالبة لا يثبت لولد البنت لانه منسوب الى ابيه لا الى امه فلا يلحقه الشين بزنا الى امه ولنا ان النسب

ثابت من الجانبين ويصير الولد بكريم الطرفين فكان القذف متناولا له ويثبت لولد الولد عند قيام الولد خلافا
لزفر لان الشين الذي يلحق الولد فوق ما يلحق ولد الولد فصار ولد الولد مع بقاء الولد كولد المقذوف مع
بقائه واعتبر هذا الطلب بطلب الكفاءة فانه لا خصومة فيه للابعد مع قيام الاقرب ولنا ان حق الخصومة
باعتبار لحوق العار وذا موجود في حق ولد الولد والحق ليس بطريق الارث حتى يعتبر القرب بخلاف المقذوف
فان حق الخصومة له لان مساهلته يوهم تصديقه لانه اعلم بما جرى عليه من ولده بخلاف مساهلة الولد وبخلاف
الكفاءة فان حق الطلب فيها باعتبار الولاية ولا ولاية للابعد مع وجود الاقرب وكذا للولد الكافر والمملوك
ان يطالب كما للولد المسلم خلافا لزفر ايضا ولا يطالب ولد اباه او جده وان علا بقذف امه الحرة المسلمة وجدته
وان علت لان الاب لا يعاقب بسبب ولده وكذا الجد ولا يطالب عبد سيده بقذف امه الحرة المسلمة لان المولى
لا يعاقب بسبب عبده ولهذا لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده قال صلى الله عليه وسلم لا يقاد الوالد بولده
ولا السيد بعبده فلما لم يجب القصاص فلان لا يجب حد القذف وسببه وهو القذف غير متيقن به لجواز ان يكون
صادقا فيما نسبه اليه اولى ولو كان لها ابن من غيره له ان يطالب لتحقق السبب وانعدام المانع وقوله بقذف امه
يتعلق بهما معا ويبطل حد القذف بموت المقذوف وقال الشافعي لا يبطل ولو مات بعد ما اقيم بعض الحد بطل
الباقي عندنا خلافا له ايضا بناء على انه يورث عنده وعندنا لا يورث واصل المسئلة ان حد القذف يشتمل على
حق الله تع وحق العبد اتفاقا فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا
الوجه جعل حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد
وهذا آية كونه حق الله تع واذا تعارضت الجهتان فالشافعي مال الى تغليب حق العبد تقديما لحق العبد باعتبار
حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان ما للعبد من الحق يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا
به ولا كذلك عكسه لانه لا ولاية للعبد في استيفاء حق الشرع الا نيابة وهذا هو الاصل المشهور الذي تخرج
عليه الفروع المختلف فيها منها الارث اذ الارث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الشرع ومنها عدم جواز
العفو ومنها عدم صحة الاعتياض عنه وسيأتي من قريب ان شاء الله تع لا يبطل بالرجوع عن الاقرار يعني لو
اقر بالقذف ثم رجع لا يقبل رجوعه بل يحد لان للمقذوف فيه حقا فيصدقه في الاقرار ويكذبه في الرجوع بخلاف
الحدود الخالصة لانه لا مكذب له فيها ولا يصح العفو عنه عندنا لتغليب حق الله تع ويصح عند الشافعي لتغليب
حق العبد ولا الاعتياض عنه عندنا ويصح عنده بناء على ما ذكر ولو قال زنأت في الجبل وعنى الصعود حد عند
ابي ح وابي يوسف خلافا لمحمد فانه يقول لا يحد لان المهموز منه للصعود حقيقة قالت امرأة من العرب وارق
الى الخيرات زنأ في الجبل اي صعودا وذكر الجبل يقرره مرادا ولهما انه يستعمل في الفاحشة مهموزا ايضا ومن
العرب من يهمز الملين كما يلين المهموز كما حكي بأز وشئمة بالهمز في باز بالالف وشيمة بالياء فاذا كان ابدال
الهمزة من الياء جائزا جاز ان يكون المراد من زنأت في الجبل بالهمز زنيت بالياء وحالة الغضب والسباب تعين

الفاحشة مرادة مع ان تكون المراد به الصعود حقيقة اذا كان مقرونا بكلمة على قال صاحب البناية وهذا عكس
قوانين اللغة لانه لم يسمع في الصعود زنا عليه اصلا بل يقال زنا فيه ولانه ايضا تعين الصعود مرادا بذكر
كلمة على لجواز ارادة الفاحشة ايضا لانه يصح ان يقع فعل الفاحشة فوق الجبل او التل او السطح فيقال زنيت على
الجبل او زنيت على التل او على السطح ثم تبدل الهمزة من الياء على انه لو صح استعمال زنا عليه لجاز ارادته من
زنا فيه لان في يجيء بمعنى على كما في قوله تع ولاصلبنكم في جذوع النخل انتهى وان قال لآخر يا زاني وعكس
الآخر بان قال لا بل انت زان حدا لان كل واحد منهما قذف صاحبه وكذا لو قال لا بل انت لان معناه ايضا بل انت
زان ولو قال لامرأته يا زانية وعكست بان قالت لا بل انت زان حدت المرأة لا الرجل لانهما قاذفان وقذفه اياها
يوجب اللعان وقذف المرأة زوجها يوجب الحد والاصل ان الحدين اذا اجتمعا وفي تقديم احدهما اسقاط
الآخر وجب تقديمه احتيالا للدرء وبتقديم حد المرأة يبطل اللعان لانها تصير محدودة في قذف واللعان
لا يجري بين المحدودة في القذف وبين زوجها اذ اللعان شهادة وبتقديم اللعان لا يسقط حد القذف عنها
اذ حد القذف يجري على الملاعنة فقدمنا الحد عليه درءا للعان لانه في معنى الحد ولو قالت في جواب قوله لها
يا زانية زنيت بك بطل الحد ايضا اي كما يبطل اللعان لانه قذفها بالزنا حيث قال يا زانية وهي قد صدقته من
وجه لان قولها زنيت بك يحتمل انها ارادت قبل النكاح فيكون تصديقا فيجب الحد عليها دون اللعان لتصديقها
اياه وانعدامه منه ويحتمل حال قيام النكاح اي زناي هو الذي كان معك بعد النكاح لاني لست بزانية وما مكنت
احدا غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة وعلى هذا الاعتبار يجب اللعان لوجود القذف منه ولا يجب الحد عليها
لانها ما قذفته بالزنا لكن سمت وقاع الرجل بعد النكاح زنا مجازا فكل واحد منهما يجب في حال ولا يجب في
حال فبطلا وان اقر بولد ثم نفاه يلاعن لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده صار قاذفا فيلاعن وان
عكس اي ان نفاه ثم اقر به حد لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروري صير اليه ضرورة التكاذب
والاصل فيه حد القذف لقوله تع والذين يرمون المحصنات الآية واذا بطل التكاذب باقرار الرجل نفسه يصار الى
الاصل وهو الحد والولد له في الوجهين اي فيما اقر ثم نفي او نفي ثم اقر لاقرار الزوج بالولد سابقا على النفي
في الوجه الاول او لاحقا في الوجه الثاني ولا شيء اي لا حد ولا لعان ان قال لامرأته هذا ليس بابني ولا ابنك
لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذفا ولا حد بقذف امرأة لها ولد لا يعلم له اب لان الموجب للحد قذف المحصنة
والعفة عن الزنا من شرائط الاحصان وقد تمكنت الشبهة في العفة عن الزنا لان الولد الذي ليس له اب ظاهرا
امارة الزنا فقد تمكن في احصانها شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات او لاعنت بولد يعني ولا حد بقذف امرأة
لاعنت بولد لان النسب انتفى عن الملاعن بقضاء القاضي فتحقق في جانبها علامة الزنا وهو قيام ولد لا اب
له ظاهرا وكذا لو قذفها بعد موت الولد لان هذه الشبهة لا تزول بموت الولد لانها بموت الولد لا تخرج من ان
تكون والدة له بخلاف قذف من لاعنت بغيره اي بغير الولد فانه يحد القاذف ح لعدم امارة الزنا واللعان قائم

مقام

مقام حد القذف في جانب الزوج فصار مؤكدا للعفة فان قيل اللعان قائم مقام حد الزنا في حقها فقد وجد امارة
الزنا فينبغي ان يسقط الحد عن القاذف نظرا الى هذا قلنا بلى لكنه قائم مقام حد القذف في جانب الزوج
فبالنظر الى هذا الوجه تكون المرأة محصنة فتعارض الوجهان وتساقطا فبقي القذف سالما عن المعارض
موجب الحد على القاذف قال صاحب النهاية ووجدت بخط شيخي رحمه الله في جواب هذه الشبهة قلنا نعم
اللعان في جانبها قائم مقام حد الزنا لكن بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة الى غيره فكانت هي محصنة بالنسبة
الى غير الزوج فيجب الحد على قاذفها واعترض الاتقاني على الجواب الاول بانها اذا كانت محصنة من وجه
غير محصنة من وجه فجهة كونها غير محصنة تكون شبهة في اسقاط الحد عن قاذفها لان الشبهة مسقطة للحد
لا موجبة فينبغي على هذا ان لا يجب الحد على القاذف ولا حد بقذف رجل وطئ حراما لعينه اعلم ان الوطئ
الحرام بالقسمة الاولية على نوعين احدهما حرام لعينه والآخر حرام لغيره والاول منشأ حرمته شيئان الاول
حصوله في غير الملك من كل وجه كوطئ الاجنبية والثاني من وجه كوطئ الجارية المشتركة بينه وبين غيره وعن
هذا قال كوطئ امرأة في غير ملكه من كل وجه او من وجه كوطئ امة مشتركة او وطئ مملوكة حرمت عليه ابدا
كامته التي هي اخته رضاعا فان المملوكة من حيث انها مملوكة يحل وطئها لكن كونها اخته من الرضاع حرمها
مؤبدا والحاصل انه لا يحد من قذف واطئ امرأة في غير ملكه من كل وجه وهي الاجنبية او من وجه كوطئ امة
مشتركة بينه وبين غيره ووطئ امة مملوكة حرمت عليه ابدا كوطئ امته التي هي اخته رضاعا لانه وطئ حراما
لعينه وكل من وطئ حراما لعينه لا يحد قاذفه لفوات العفة وهي من شرائط الاحصان ولان القاذف صادق لان
الزنا هو وطئ الحرام لعينه ولا حد بقذف مسلم زنى في كفره في دار الحرب او في دارنا لان الزنا يتحقق من
الكافر لحرمته في جميع الاديان وان لم يقم عليه الحد فيكون القاذف صادقا في كلامه فلا يحد وهذا ايضا من قبيل
من وطئ حراما لعينه او مكاتب وان كان مات عن وفاء يعني ولا حد ايضا بقذف مكاتب وان كان مات
وترك وفاء لان الصحابة اختلفوا في موته حرا او عبدا فاورث شبهة فلا يثبت شرط الاحصان بالشك فان
قلت اليس انه اذا قذف ثم مات يبطل الحد فكيف يتأتى هذه المسئلة قلت نفرض المسئلة فيما اذا قذف
بعد موته فخاصم ولده فيه يقول الفقير ثم انه لا وجه لادراج هذه المسئلة بين مسائل وطئ الحرام لعينه
وبين مسائل وطئ الحرام لغيره لانها لا تعلق لها بهذه القاعدة وليست من فروعها فالمناسب ان يذكرها
مقدمة او متأخرة والعجب انها وقعت في جميع المتون بينهما فيلزم التأمل في سره ووجهه ولا يجديهم ذكر
مسئلة وطئ المكاتبة في اثناء فروع وطئ الحرام لغيره يعلم بالتأمل تأمل ثم شرع في وجوب الحد على من قذف
واطئ حرام لغيره فقال ويحد بقذف من وطئ حراما لغيره كوطئ امته المجوسية او وطئ امرأته وهي حائض
لان الحرمة مع قيام الملك وهي مؤقتة اذ العارض على شرف الزوال فكانت الحرمة لغيره فلم يكن زنا وكذا وطئ
مكاتبته عند ابي ح ومحمد خلافا لابي يوسف وزفر فانهما قالا وطئ المكاتبة يسقط الاحصان لان الملك زال

اي اورث اختلاف الصحابة شبهة منه

في حق الوطئ ولهذا يلزمه العقر بالوطئ ونحن نقول ملك الذات باقٍ والحرمة لغيره اذ هي موقتة ويحدّ من قذف
مسلما كان قد نكح محرمه في كفره خلافا لهما وهذا بناء على ان تزوّج المجوسي بالمحارم له حكم الصحة فيما بينهم
عنده خلافا لهما وقد مرّ في النكاح ويحدّ مستامن قذف مسلما في دارنا لانّ فيه حق العبد وقد التزم ايفاء
حقوق العباد ولانه طمع في ان لا يؤذي فيكون ملتزما ان لا يؤذي احدا وموجب اذاه وهو حدّ القذف
والحاصل انّ حدّ القذف يجب عليه بالاتفاق وحدّ الخمر لا يجب عليه بالاتفاق وحدّ الزنا والسرقة يجب عند
ابي يوسف ولا يجب عند ابي حنيفة ومحمد والذمي يجب عليه جميع الحدود الا حدّ الخمر كذا في البيانية والكافي
ويكفي حدّ واحد لجنايات اتحد جنسها وذلك لانّ المقصود من اقامة الحدّ الانزجار فبعد اقامته مرة نقول
لا يخلو من احد الامرين امّا ان يحصل الانزجار بالحدّ الاول او يحتمل ان يحصل فانّا ما كان لا يقام الحدّ ثانيا لانّه
يلزم تحصيل الحاصل في الاول وذا لا يجوز وفي الثاني يكون شبهة فوات المقصود بالثاني لاحتمال حصوله
بالاول والحدود تندرئ بالشبهات وهذا في حدّ الزنا وشرب الخمر بالاتفاق ولهذا يحصل بالزنا الواحد الى
مرارا ولا يجب لكل زنية حدّ على حدة وكذلك فيما اذا شرب مرة واحدة بانفاس لا يجب لكل نفس حدّ على حدة
فكذا اذا زنى مرارا او شرب مرارا لانّ المقصود يحصل بالاول واما حدّ القذف ففيه خلاف فعندنا يتداخل
وعند الشافعي لا يتداخل اذا اختلف المقذوف كزيد وعمرو مثلا وكذلك اذا اختلف المقذوف به كما اذا قذف
زيدا بزنائين مختلفين وهذا بناء على انّ الغالب فيه حق الله عندنا وحق العبد عند الشافعي كذا في البيانية
لا يكفي حدّ واحد ان اختلف جنسها يعني اذا زنى وقذف وشرب لانّ المقصود من كل جنس غير المقصود
من الآخر فلا يتداخل

فصل في التعزير

لما فرغ من ذكر الزواجر المقدرة الثابتة بالكتاب والسنة
المشهورة ذكر في هذا الفصل الزاجر الذي هو دونها في القدر وفي قوة الدليل وهو التعزير وهو تاديب
دون الحدّ واصله من العزر بمعنى الردّ والردع وهو مشروع بالكتاب قال الله تعالى واضربوهنّ فان اطعنكم فلا
تبغوا عليهنّ سبيلا امر بضرب الزوجات تهذيبا وتاديبا لهنّ والسنة قال عليه السلام لا ترفع عصاك وروي
انه عليه السلام عزّر رجلا قال لغيره يا مخنث ولانّ زجر الرعاع عن الجنايات ومساوي الافعال واجب والتعزير
صالح للزجر فيكون مشروعا ثم اعلم انّ التعزير قد يكون بالحبس وقد يكون بالصفع وتعريك الاذن وقد يكون بالكلام
العنيف وقد يكون بالضرب وقد يكون بنظر القاضي اليه بوجه عبوس ولم يذكر محمد رحمه الله التعزير باخذ المال فقد
قيل روي عن ابي يوسف انّ التعزير من السلطان باخذ المال جائز كذا في العناية وقال مولانا سعدي افندي
قال الزاهدي في شرح القدوري في بحث التعزير باخذ المال ولم يذكر كيفية اخذ المال وارى ان ياخذ المال ويمسكه
فان ايس عن توبته يصرفها الى ما يرى وذكر في شرح الطحاوي انّ التعزير باخذ المال كان في ابتداء الاسلام ثم
نسخ انتهى ما ذكره الزاهدي قال صاحب الكافي ثم التعزير انواع تعزير الاشراف كالدهاقنة والقواد
وغيرهم وهو الاعلام والجرّ الى باب القاضي والدهاقنة كبار اهل القرية وقيل ملاكها من دهخان بمعنى امير القرية

قوله ويجب اذا ما عطوعا ... ان لا يؤذي

والقواد جمع قائد وهي رؤساء العسكر وتعزير اشراف الاشراف كالفقهاء والعلوية وهو الاعلام فقط بان
يقول القاضي بلغني انك فعلت كذا فلا تفعل وتعزير اوساط الناس كالسوقية وهو الاعلام والجرّ الى
باب القاضي والضرب وتعزير الاخساء وهو الاعلام والجرّ والضرب والحبس يعزّر من قذف مملوكا او كافرا
بالزنا لانه جناية قذف وقد امتنع وجوب الحدّ لفقد الاحصان فوجب التعزير ولهذا يبلغ في التعزير غايته
لانه من جنس ما يجب به الحدّ وفي الصور الآتية الرأي الى الامام وصورتان اخريان يجب فيهما البلوغ في
التعزير الى غايته احديهما ما اذا اصاب من الاجنبية كل حرام غير الجماع والثانية ما اذا اخذ السارق بعد ما جمع
المتاع قبل الاخراج كذا في الكافي او قذف مسلما بيا فاسق الا ان يكون معلوم الفسق فح لا يعزّر ذكره فخر
الدين قاضي خان في فتاواه حيث قال ولو قال للفاسق يا فاسق او للّص يا لصّ لا يجب شيء قال صاحب
الدرر قال لرجل يا فاسق فاراد اثباته لدفع التعزير لا تسمع لانه شهادة على الجرح المجرد بخلاف ما اذا قال يا زاني
فاراد اثباته حيث يسمع لانه يثبت عليه الحدّ وهو حق الله تعالى فلا يكون جرحا مجردا يا كافر يا خبيث خبر الطيب
بالقسّ الا ان يكون لصّا ذكره فخر الدين قاضي خان كما نقلنا آنفا يا فاجر من فجر اذا كذب ويستعمل في العرف لمن
باشر كل معصية يا منافق يا لوطي يا من يلعب بالصبيان يا آكل الربا يا شارب الخمر يا ديوث وهو من لا يغار
على زنا اهله حاشاه عن جميع المسلمين يا مخنث وهو الذي في حركاته وسكناته خنوثة اي لين ويقال للذي
يفعل الفعل الردي يا خائن من الخيانة يا ابن القحبة وهي التي تأتي بالفاحشة وفي الفتاوى الظهيرية
القحبة الزانية ماخوذ من القحاب وهو السعال وكانت الزانية في العرب اذا مرّ بها رجل سعلت ليقضي منها
حاجته فسميت الزانية لهذا قحبة وقيل هي من يكون همّتها الزنا وقيل هي الفحش من الزانية لانّ الزانية قد
تفعل سرا وتأنف منه والقحبة من تجاهر به بالاجرة قال صاحب الدرر اقول يرد على ظاهره ان مقتضى معنى
القحبة ان يكون فيها معنى الزنا مع زيادة امر قبيح فينبغي ان يجب فيه الحدّ كما وجب في ابن الزانية اللهم
الا ان يقال انّ الحدّ انما يجب اذا قذف بصريح الزنا او بما هو في حكمه بان يدل عليه اللفظ اقتضاء كما اذا قال لست
لابيك او لست بابن فلان ابيه في الغضب كما مرّ ولفظ القحبة لم يوضع لمعنى الزانية بل استعمل فيه بعد وضعه
لمعنى آخر ولا يدل عليه اقتضاء ايضا وهو ظاهر انتهى يقول الفقير الزنا اذا كان بالاجرة يسقط الحدّ عنه
وحدّ القذف انما يجب اذا قذف بما يوجب حدّ من ابتلي به فلهذا لا يجب الحدّ بقوله يا ابن القحبة فلا حاجة الى ما
قاله الا على قول الامامين تدبّر يا ابن الفاجرة فانها من يباشر كل معصية فلا يكون في معنى ابن الزانية ولا في
حكمه فلهذا لا يحدّ بقوله يا ابن الفاجرة بل يعزّر يا زنديق يا قرطبان وهو معرّب قلتبان قال بعضهم هو مرادف
ديوث وقال صاحب البيانية هو الذي يدخل رجلا على امرأته رجاء ان يصيب منه مالا وقال مولانا اخي جلبي
نقلا عن الكوسجية من لا غيرة له ممن يدخل على امرأته يا مأوى الزواني او مأوى اللصوص يا حرام زاده
معناه المتولد من الوطئ الحرام فهو الاعم من الزنا كالوطئ حال الحيض وفي العرف لا يراد به الا ولد الزنا وكثيرا

ما يراد به الخبث اللئيم فلهذا لا يحد به وانما عزر في جميعها لانه آذى مسلمًا والحق الشين به ولا مدخل للقياس
في الحدود فوجب التعزير قال مولانا يعقوب باشا قال فخر الدين قاضي خان في قوله يا فاسق الا ان يكون
معلوم الفسق وفي قوله يا لص الا ان يكون لصًا وسكت في البواقي لكن ينبغي على هذا ان لا يعزر بقوله
يا شارب الخمر ويا لوطي وغيرها اذا اتصف بذلك الفعل ولا تصريح به والعرف نخالف لا يعزر بيا حمار يا كلب
يا قرد بكسر القاف وسكون الراء ما يقال لها بالفارسية بوزنينه يا تيس ذكر المعز يا خنزير يا بقر يا حية
لانه ما الحق الشين به للتيقن بنفيه بل الحق الشين بالقاذف لان كل احد يعلم انه آدمي وان القاذف كاذب وقيل
في عرفنا يعزر لانه يعد سبًا وقيل ان كان المنسوب من اشراف الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لانه يلحقهم
الوحشة بذلك وان كان من غيرهم لا يعزر قال صاحب الهداية والكافي هذا احسن ويا حجام يا ابن الحجام
وابوه ليس كذلك فانه لا يعزر بهما وان كان ابوه حجامًا فعدم التعزير اولى يا بغا فانه من شتم العوام ولا
يقصدون به معنى معينا يا مواجر فانه يستعمل فيمن يوجر اهله للزنا لكن ليس معناه الحقيقي المتعارف بل بمعنى
الموجر مطلقا فلهذا لا يجب التعزير فيه يا ولد الحرام يا عيار وهو الذي يتردد بغير عمل يا ناكس على لفظ اسم
الفاعل كذا في الرمز شرح الكنز وقال مولانا اخي جلبي ناكس اعجمي ونا في اوله للنفي كنادان ونا سپاس والكاف
منه مفتوح ولفظ كس بمعنى الآدمي فمعناه القذف بسلب الآدمية من المقذوف لكن قول المص عقيبه يا منكوس
يشير الى انه في قول المص على لفظ اسم الفاعل يا منكوس يا سخرة يا ضحكة هو بوزن اليقظة من يضحك عليه
الناس وبوزن الهمزة من يضحك على الناس وفي معناه سخرة وسخرة يا كشخان الذي يساهل في امر
ولا يخلو عن نوع غيرة وقيل الذي سمع رجلا يمد يده الى امرأته ولا يبالي يا ابله من البلاهة بمعنى الحمق يا موكوس
فلا يعزر بهذه الالفاظ لانها الحق الشين الكامل به ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على القبائح لا تعد ولا تحصى
وصدر الشريعة لله دره بسط فاعرف يعرف احكام جميعها بها ان شئت فراجعه واستحسنوا تعزيره في هذه
الالفاظ كلها اذا كان المقول له فقيهًا او علويًا وان غيرها لا يعزر وقيل في عرفنا يعزر في جميع هذه الالفاظ
لانها تعد سبًا على ما بينا آنفا وللزوج ان يعزر زوجته لترك الزينة اذا ارادها فان المندوب لها ان تتزين
وتتشوف لزوجها ولترك الاجابة اذا دعاها الى فراشه لان الاجابة واجبة عليها وترك الصلوة وترك الغسل
من الجنابة لانهما فريضتان وللخروج من بيته بغير اذنه اذا قبضت مهرها او وهبته منه قال صاحب الدرر
لا يعزر الزوج زوجته على ترك الصلوة والاب يعزر ابنه عليه وقال صاحب النهاية انما يعزرها الزوج لمنفعة
تعود اليه لا المنفعة تعود اليها الا ترى انه ليس له ان يضربها على ترك الصلوة وله ان يضربها على ترك الزينة ونحوه
انتهى وصاحب الكنز اورد تعزير الزوجة لترك الصلوة والمص اقتفاه واقل التعزير ثلثة اسواط لان
ما دونها لا يقع به الزجر وذكر مشايخنا ان ادناه على ما يراه الامام واكثره تسعة وثلثون سوطًا لان التعزير
ينبغي ان لا يبلغ حد الحد لانه صلى الله عليه وسلم قال من بلغ حدًا في غير حد فهو من المعتدين قال صاحب العناية

قيل

قيل بلغ من البلوغ وهو المسموع واما ما يجري على السنة الفقهاء بلغ من التفعيل ان صح فعلى حذف المفعول
الاول والتقدير من بلغ التعزير حدًا في غير حد فهو من المعتدين وفيه نوع يعرف بالتأمل الصحيح واري ان
يكون التقدير من بلغ الضرب حدًا في غير حد فهو من المعتدين بقول الفقير وجه النوع الله اعلم انهم عرفوا
التعزير بقولهم هو تاديب دون الحد فح لا يكون مجال لان يقال من بلغ التعزير حدا على انه يأباه قوله في غير حد
كل الاباء واذا قدر الضرب يكون سالمًا من هذه النوع تدبر وقال صاحب البيانية المراد من قوله في غير حد
التعزير فيكون تقدير الكلام ح من بلغ التعزير حدًا في تعزير وذلك مستبشع جدا واذا تعذر تبليغه حدًا فابو ح
ومحمد نظرا الى ادنى الحد وهو حد العبد في القذف وذلك اربعون فنقصا منه سوطًا فكان اكثره تسعة وثلثين
سوطًا وهذا هو الظاهر لان من اعتبر حد الاحرار فقد بلغ حدًا وهو حد العبد على ان التنكير في قوله حدًا نيافيه
وعند ابي يوسف اكثر التعزير خمسة وسبعون سوطًا فهو اعتبر اقل الحد في الاحرار لان الاصل هو الحرية ثم نقص
منه سوطًا فكان تسعة وسبعين سوطًا في رواية عنه وهو قول زفر وهو القياس وفي رواية نقص خمسة فكان خمسة
وسبعين سوطًا وهو ما اثر عن علي كرم الله وجهه والمص اختار هذه الرواية فلهذا قال خمسة وسبعون
قال صاحب العناية وجه نقصان السوط الواحد عن حد العبد على مذهب ابي حنيفة وعن حد الاحرار في رواية
عن ابي يوسف وهي قول زفر ان البلوغ الى تمام الحد لما تعذر وليس بعده قدر معين كربع او ثلث او عشر فصير الى
اقل ما يمكن للتيقن به نظيره وقت الصلوة فان الكل لما لم يمكن ان يكون سببًا وليس بعده جزء معين صير الى اقل ما
يمكن وهو الجزء الذي لا يتجزى كذا في العناية قال صاحب البيانية وابو يوسف اعتبر حد الاحرار لان الرق عارض
نقص عنه سوطًا على رواية النوادر وعلى ظاهر الرواية نقص عن الثمانين خمسة ولا افقه فيه ولا يفهم منه معنى
معقول قالوا ان ابا يوسف كان يعزر رجلا وقدام بتسعة وسبعين وكان يعقد لكل خمسة عقدا باصابعه
فعقد خمسة عشر ولم يعقد للاربعة الاخيرة لنقصانها عن الخمسة فظن الذي عنده انه امر بخمسة وسبعين وكان
يعرف الضارب حقيقة الحال فاختلفت الرواية عن ابي يوسف لهذا وقد روي عن عمر رض مثل هذا وليس
بصحيح لانه لو كان في هذا نقل عن عمر رضي الله عنه لم يعتبر ابو حنيفة التعزير بحد العبيد وقيل ان نقصان
الخمسة ماثور عن علي رضي الله عنه وفيه نظر لما قلنا وهذا لان تقليد الصحابي فيما لا يدرك بالقياس واجب
عند اصحابنا وقيل ان ابا يوسف اخذ النصف من حد الاحرار والنصف من حد العبيد واكثر حد الاحرار مائة
واكثر حد العبيد خمسون والمجموع مائة وخمسون فاخذ نصفًا من هذا ونصفًا من هذا فكان المجموع خمسة وسبعين
قلت سلمنا ان الثمانين حد هذا والخمسون حد ذاك ولكن لا نم اعتبار التعزير بتنصيف كل واحد ولا دليل على
التنصيف جزمًا لا سيما من كل واحد منهما ولا دليل ايضًا على اعتبار اكثر الحدين وما قاله ابو ح اشبه بالصواب
عندي للتيقن بالاقل انتهى ما في البيانية ويجوز حبسه بعد الضرب اذا احتيج الى زيادة تاديب قالوا اذا رأى
الامام ان يضم الى الضرب في التعزير الحبس فعل لان الحبس يصلح تعزيرًا وقد ورد الشرع به وهو ما روي ان

رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس رجلا للتعزير واشد الضرب التعزير لانه ناقص المقدار وهو تخفيف فلا يخفف
ثانيا في وصفه لئلا يؤدي الى تفويت المقصود وهو الزجر واختلف المشايخ في شدته قال في شرح الطحاوي
قال بعضهم هو الجمع في عضو يجمع الاسواط في عضو واحد ولا يفرق على الاعضاء بخلاف سائر الحدود
وقال بعضهم لا بل شدته في الضرب لا في الجمع ويدل على ذلك ما روى ابو عبيد وغيره ان رجلا شتم ام سلمة رض
فضربه عمر رض ثلثين سوطا كلها يبضع ويورم ومعلوم ان عمر رض ضربه بطريق التعزير ثم حد الزنا لانه ثابت
بالكتاب ثم حد الشرب لانه ثبت بقول الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ثم حد القذف لان سببه محتمل
لاحتمال كون القاذف صادقا بخلاف حد الشرب لان سببه متيقن به ولانه جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة
فلا يغلظ من حيث الوصف ومن حد او عزر اي من حده الامام او عزره فمات من الحد او التعزير فدمه هدر
لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المأمور لا يتقيد بالسلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف تعزير الزوج زوجته
فانها لو ماتت من ضربه يجب الدية لانه تاديب مباح فيتقيد بشرط السلامة وقال الشافعي في التعزير يجب
الدية في بيت المال لان الاتلاف خطأ فيه لان التعزير للتاديب غير انه يجب الدية في بيت المال لان نفع عمله
يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم في مالهم قلنا انه لما استوفى حق الله تعالى بامره صار كان الله تعالى
اماته من غير واسطة فلا يجب الضمان ادعت على زوجها ضربا فاحشا وثبت ذلك عليه يعزر وكذا المعلم اذا ضرب
تلميذه الصبي ضربا فاحشا يعزر كذا في مجمع الفتاوى رأى رجلا مع امرأته او محرمه وهما مطاوعتان قتل الرجل
والمرأة جميعا كذا في الدرر نقلا عن المنية **كتاب السرقة** لما فرغ من ذكر الزواجر المتعلقة بصيانة
النفوس شرع في ذكر المزجرة المتعلقة بصيانة الاموال لان صيانة النفس اقدم من المال لان المال وقاية
النفس قال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقال الشاعر اصون عرضي بمالي البيت وهي في اللغة اخذ الشيء
من الغير على سبيل الخفية والاستسرار ومنه استراق السمع قال الله تعالى الا من استرق السمع معناه استمع
اليه على وجه الخفية وقد زيدت عليه اوصاف في الشريعة وعن هذا قال هي اي السرقة في الشرع اخذ مكلف
خفية قدر عشرة دراهم مضروبة من حرز لا ملك له اي للسارق فيه ولا شبهة ملك وهو حرز فقد زيد على المعنى
اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق وهو كونه مكلفا بكونه عاقلا بالغا لان الجناية لا تتحقق بدونهما
ومنها في المسروق وهو كونه مالا متقوما مقدرا ومنها في المسروق منه وهو كونه حرزا والمعنى اللغوي
مراعى فيها اما ابتداء وانتهاء كما اذا باشر سبب الاخذ خفية واخذ خفية او ابتداء فقط كما اذا نقب الجدار
خفية واخذ المال من المالك مكابرة على الجهار فان قلت كيف يقال على الاطلاق ان المعنى اللغوي مراعى فيها
والحال ان قطع الطريق يسمى السرقة الكبرى ومع هذا لم يراع فيها الخفية اجيب بانه روعي فيها الخفية ايضا
لان قاطع الطريق ياخذ المال عن المارة خفية عن عين الامام الذي يحفظ الطريق والمارة بشوكته ومنعته
كما ان السارق في السرقة الصغرى ياخذ المال خفية عن عين من يحفظ المال كان قائما مقامه كالمستعير والمستاجر

والمودع والمرتهن والمضارب والمبضع والقابض على سوم الشرى وشرط كون المأخوذ عشرة دراهم
مضروبة غصا عزا او قدرها لان النص الوارد في حق السرقة مجمل في حق قيمة المسروق وقد ورد الحديث
في بيانه في الجملة حيث قال عليه الصلوة والسلام لا يقطع السارق الا في ثمن المجن قال اصحابنا المجن
الذي قطعت اليد فيه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان يساوي عشرة دراهم رواه ابن عباس وابن
عمر رضي الله عنهما وشرط كونها وزن سبعة مثاقيل لانه المعتبر في وزن الدراهم في غالب البلدان
وكونها مضروبة لانها المتناول عرفا لاسم الدراهم وهو ظاهر الرواية وهو الاصح حتى لو سرق عشرة
دراهم تبر لا تساوي عشرة مضروبة لا يجب القطع لان شروط العقوبات تراعى وجودها بصفة الكمال
والتبر انقص من المضروب قيمة ولهذا شرطوا الجودة ايضا حتى لو سرق عشرة ردية لم يقطع عند ابي ح
وزفر وهو رواية عن ابي يوسف لان نقصان الوصف يوجب نقصان المالية كنقصان العدد فيورث
شبهة وعن ابي يوسف يقطع ان كانت تروج لانها بالرواج صارت كالجياد ثم ان قوله قدر عشرة دراهم
يشير الى ان غير الدراهم يعتبر قيمته بها وان كان ذهبا لقيام الدليل على ان نصاب السرقة مقدر بعشرة
دراهم وغير المنصوص يقوم مقام المنصوص عليه باعتبار القيمة نعم قد ورد في بعض الاخبار ذكر الدينار
لكنه لم يبلغ في الشهرة مبلغ الدراهم كل ذلك من الكافي وبعضه من البيانية وشرط كون الاخذ
من حرز لا شبهة فيه لان ما يندرئ بالشبهات لا يستوفى بشبهة والحرز قد يكون بالمكان وقد يكون بالحافظ
وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وتثبت اي السرقة بما يثبت به الشرب اي تثبت بشهادة رجلين لا بشهادة
رجل وامرأتين وبالاقرار مرة فان سرق مكلف اي عاقل بالغ حرا وعبدا وهما في القطع سواء لان النص
لم يفصل ولان التنصيف متعذر فيتكامل صيانة لاموال الناس ذلك القدر مفعول سرق اي قدر عشرة
دراهم محرزا ذلك القدر حال بمكان كبيت او صندوق او حافظ كالجالس في الطريق او في المسجد عنده ماله
واقر السارق بها اي بالسرقة مرة عند ابي ح ومحمد وعند ابي يوسف لا بد ان تقر مرتين او شهد على البناء
للمفعول عليه انه سرق وسألهما اي الشاهدين الامام او القاضي عن السرقة ما هي لانها تطلق على
اشياء اخر فان من يستمع الى كلام الغير او لا يعتدل في الركوع والسجود يسمى سارقا قال الله تعالى الا من
استرق السمع وقال عليه الصلوة والسلام ان اشد الناس سرقة من يسرق من صلوته وكيف هي لجواز
انه نقب البيت وادخل يده فيه واخرج المتاع فانه لا يقطع به عند ابي حنيفة ومحمد ومتى هي لجواز تقادم
العهد المانع عن القطع لوجود التهمة واين هي لجواز ان يسرق من غير حرز او في دار الحرب وكم هي لجواز
ان يكون المأخوذ شيئا تافها اي حقيرا او دون عشرة دراهم وممن سرق قال صاحب العناية نقلا عن
المحيط ولم يسألهما عن المسروق منه لجواز ان يكون المسروق منه ذا رحم محرم منه او احد الزوجين ولعل هذا
القيد مستغنى عنه لان المسروق منه حاضر عند الامام والشهود تشهد بالسرقة منه فلا حاجة الى السؤال عن

ذلك انتهي بقول الفقير فعلي هذا يستغني عن السؤال عن ماهيتها لان المسروق منه حاضر فلا يحتمل ان يشهدوا
علي استماع كلام الغير او علي عدم الاعذار في الركوع والسجود علي ان كون المسروق منه حاضرا لا يفيد لجواز
ان لا يعلم المسروق منه ان كونه ذا رحم محرم منه او احد الزوجين يؤثر في سقوط القطع فيخاصم ولا يعلم الحاكم
ايضا كونه ذا رحم محرم منه او احد الزوجين علي انه يمكن ان يوكل المسروق منه رجلا في دعواه فيخاصم بالوكالة
فلا بد ان يسالهما عنه تدبر ثم انهم قالوا السؤال عن الزمان انما يلزم اذا ثبت بالبينة واما اذا ثبت بالاقرار
فالتقادم فيه ليس بمانع لعدم التهمة فلا يلزم السؤال عن الزمان ح وبينا هما معطوف علي قوله سالهما اي
بين الشاهدان تلك الاشيا والمسؤل عنها قطع ولكن يجب القاضي الي ان يسال عن حال الشهود اذ لا يمكن
التكفيل لانه لا كفالة في الحدود ولا يمكن القضاء قبل ظهور عدالتهما فيحبسه الي ان يعرف حالهما وان كانوا
اي السارقون جمعا واصاب كلا منهم قدر نصاب بها اي نصاب السرقة وهو عشرة دراهم قطعوا وان تولي
الاخذ بعضهم لان المعتاد بين السراق ان يتولي بعضهم الاخذ ويستعد الباقون للدفع فلو امتنع الحد
بمثله لامتنع القطع في اكثر السراق فيؤدي الي فتح باب الفساد وان اصاب كل واحد اقل من النصاب لا يقطع
لان الموجب سرقة النصاب ولم يوجد واستشكل بما اذا قتل جماعة واحدا فانه يقتل كلهم وان لم يوجد من كل
واحد منهم القتل علي الكمال واجيب بان القصاص يتعلق باخراج الروح وهو لا يتجزي فيضاف الي كل
واحد منهم كملا ويقطع بسرقة الساج وهو شجر لا ينبت الا ببلاد الهند ويجلب منها والابنوس بفتح الهمزة
وفتح الباء الموحدة وضم النون خشب صلب والصندل بفتح الصاد المهملة وسكون النون وفتح الدال
المهملة شجر طيب الرائحة والفصوص بضم الفاء والصادين المهملتين جمع فص الخاتم الخضر جمع الاخضر
كانها الزمرد والتقييد بها اتفاقي كذا في حاشية اخي چلبي والياقوت والزبرجد واللؤلؤ واللعل والفيروزج
وبالجملة كل ما هو من اعز الاموال وانفسها ولا يوجد في دار الاسلام مباح الاصل غير مرغوب فيه فانه يقطع
بسرقته كالذهب والفضة والاناء والباب المتخذين من الخشب لانه بالصنعة التحق بالاموال النفيسة
الا يري انه يحرز بخلاف الحصير لان الصنعة فيه لم تغلب علي الجنس ولهذا يبسط في غير الحرز حتي اذا غلبت الصنعة
علي الاصل كما في الحصر البغدادية والمصرية والجرجانية قالوا يقطع بسرقتها وفي الابواب المعمولة انما يقطع اذا
كانت في حرز اما اذا كانت باب الدار فلا يقطع لانها غير محرزة لان الحرز ما يمنع وصول اليد الي المال ويصير المال
به حصنا وبالباب يصير ما في البيت محرزا فلا يكون هو محرزا وانما يقطع اذا كان خفيفا لا يثقل علي الواحد حمله
لانه لا يرغب في سرقة الثقيل كذا في الكافي لا يقطع بسرقة شيء تافه اي حقير يوجد مباحا في دارنا كخشب
وحشيش وقصب وسمك وصيد وطير وزرنيخ بكسر الزاء المعجمة بعدها الراء المهملة معروف ومغرة
بفتحتي الميم والغين المعجمة والراء المهملة الطين الاحمر وتسكين الغين لغة فيه ونورة بضم النون والاصل فيه
حديث عايشة رضي الله عنها انها قالت كانت اليد لا تقطع علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم في الشيء

التافه قال صاحب الهداية في الفرق بين الحقير وغيره وما يوجد جنسه مباحا في الاصل بصورته غير مرغوب
فيه حقير انما قيد قوله مباحا في الاصل بقوله بصورته احترازا عن الخشب المعمول قصعة او بابا ونحو ذلك فان
فيه القطع كما عرفت آنفا وقيد بقوله غير مرغوب فيه احترازا عن الذهب والفضة لوجود الرغبة فيهما فانتفي
الحقارة عنهما وكذلك اللؤلؤ وسائر الجواهر وروي هشام عن محمد في غير ظاهر الرواية اذا سرق الذهب
والفضة علي الصورة التي توجد مباحة وهي ان تكون مختلطة بالحجر والتراب لا يقطع وجه الظاهر انها ليست
بتافهة جنسا فان كل من يتمكن من اخذها لا يتركها عادة ولا يقطع بما يسرع فساده كلبن ولحم وفاكهة رطبة
وبطيخ لان المالية فيما يتسارع اليه الفساد قاصرة لان الرغبة انما تتم فيما يصلح للادخار لوقت الحاجة وقد
روي انه عم قال لا قطع في الثمار الا فيما اواه الجرين وهو بالراء المهملة بعد الجيم للموضع الذي يجمع فيه الثمار
وانما يجمع فيه عادة ما يبس من الثمار وفي الخل والعسل يقطع اتفاقا لان الفساد لا يتسارع اليهما كذا في
شرح مجمع البحرين لابن الملك وكذا ثمر علي شجر كان هذا معلوما من قوله وفاكهة رطبة لكن اعاده تمهيدا لقوله
وزرع لم يحصد لعدم الاحراز فيه ويجري هذا في الثمر علي الشجر ايضا ولا يقطع بما يتاول فيه الانكار التاول
طلب المال فيكون معني الكلام ولا يقطع بسرقة شيء يحمل السارق الانكار مالا اي مرجعا للاخذه يعني يقول
اخذته لنهي المنكر كاشربة مطربة اي مسكرة قال الجوهري في الصحاح الطرب خفة تصيب الانسان
لشدة حزن او سرور وقيد الاشربة بالمطربة لما ذكر وامن انه يقطع في الخل كما ذكرنا آنفا وآلات لهو كدف
بضم الدال المهملة وفتحها هو الذي يلعب به وهو نوعان مدور ومربع وطبل المراد منه طبل اللهو واما
طبل الغزات فقد اختلف المشايخ فيه واختار الصدر الشهيد عدم وجوب القطع لانه كما يصلح للغزو يصلح
لغيره فيتمكن فيه الشبهة كذا في العناية وبربط كجعفر العود كذا في القاموس ومزمار وطنبور وصليب ذهب
او فضة وشطرنج بكسر الشين المعجمة ونرد معروف وعن ابي يوسف ان كان الصليب الذهب او الفضة
في مصلاهم لا يقطع وان كان في بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز ولا يقطع بسرقة باب مسجد مطلقا
سواء علق في جداره او وضع فيه لانه صار بمنزلة متاعه بخلاف باب الدار فانه يقطع فيما وضع فيها لكسائر
متاعها لا فيما علق في جدارها كما مر آنفا وقال بعضهم ان اعتاد سرقة باب المسجد يجب ان يعزر ويبالغ
فيه ويحبس حتي يتوب كذا في البيانية وكتب علم ومصحف لانها ليست محرزة للتمول وآخذها يتاول القراءة
منها وصبي حر لان الحر ليس بمال ولو كان عليهما اي علي المصحف والصبي حلية خلافا لابي يوسف لان
الحلية لو سرقت وحدها يقطع بها فكذا اذا سرقت مع غيرها ولهما انه اجتمع فيه دليل القطع وهو سرقة
الحلية ودليل عدمه وهو سرقة الصبي والمصحف فاورث ذلك شبهة دارئة للحد لكن غاية ما في الباب ان ضمها
لا يجب القطع فيه الي ما يجب القطع فيه لا يسقطه كما لو سرق ثوبا خلقا لا يساوي عشرة دراهم وفيه عشرة
دراهم مضروبة ثم انهم قالوا الخلاف في الصبي الغير المميز لانه لو كان مميزا لا يقطع اتفاقا لان له يدا علي نفسه

وعلى ما في يده فيكون خداعًا لا سرقة وعبد كبير لانّه غصب او خداع لا سرقة ودفتر المراد منه صحيفة فيها كتابة من عربيّة او شعر او حديث او تفسير فلا يجب باخذه القطع لانّ المقصود ما فيه وهو ليس بمال ولانّه ان كان فيه امور شرعيّة ككتب التّفسير والحديث والفقه فهو كالمصحف وان كان فيه اشياء مكروهة فهو كالطّنبور بخلاف العبد الصّغير فانّه يقطع به لتحقّق السّرقة بحدّها الّا اذا كان يعبّر عن نفسه فانّه هو والبالغ سواء في اعتبار يده وقال ابو يوسف لا يقطع وان كان صغيرًا لا يعقل ولا يتكلّم استحسانًا لانّه آدمي من وجه مال من وجه ولهما انّه مال مطلق لكونه منتفعًا به او بعرض ان يصير منتفعًا به الّا انّه انضمّ اليه معنى الآدميّة يعني انّ العبد الصّغير مال امّا لكونه منتفعًا به في الحال ان كان يعقل ويتكلّم وامّا لكونه بعرض انّه سيصير منتفعًا به ان كان لا يتكلّم ولا يعقل حالا فيكون منتفعًا به مآلًا لا محالة وبانضمام معنى الآدميّة اليه لا يزول عنه الماليّة الا يرى انّ بيعه صحيح ولا صحّة له الّا باعتبار الماليّة وبخلاف دفتر الحساب حيث يقطع فيه اذا بلغ نصابًا فانّ المقصود من اخذه الاوراق لا ما فيها والاوراق مال فيجب القطع ان بلغت قيمة الاوراق النّصاب قال صاحب الدّرر وفي المحيط لو سرق دفاتر انسان واستهلكها يضمن المالك قيمتها وهو ان ينظر بكم يشتري ذلك ونظره من خرق صكّ انسان ضمن قيمة الصّكّ مكتوبًا ولا ينظر الى المال ولا يقطع بسرقة كلب وفهد لانّهما يوجدان مباح الاصل غير مرغوب فيه ولانّ الاختلاف بين العلماء ظاهر في ماليّة الكلب فاورث شبهة ولا يقطع بخيانة كان يكون المودع ما في يده من مال الوديعة ونهب وهو ان يأخذ على وجه العلانية قهرًا من ظاهر بلدة او قرية واختلاس وهو ان يأخذ من اليد بسرعة جهرًا لانّ النّبي صلّى الله قال لا قطع على مختلس ولا منتهب ولا خائن وكذا نبش فانّه لا يقطع به لقوله عليه الصّلوة والسّلام لا قطع على المختفي وهو النّبّاش بلغة اهل المدينة خلافًا لابي يوسف قال صاحب العناية اختلف الصّحابة في مسئلة النّبّاش فقال عمر وعائشة وابن مسعود وابن الزّبير بوجوب القطع على النّبّاش وقال ابن عبّاس رض لا قطع عليه وقد اتّفق على ذلك من الصّحابة من بقي في عهد مروان على ما روي انّ نبّاشًا اتي به الى مروان فسأل الصّحابة عن ذلك فلم يثبتوا فيه شيئًا فعزّره اسواطًا ولم يقطعه فيه اخذ ابو حنيفة ومحمّد رحمهما الله وبالاوّل ابو يوسف والشّافعي لقوله صلّى الله عليه وسلّم من نبش قطعناه ولانّه مال متقوّم محرز بحرز مثله قال الطّحاوي حرز كلّ شيء معتبر بحرز مثله حتّى انّه اذا سرق دابّة من اصطبل يقطع ولو سرق لؤلؤًا من اصطبل لا يقطع ولهما ما روينا اولا من قوله عم لا قطع على المختفي وما رواه ابو يوسف فغير مرفوع او محمول على السّياسة وانّ القبر في بيت مقفّل فهو على الخلاف في الصّحيح بيانه ما قال صاحب العناية انّه ذكر في المبسوط انّه اختلف المشايخ فيما اذا كان القبر في بيت مقفّل والاصحّ عندي انّه لا يقطع سواء نبش الكفن او سرق مالًا آخر من ذلك البيت لانّ بوضع القبر فيه اختلّ صفة الحرز في ذلك البيت لانّ لكلّ احد من النّاس تأويلًا في الدّخول فيه لزيارة القبر وكذلك اختلفوا فيما اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميّت فمنهم من قال يقطع لانّه محرز بالقافلة وقال شمس الائمّة والاصحّ عندي انّه لا يجب

مروان صح

كان صح

القطع لاختلاف صفة المالكيّة والمملوكيّة في الكفن لانّه لا ملك للميّت حقيقة ولا للوارث لتقدّم حاجة الميّت انتهى ولا يقطع بسرقة مال عامّة كمال بيت المال لانّه حقّ العامّة والسّارق منهم او مال مشترك لانّ للسّارق فيه حقًّا او مثل دينه او ازيد حالًا الّا كان الدّين او مؤجّلًا يعني ان كان له على آخر دراهم حالّة او مؤجّلة فسرق منه مثلها لم يقطع لانّه استيفاء لحقّه والحالّ والمؤجّل فيه سواء لانّ التّأجيل لتأخير المطالبة في حسب وامّا نفس وجوب الدّين فثابت قبل المطالبة ايضا والقياس ان يقطع لانّه سرق مالًا لا يباح له الاخذ كما سرق من خلاف جنسه وجه الاستحسان انّ الاخذ وان لم يكن مستحقًّا لمكان الاجل لكن كان له حقّ الاخذ وهي كافية للدّرء وكذا اذا سرق زيادة من حقّه لانّه بمقدار حقّه يصير شريكًا فيه وهو شائع وان كان دينه نقدًا فسرق عرضًا قطع لانّه ليس له ولاية الاستيفاء منه الّا بيعًا بالتّراضي خلافًا لابي يوسف لانّ له ان يأخذه عند بعض العلماء كابن ابي ليلى فانّه يقول وان ظفر بخلاف جنس حقّه كان له ان يأخذه لوجود المجانسة باعتبار صفة الماليّة ومن العلماء من يقول له ان يأخذه رهنًا بحقّه واختلاف العلماء يورث الشّبهة قلنا هذا قول لا يستند الى دليل ظاهر اذ القياس ان لا يأخذ جنس حقّه في الدّين الى الّا انّ حقّه في الوصف في الحقيقة وهذا عين لكن تركناه فيه لقلّة التّفاوت بينهما ولا كذلك خلاف الجنس لفحش التّفاوت فلا يترك القياس ولا يعتبر بدون اتّصال الدّعوى بحتّى لو ادّعى ذلك اي انّه اخذه قضاء لحقّه او رهنًا به يندرئ الحدّ عنه لوجود الظّنّ في موضع الاجتهاد وان كان دينه دراهم فسرق دنانير او بالعكس يعني ان كان دينه دنانير فسرق دراهم لا يقطع لانّ النّقود جنس واحد حكما كما في الزّكوة والشّفعة قيل هو الاصحّ كذا في العناية وقيل يقطع لانّه ليس له حقّ الاخذ ولما قطع فيه مرّة ولم يتغيّر عند اخذه ثانيًا يعني سرق عينًا فقطع فيها وردّها ثمّ عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع وهو رواية عن ابي يوسف وهو قول الشّافعي لقوله عم فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولانّ الثّانية متكاملة كالاولى بل اقبح لتقدّم الزّاجر فصار كما اذا باعه المالك من السّارق ثمّ اشتراه منه ثمّ كانت السّرقة ولنا انّ القطع اوجب سقوط عصمة المحلّ على ما علم من قوله عم لا غرم على السّارق بعد ما قطعت يمينه على ما سيأتي ان شاء الله تع وبالرّدّ الى المالك وان عادت حقيقة العصمة لكن بقيت شبهة السّقوط نظرًا الى اتّحاد الملك والمحلّ وقيام الموجب وهو القطع فيه بخلاف ما ذكر لانّ الملك قد اختلف باختلاف سببه وان كان قد تغيّر عند اخذه ثانيًا قطع ثانيًا كغزل نسج يعني لو سرق الغزل فقطع وردّ ثمّ نسج فعاد وسرق ثانيًا قطع ثانيًا لانّ العين قد تبدّل واذا تبدّل العين انتفت الشّبهة النّاشية من اتّحاد المحلّ فوجب القطع ثانيًا وان سرق ثانيًا قبل القطع قطع

فصل في الحرز

لمّا كان تحقّق السّرقة موقوفًا على كون المسروق مالًا محرزًا وفرغ عن ذكر الموصوف شرع في بيان الحرز الّذي يحصل به الوصف قال مولانا سعدي افندي المراد من الموصوف المال ومن الوصف الحرز والحرز في اللّغة عبارة عن المكان الحصين ويجوز ان يقال هو ما يقصد به حفظ الاموال ويختلف ذلك

خلة

بخلاف الاموال كالدّور والبيوت والصّندوق والحانوت والحظيرة للغنم والبقر وهو اي الحرز قسمان حرز بمكان
كبيت ولو بلا باب او بابه مفتوح فيقطع اذا سرق من البيت وان لم يكن له باب اوله باب ولكنه مفتوح فالرّجاء
الاختيار ولو كان باب الدّار مفتوحًا فدخل نهارًا واخذ متاعًا عالم يقطع لانّه مكابرة وليس بسرقة لعدم الاستتار
وان دخل ليلًا قطع لانّه حرز لانّ البيت بني للحرز ولو دخل بين العشاء والعتمة والنّاس منتشرون فهو بمنزلة
النّهار ولو علم صاحب الدّار باللصّ واللصّ لا يعلم به او بالعكس قطع لانّه مستخف وان علم كلّ واحد
بالآخر لا يقطع لانّه مكابر وكصندوق وحانوت وحظيرة باعتبار اختلاف الاموال على ما بيّنا آنفًا وحرز
بحافظ كمن هو عند ماله ولو نائمًا لانّه قد ثبت انّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قطع من سرق رداء صفوان
من تحت رأسه وهو نائم في المسجد قال صاحب الكافي ولا فرق بين ان يكون الحافظ متنبّهًا او نائمًا والمتاع
تحته او عنده وقيل انّما يكون محرزًا في حال نومه اذا كان تحت جنبته او تحت رأسه وامّا اذا كان موضوعًا بين
يديه لا يكون محرزًا به في حال نومه والصّحيح انّه يقطع بكلّ حال لانّ المعتبر الاحراز المعتاد وقد حصل بهذا فانّ
النّاس يعدّون النّائم عند متاعه حافظًا له الا يرى انّ المودع والمستعير لا يضمن عنه وهما يضمنان بالتضييع
وما لا يكون محرزًا يكون مضيّعًا وفي الحرز بالمكان لا يعتبر الحافظ فلو سرق من بيت مأذون له بالدّخول فيه
لكن مالكه يحفظه لا يقطع لانّ المعتبر هو الحرز بالمكان لانّه يمنع وصول اليد الى المال ويكون المال مختفيًا به وامّا
الحرز بالحافظ فانّه وان منع وصول اليد اليه لكن المال لا يختفي به فكان الحرز بالمكان هو الاصل والحرز بالحافظ
كالبدل عنه ثمّ انّ الحرز بالمكان لا يجب القطع فيه الّا باخراج المتاع منه لقيام يده قبله والحرز بالحافظ يجب القطع
فيه اذا اخذ المال لزوال يد المالك بمجرّد الاخذ فتتمّ السّرقة بمجرّده وهذا ايضًا ممّا يدلّ على انّ الحرز بالمكان اقوى كذا
في العناية ولا قطع بسرقة مال من بينهما قرابة ولاد لكان البسوطة في المال وفي حقّ الدّخول في الحرز ولا بسرقة
من بيت ذي رحم محرم منه لمكان البسوطة في حقّ الدّخول في الحرز ولهذا اباح الشّرع النّظر الى مواضع الزّينة
الظّاهرة كالوجه والكفّ على ما سيأتي في كتاب الكراهية ان شاء الله تعالى وفي الثّانية خلاف الشّافعي لظاهر قوله
تعالى السّارق والسّارقة فاقطعوا ايديهما ولانّ ملك احدهما باين لملك الآخر فيجب القطع لوجود سرقته من حرز
كامل ولنا انّ القطع لا يجب الّا باخذ المال وهتك الحرز ولم يوجد هتك الحرز لوجود الاذن بالدّخول فلا يبقى المال
محرزًا في حقّ السّارق الا يرى الى قوله تعالى في آخر سورة النّور ليس على الاعمى حرج الى قوله تعالى او صديقكم فانّ ظاهر
الآية تدلّ على اباحة الاكل لا على اباحة الدّخول قلت الاكل في البيت لا يكون الّا بالدّخول فيه فدلّ اباحة الاكل في
البيت على اباحة الدّخول فيه ومع اباحة الدّخول لا يكون الحرز ثابتًا فان قلت كيف يصحّ استدلالكم بهذه الآية وقد
قال الله تعالى فيها او صديقكم ومع هذا لو سرق من بيت الصّديق يقطع قلت لمّا سرق ظهر انّه لم يكن صديقًا بل كان
عدوًّا بخلاف ما اذا سرق من بيت اخيه او عمّه او خاله حيث لا يقال لم يبق الاخوّة او العمومة او الخؤولة فظهر الفرق
ثمّ الجواب عن آية السّرقة فنقول انّها مخصوصة بالاجماع وقد خصّ منها الصّبي والمجنون وقرابة الولاد وغير الحرز

وما فيه شركة للسّارق ونحو ذلك فعلى ان كان كذلك قلنا هذا مال غير محرز في حقّ السّارق لوجود الاذن بالدّخول فلا يقطع
كما اذا سرق من المسجد كلّ ذلك من البيانية ولو كان المسروق من بيت ذي رحم محرم مال غيره لعدم الحرز على ما ذكر
ويقطع بسرقة ماله اي مال ذي الرّحم المحرم من بيت غيره لوجود الحرز وكذا يقطع بسرقة [illegible] من بيت محرم
رضاعًا لانّه لا قرابة والمحرميّة بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزّنا او التّقبيل عن شهوة ولانّ الرّضاع قلّما يشتهر
فلا بسط خلافًا لابي يوسف في الامّ من الرّضاع لانّه يدخل عليها من غير استيذان وحشمة بخلاف الاخت من
الرّضاع لانعدام هذا المعنى فيها عادة ولا قطع بسرقة مال زوجته او زوجها فانّ ابسوطة اليد لكلّ واحد منهما
في مال الآخر وثبوت الاتّحاد بينهما مانعة من القطع ولو من حرز خاصّ يعني اذا سرق احد الزّوجين من حرز الآخر
خاصّة لا يسكنان فيه لا يقطع ايضًا عندنا قال صاحب البيانية قال الشّافعي في بعض كتبه يقطع كلّ واحد بسرقة
الآخر وله قول آخر وهو انّ الزّوج يقطع والمرأة لا تقطع وقال مالك ان سرق من بيت سوى البيت الّذي يسكنان
فيه يقطع والّا فلا يقطع وكذا لا يقطع لو سرق العبد من سيّده او زوجة سيّده او زوج سيّدته لوجود الاذن
بالدّخول عادة في هذه الصّور او مكاتبه اي ولا يقطع بسرقة المولى من مكاتبه لانّ له في اكسابه حقًّا وكذا لو
سرق المكاتب من سيّده لتنزّله منزلة العبد كذا في ابن الملك او ختنه بفتحتين او صهره بكسر الصّاد وسكون
الهاء قال صاحب المغرب والختن كلّ من كان من قبل المرأة مثل الاب والاخ هكذا عند العرب وعند العامّة ختن
الرّجل زوج بنته وعن اللّيث الختن الصّهر وهو الرّجل المتزوّج في القوم قال والابوان ختنا ذلك الزّوج وعلى
هذا ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ختنا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم هكذا عن ابن الاعرابي وعن ايّوب سألت
سعيد بن جبير انيظر الرّجل الى شعر ختنته فقرأ ولا يبدين زينتهنّ الّا لبعولتهنّ الآية فقلت لا اراها فيهنّ
اراد بختنته امّ امرأته وقال الازهري الختون والختونة الخاتنة وهي تجمع المصاهرة بين الرّجل والمرأة واهل
بيتها اختان واهل الزّوج اختان وعن اللّيث ايضًا لا يقال لاهل بيت الرّجل الّا اختان واهل بيت المرأة
اصهار ومن العرب من يجعلهم كلّهم اصهارًا وعن الاصمعي الاحماء من قبل الزّوج والاختان من قبل المرأة
والاصهار يجمعهما قال ولا يقال غير ذلك وعن ابن الاعرابي نحوه وقال الفرّاء في قوله تعالى وهو الّذي خلق من الماء
بشرًا فجعله نسبًا وصهرًا النّسب من لا يحلّ نكاحه والصّهر من يحلّ نكاحه كبنات العمّ والخال واشباههنّ من
القرابة الّتي يحلّ تزوّجها كذا في نسخة المغرب الّتي عندنا كتبت منها الى هنا وفيها بعض تفصيل زائد على ما
كتبته بعد لكن تركته ثمّ انّ عدم القطع فيهما على قول ابي حنيفة ووجهه انّ بين الاختان والاصهار مباسطة
في دخول بعضهم منازل البعض بلا استيذان فتمكّنت الشّبهة في الحرز خلافًا لهما فيهما اي في الختن والصّهر لانّه
لا شبهة للبعض في ملك البعض لانّها تكون بالقرابة ولا قرابة هنا والمحرميّة فيهما كالمحرميّة بالرّضاع او سرق
من مغنم فانّه لا يقطع لما روي عن عليّ كرّم الله وجهه انّه اتي برجل سرق من المغنم فدرأ عنه الحدّ وقال انّ له
فيه نصيبًا او سرق من حمّام نهارًا وان كان ربّه اي صاحب المسروق عنده لاختلال الحرز بالاذن في الدّخول

ويدخل في ذلك حوانيت التجار والخانات او سرق من بيت اذن في دخوله لاختلال الحرز بالاذن ايضا او سرق الضيف
من مضيفه لان البيت لم يبق حرزا في حقه لكونه ماذونا في دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة
لا سرقة وقطع لو سرق من الحمام ليلا لانه بني للحرز قال صاحب الاختيار وما اعتاد الناس من دخول الحمام في
بعض الليل فهو كالنهار لوجود الاذن كالنهار او سرق من المسجد متاعا ورب ای صاحب المتاع عنده فانه
يقطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بني لاحراز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذي
اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع بكون صاحبه عنده لانه بني للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز
بالحافظ او ادخل يده في صندوق غيره او كمه او جيبه لان الممكن هنا ادخال اليد دون الدخول فيتم هتك الحرز
بادخال اليد والاخراج منه او سرق جوالقا فيه متاع وربه يحفظه او نائم عليه وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد
والجلوس عنده والنوم عليه يعد حفظا عادة قال صاحب الهداية وصاحب الكافي وكذا النوم بقرب منه
بحيث يعد حافظا انتهى ولو كان المسافر في فسطاط وجمع متاعه فيه فسرقه سارق يقطع لانه بمنزلة البيت
ولو سرق الفسطاط نفسه لم يقطع لانه نفس الحرز فيحفظ به غيره لا انه يحفظ بغيره كذا في البيانية او سرق المؤجر
من البيت المستاجر على صيغة اسم المفعول فانه يقطع عند ابي ح خلافا لهما لان المؤجر يدخل البيت الذي اجره
للمرمة فيشتمله الاذن كما لو سرق من داره التي اعارها وله انه ممنوع من الدخول بغير اذن المستاجر لان البيت
المستاجر كالمملوك للمستاجر في حق المنفعة واما الدخول للمرمة فمباح باذن المستاجر لا بغير اذنه وانما قيد بالمؤجر
لانه لو سرق المستاجر من بيت المؤجر غير البيت الذي استاجره يقطع اتفاقا ولو سرق شيئا ولم يخرجه من الدار
لا يقطع لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فيها في يد صاحبها معنى فتمكن شبهة
عدم الاخذ وهذا اذا كانت الدار صغيرة بحيث لا يستغني اهل البيوت عن الانتفاع بصحن الدار بخلاف ما لو
اخرجه من حجرة الى صحن الدار يعني لو كانت لدار حجرات كثيرة وفي كل حجرة ساكن ويستغني اهل الحجرات عن الانتفاع
بصحن الدار وانما ينتفعون به انتفاع السكة فاخرج المسروق من حجرة من تلك الحجرات الى صحن الدار قطع لان كل حجرة
باعتبار ساكنها حرز على حدة الا ترى ان على باب كل حجرة غلقا على حدة ومال كل محرز بحجرته او سرق اهل حجرة من حجرة
دار من حجرة اخرى كائنة فيها اي في الدار قال صدر الشريعة اراد موضعا كالمدرسة ونحوها فيه حجرات يسكن في كل
منها انسان لا تعلق له بالحجرة التي يسكن فيها غيره لا كالدار التي صاحبها واحد وبيوتها مشغولة بمتاعه وخدامه
وبينهم انبساط انتهى يقول الفقير وهذا هو المراد من قول صاحب الكافي وفي الدار المشتملة على البيوت اذا كان
في كل بيت ساكن لا يقطع والاخفاء مخالف او اخذ شيئا من حرز فالقاه في الطريق ثم خرج فاخذه وقال زفر لا يقطع
لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم ياخذ ولنا ان الالقاء حيلة يعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع
او ليتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم يعترض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا وحاصله ان يده ثبتت
عليه بالاخذ ولانه بالرمي الى الطريق لم تزل يده حكما لعدم اعتراض يد اخرى على يده واذا بقيت يده حكما وقد تقرر

ذكرنا الاخذ الثاني وجب القطع واذا اخرج ولم ياخذه فهو مضيع لا سارق او حمله على حمار فساقه فاخرجه من الحرز لان سير الحمار
مضاف اليه لسوقه الا يرى ان ما وطئت دابته يضمنه سائقها ولو دخل البيت فاخذ شيئا وناول اي اعطى من هو خارج
من البيت لا يقطعان لان الاول لم يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على المال قبل خروجه ومن هو خارج لم يوجد منه
هتك الحرز فلم يتم السرقة من كل واحد وكذا لا يقطعان لو ادخل الخارج يده فتناول من الداخل وقال ابو يوسف يقطع
الداخل لا الخارج في الصورة الاولى لان الداخل تم منه هتك الحرز وصار المال مخرجا بفعله بناوله من هو خارج ويقطعان
في الصورة الثانية اما الخارج فقد وجد منه اخراج المال بادخال يده في الحرز واما الداخل فقد وجد منه الاخراج ايضا
بمعاونته ولنا ما روي عن علي كرم الله وجهه اللص اذا كان ظريفا لا يقطع وفسره بهذا ولان السرقة هتك الحرز على
الكمال واخراج المال والكمال فيهما اي في هتك الحرز واخراج المال شرط هذه السرقة ولم يوجدا بكمالهما في الصورتين
لم يقطعا لان الناقص له شبهة العدم يقول الفقير الصور ثلث احديها ان يدخل احدهما في البيت ويأخذ شيئا ثم
يناوله من في الخارج من غير ان يخرج يده من البيت ومن غير ان يدخل الخارج يده فيه والثانية ان يخرج الداخل يده فيه
ويناوله والثالثة ان يدخل الخارج يده فيه ويأخذه من الداخل والمفهوم من تحريرهم ان في الصورتين الاخيرتين
اختلافا فبقي الصورة الاولى والقياس يقتضي ان لا يقطعا اتفاقا اذا عرفت هذا فاعلم ان في تحرير المص رحمه الله
مسامحة لا تخفي اللهم الا ان يقال الصورة الاولى شاملة للصورتين تدبر وكذا لا يقطع لو نقب بيتا وادخل يده فيه
واخذ شيئا وعن ابي يوسف في الاملاء انه يقطع لانه اخرج المال من الحرز وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما
اذا ادخل يده في صندوق الصيرفي واخرج الغطريفي وهو الدرهم المنسوب الى غطريف بن عطاء الكندي امير
خراسان ايام الرشيد والدراهم الغطريفية كانت من اعز النقود ببخارا ولنا ان هتك الحرز يشترط فيه الكمال تحرزا
عن شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره لان الدخول في البيت هو المعتاد بخلاف الصندوق لان
الممكن فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد ايضا وطر صرة
خارجة من كم غيره قال صاحب العناية الطرار هو الذي يطر الهميان اي يشقه ويقطعه والصرة بالضم وعاء
الدراهم يقال صررت الصرة اي شددتها والمراد بالصرة ههنا هو نفس الكم المشدود فيه الدراهم انتهى وحاصل
المسئلة وان طر كما مشدودا فيه الدراهم لم يقطع وان ادخل يده في الكم وطرها يقطع لان في الوجه الاول الرباط
من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد فيه هتك الحرز وفي الوجه الثاني الرباط من داخل فبالطر
يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ يعكس الجواب في الوجهين لانعكاس العلة
وتحقيقه انه لو حل الرباط واخذ يقطع في الوجه الاول وهو كون الرباط من خارج لانه يبقى الدراهم في الكم بعد
حل الرباط فيحتاج الى ادخال اليد لاخذ الدراهم فيتحقق هتك الحرز بالاخراج منه وفي الوجه الثاني وهو كون الرباط
من داخل لا يقطع لانه اذا حل الرباط يبقى الدراهم خارجة من الكم فلم يوجد اخراج المال من الحرز وانما اخذه من
خارج الكم فلا يقطع خلافا له اي لابي يوسف متعلق بالمسئلتين معا اما خلافه في المسئلة الاولى فانقلناه من

ن

ق

ف

الاخذ

الاملاء واما في الثانية فانه يقول يقطع فيها في الوجوه كلها لان المال محرز بصاحبه والكم تبع قلنا المرء يقعد ماله محفوظا بكمه او جيبه وقصده قطع المسافة ان كان ماشيا او الاستراحة ان كان جالسا لا حفظ ماله ولا يعتبر في الحرز ما ليس بمقصود الا ترى ان من شق الجوالق على ابل يسير واخذ الدراهم منه يقطع لان صاحب الدراهم اعتمد الجوالق حرزا لها فكان سارق الدراهم من الجوالق هاتكا للحرز فيقطع ومن سرق الجوالق بما فيه والجوالق على ابل يسير لا يقطع لان السائق او القائد انما يقصد بفعله قطع المسافة والسوق او القود لا الحفظ فلم تكن الجوالق محرزا به مقصودا وان حلها واخذ من داخل الكم قطع اتفاقا وهو ما بيناه من انه لو حل الرباط يقطع على تقدير كون الرباط من خارج فتنبه بقول الفقير خلاف ابي يوسف ثابت في الوجوه كلها قال صاحب الكافي بعد بيان وجوه هذه المسئلة وعن ابي يوسف انه يقطع في الوجوه كلها وكذا صدر الشريعة قال وعند ابي يوسف يقطع في الوجوه كلها فقول المص اتفاقا ليس موافقا لهما فتتبع ولو سرق من قطار وهو بكسر القاف الابل يشد زمام بعضها خلف بعض على نسق قولهم جاء القوم متقاطرين اي جاء بعضهم اثر بعض كذا في البيانية والقاموس جملا او حملا لا يقطع سواء كان معه سائق يسوقه او قائد يقوده او لا لان مقصود القائد والسائق القود والسوق وقطع المسافة دون الحفظ وانما يجب اذا كان المسروق محفوظا مقصودا حتى لو كان مع الاحمال من يتبعها للحفظ يقطع وان شق الحمل واخذ منه شيئا قطع لما مر ان الجوالق في مثل هذا حرز لانه يقصد بوضع الامتعة فيه صيانتها كالكم فوجد الاخذ من الحرز وقد بيناه آنفا توضيح المسئلة الكم والفسطاط كالبيت في جميع ما ذكر

فصل في كيفية القطع واثباته

لما ذكر وجوب القطع لم يكن بد من بيان كيفيته وهذا الفصل في بيانها واثبات القطع بدليل بقول الفقير لم يذكر في هذا الفصل اثبات القطع بدليل الا ضمنا وللاضمنا ليت شعري لم قال واثباته غاية ما في الباب ان صاحب الهداية قال هكذا وذكر اثباته بدليله والمصنف اقتفاه فقال ما قال ولم يتفطن بعدم ذكره تدبر يقطع يمين السارق اما القطع فلما تلوناه من قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية واما قطع اليمين فبقراءة ابن مسعود رضي فاقطعوا ايمانهما مكان ايديهما وهي مشهورة فيجوز الزيادة بها على كتاب الله تعالى وقد عرف في الاصول من زنده وهو مفصل طرف الذراع في الكف اعلم ان محل القطع فيه خلاف والذي عليه عامة الفقهاء انه مفصل الزند وقالت الخوارج المنكب لان اليد اسم للجارحة من رؤس الاصابع الى الابط وعن بعض الناس الاصابع ووجهه ان الاخذ كان بها فيقطع لازالة التمكن من الاخذ ولنا ان اليد ذات مقاطع ثلث وهي الرسغ والمرفق والمنكب وكل منها يحتمل ان يكون مرادا فزال الاحتمال ببيان النبي صلى الله عليه وسلم حيث امر بقطع اليد اليمنى من الزند ولان مفصل الزند وهو الرسغ متيقن به لكونه اقل فيوخذ به لان العقوبة لا تثبت بالشبهة وفيما زاد على الرسغ شبهة فلا يثبت فان قلت المراد من قوله تعالى فاقطعوا ايديهما التثنية لا الجمع لان المراد يمين السارق ويمين السارقة فكيف وقع بلفظ الجمع قلت يجوز ذلك في الاشياء المتصلة كما في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وليس للاثنين الا قلبان ويحسم من حسم العرق كواه بحديدة محماة لئلا يسيل دمه والمراد هنا

320

٢٠١

الكي بعد القطع بالزيت المغلي ونحوه لان الحد زاجر لا متلف فيحسم كيلا يؤدي الى التلف وتقطع رجله اليسرى ان عاد فان سرق ثالثا لا يقطع بل يحبس حتى يتوب ويعزر ايضا ذكره المشائخ وحاصله ان السارق لا يقطع اطرافه الاربعة بالقطع مرات وانما يقطع يده اليمنى اول ما سرق ورجله اليسرى ان سرق ثانيا ثم يعزر بعد ذلك ويحبس حتى يتوب وهذا عندنا وعند الشافعي يقطع اطرافه الاربعة بالقطع مرات والحبس بعد الرابعة وعند اصحاب الظواهر يقتل بعد الرابعة استدل الشافعي بقوله عم من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ويروى عنه ايضا مفسرا وهو ما روى ابو هريرة رضه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المرة الاولى يقطع يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى وبان الثانية مثل الاولى في كونها جناية بل فوقها فتكون ادعى الى شرع الحد ولنا قول علي رضه اني لاستحيي من الله ان لا ادع له يدا ياكل بها ورجلا يمشي بها وبهذا حاج بقية الصحابة فحجهم اي غلب عليهم في الحجة فانعقد اجماعا ولانه اهلاك معنى لما فيه من تفويت جنس المنافع والحد زاجر لا مهلك ولانه نادر الوجود والزجر فيما يغلب والحديث الذي رواه طعن فيه الطحاوي حيث قال تتبعنا الآثار فلم نجد له اصلا وقال ابو نصر البغدادي قال الطحاوي انه حديث لا اصل له لان كل من لقينا من حفاظ الحديث ينكرونه ويقولون لم نجد له اصلا او نحمله على السياسة بدليل ما ورد في ذلك الحديث من الامر بالقتل في المرة الخامسة وطلب المسروق منه شرط القطع اختلف العلماء في اشتراط حضور المسروق منه وطلبه السرقة للقطع فقال ابن ابي ليلى لا حاجة الى ذلك وتقبل الشهادة على السرقة حسبة كالزنا لان المستحق بكل واحد منهما خالص حق الله تعالى وقال الشافعي ان اقر السارق بالسرقة فلا حاجة الى حضور المسروق منه وطلبه وان ثبت بالبينة فلا بد من ذلك لان الشهادة تبتني على الدعوى فما لم يحضروا او نائبه لا تقبل الشهادة وان غاب بعد ذلك لا يتعذر استيفاء القطع وعندنا حضوره شرط في الاقرار والشهادة جميعا عند الاداء والقطع لان الخصومة شرط لظهور السرقة لانها اخذ مال الغير بالخيانة ولا يثبت الخيانة على مال الغير الا بخصومته وكذا ان غاب عند القطع اذ الاستيفاء من القضاء في الحدود فلو قطع قبل الحضور كان هذا استيفاء الحد مع الشبهة لجواز ان اقر له بالملك قبله ولو كان المسروق منه مودعا او غاصبا او صاحب الربا قيل صورته رجل باع عشرة دراهم بعشرين درهما وقبض فسرق يقطع السارق بخصومته او مستعير او مستاجر او مضاربا او مستبضعا او قابضا على الشراء او مرتهنا وكذا كل من له يد حافظة سوى المالك كالاب والوصي فلم الخصومة وقال الشافعي لا يقطع بخصومة هؤلاء قال صاحب الكافي والكلام بيننا وبين الشافعي بناء على ان لهؤلاء حق الخصومة عندنا وعنده ليس لهم ذلك عند جحود من في يده ما لم يحضر المالك لان المطلوب منهم الحفظ دون الخصومة ولنا ان الموجب للقطع السرقة وقد ظهرت بالبينة عقيب الدعوى المعتبرة لحاجتهم الى الاسترداد بخلاف دعوى الغير لعدم الحاجة الى الاسترداد ويقطع ايضا بطلب المالك في السرقة من هؤلاء اي المودع او الغاصب الى آخره الا الراهن فانه لا يقطع بطلبه قبل

ج

سوم ج

صاحب

قضاء الدّين لانّه لاحق له في المطالبة بالعين بدونه قال صاحب العناية نقلاً عن المحيط اذا سرق الرّهن من المرتهن
فللمرتهن ان يقطعه وليس للرّاهن ان يقطعه لانّه لاسبيل له على اخذ الرّهن وان قضي الدّين فله ان يقطعه
لانّ له ان يأخذه وهذا لانّ السّارق انّما يقطع يده بخصومة من له ولاية الاسترداد وليس للرّاهن ذلك قبل
قضاء الدّين قال صاحب العناية ايضاً ولم يذكر العاقد الآخر من عاقدي الرّبا فكانّه بالتّسليم لم يبق له ملك
ولا يد فلا يكون له ولاية الخصومة بخلاف ربّ الوديعة والمغصوب منه والمعير والموجر وسائرها فانّ الملك
لهؤلاء باقٍ انتهى لا يقطع بطلب السّارق او المالك لو سرقت من السّارق بعد القطع يعني لو سرق سارق
عيناً فقطع ثمّ سرقت من السّارق لم يكن للمقطوع ولا للمالك ان يقطعا السّارق الثّاني لانّ السّرقة انّما توجب
القطع اذا كانت من يد المالك او الامين او الضّمين على ما فهم من المسائل الّتي قبلها ولم يوجد شيئ منها هاهنا
اذ السّارق الاوّل ليس بمالك ولا امين ولا ضمين حتّى لو اتلفه لا يضمن كما سيأتي ان شاء الله تعالى فسقط التقوّم
في حقّ السّارق ضرورة القطع الّا انّ للمالك ان يستردها في رواية لحاجته بخلاف ما لو سرقت منه اي من السّارق
الاوّل قبل القطع او بعد درئ الحدّ عنه بشبهة فانّه يقطع بخصومتهما لانّ السّارق الاوّل يكون بمعنى الغاصب
ح وسقوط التقوّم لضرورة القطع ولم يوجد وان لم يطلب احد لا يقطع لما مرّ من انّ طلب المسروق منه شرط وانّ
اقرّ هو بها احتراز عن قول الشّافعيّ كما مرّ تفصيله ولا بدّ من حضوره اي حضور الطّالب عند الاقرار والشّهادة
والقطع وهذا ايضاً احتراز عن قول الشّافعيّ فانّه قال لا يلزم حضوره بعد ما شهد عند القطع وقد مرّ تفصيله
ايضاً ولو كانت يده اليسرى او ابهامها اي ابهام يده اليسرى مقطوعة او شلّاء او اصبعان سوى الابهام
كذلك اي مقطوعتين او شلّاء لا يقطع منه اي من السّارق شيئ بل يحبس لانّ فيه تفويت جنس المنفعة بطشاً
امّا في اليد فظاهر وامّا في الابهام فلانّ قوام البطش بالابهام وكذا اذا فات الاصبعان لانّهما تنزّلان منزلة
الابهام بخلاف الواحدة سوى الابهام فانّها لا توجب خللاً ظاهراً في البطش كما في الابهام او الاصبعين
سواها وامّا الحبس فلئلّا يفوت الزّجر رأساً وكذا لو كانت رجله اليمنى مقطوعة او شلّاء لا يقطع يده اليمنى
لانّ فيه تفويت جنس المنفعة مشياً اذ لا يقدر عليه لو كانت رجله ويده مقطوعتين من وفاق وامّا لو كانتا
مقطوعتين من خلاف فيضع العصا تحت ابطه فيكون قائماً مقام الرّجل الفائتة ولا يضمن المامور بقطع اليمنى
لو قطع اليسرى سواء كان عمداً او خطاءً عند ابي حنيفة وعندهما يضمن اذا تعمّد ولا شيئ عليه في الخطاء وقال
زفر يضمن في الخطاء ايضاً وهو القياس لانّه قطع يداً معصومة والخطاء في حقّ العباد غير موضوع فيضمنها
قلنا انّه اخطأ في الاجتهاد اذ ليس في النّصّ تعيين اليمنى والخطاء في الاجتهاد معفوّ ولهما انّه قطع طرفاً
معصوماً بغير حقّ لانّه لم يقطع يساراً حدّاً حتّى يكون قطع اليسار قصاصاً ولا تأويل لانّه تعمّد الظّلم فلا يعفى
وان كان في المجتهدات وكان ينبغي ان يجب القصاص الّا انّه امتنع للشّبهة ولابي حنيفة القول بالموجب
يعني سلّمنا انّه قطع طرفاً بغير حقّ ولا تأويل لكنّه اتلف من جنسه ما هو خير له فلا يعدّ ظلماً وعلى هذا لو قطع

السّارق غير المأمور بقطع اليمنى لا يضمن شيئاً هو الصّحيح قال في شرح الطّحاويّ ولو قطع غيره يده اليسرى فان تعمّد
يلزم القصاص وان اخطأ يلزم الدّية لكنّ الاوّل هو الصّحيح كذا في العناية ثمّ انّهم قالوا المراد بالخطاء في هذه
المسائل الخطاء في الاجتهاد وامّا الخطاء في معرفة اليمنى واليسرى فلا يجعل عفواً وقيل يجعل عفواً ايضاً
كذا في الهداية ولو اخرج السّارق يساره وقال هذا يميني لا يضمن قاطع اليسرى بالاتّفاق لانّه قطعه بامره
ومن سرق شيئاً وردّه قبل الخصومة الى المالك لا يقطع وعن ابي يوسف انّه يقطع اعتباراً بما اذا ردّه بعد الخصومة
بجامع انّ القطع حقّ الله تعالى فلا يحتاج الى الخصومة وجه الظّاهر انّ لا قضاء والّا بعد ثبوت السّرقة ولا ثبوت
الّا بالشّهادة لعدم الاقرار ولا شهادة بلا دعوى ولا دعوى بعد ما وصل المسروق الى المسروق منه وانّما دعوى
القطع فهو اجنبيّ عنها ولا قطع بدعوى الاجنبيّ فكذا بدعواه وان ردّها بعد سماع البيّنة والقضاء يقطع
وقبل القضاء يقطع استحساناً لظهور السّرقة عند القاضي بالشّهادة بعد خصومة معتبرة ولو ردّه الى ابيه
او امّه او جدّه سواء كانوا في عياله او لم يكونوا لا يقطع لانّه كالرّدّ الى نفسه ولو ردّه الى ولده او ذي رحم ان
لم يكونا في عيال المسروق منه يقطع لعدم الوصول اليه حقيقة وحكماً وان كانا في عياله لم يقطع لانّ لهؤلاء
شبهة الملك بالنّصّ فيثبت شبهة الرّدّ وشبهة الرّدّ كالرّدّ ولو دفع الى عيال هؤلاء يقطع لانّه شبهة الشّبهة
ولو دفع الى مكاتبه لا يقطع لانّه عبده ولو سرق من مكاتب وردّه الى سيّده لا يقطع ايضاً لانّ يده عليه فوق
يده على ماله وكذا لا يقطع لو نقصت قيمته من النّصاب قبل القطع بعد القضاء وعن محمّد يقطع وهو قول زفر
والشّافعيّ اعتباراً بما اذا هلك درهم من العشرة او استهلكه ولنا انّ كمال النّصاب لمّا كان شرطاً يشترط قيامه
عند الامضاء بخلاف النّقصان في عدد الدّراهم لانّه مضمون عليه وامّا نقصان السّعر فغير مضمون فكان النّصاب
ناقصاً عند القطع فصار شبهة فافترقا او ملكه اي ملك السّارق المسروق بعد القضاء بهبة او بيع وقال زفر
والشّافعيّ يقطع وهو رواية عن ابي يوسف لانّ السّرقة قد تمّت انعقاداً باخذ مال الغير على وجه الخفية من
حرز لا شبهة فيه وظهوراً لانّ الغرض انّه قضي عليه بالقطع ولا يكون ذلك الّا بعد ظهورها وبهذا العارض
يعني بعارض ثبوت الملك للسّارق بسبب الهبة والبيع لا يتبيّن قيام الملك للسّارق وقت السّرقة لانّ ثبوت
الملك بهما انّما يكون على وجه الاقتصار على وقت ثبوت الهبة والبيع ولنا انّ الامضاء من القضاء يعني انّ
استيفاء الحدود من تتمّة قول القاضي حكمت او قضيت بالقطع او بالرّجم او بالجلد في باب الحدود لوقوع الاستغناء
عن القضاء بالاستيفاء يعني انّ القضاء في هذا الباب لا يفيد فائدة الّا بالاستيفاء لانّ القضاء للاظهار
ولا اظهار هاهنا لانّ القطع حقّ الله تعالى وهو ظاهر عنده تعالى لا يغيب عن علمه مثقال ذرّة في الارض ولا في السّماء
فلو لم يجعل الاستيفاء قضاءً في هذا الباب لعري عن الفائدة بالكلّيّة وهو باطل بخلاف حقوق العباد فانّ
القضاء فيها يفيد اظهار الحقّ للطّالب على المطلوب فلا حاجة الى جعل الاستيفاء من تتمّة القضاء فيها
وهذا فقه تفويض استيفاء الحدّ الى الائمّة دون سائر الحقوق واذا كان كذلك يعني اذا كان الامضاء من

نمة القضاء يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء كما يشترط وقت ابتداء القضاء وقد انتفي ذلك بالبيع والهبة
وهذا لان ما يكون شرطا لوجوب القضاء يراعي وجوده الي وقت الاستيفاء لان المعترض قبل الاستيفاء
كالمقرون باصل السبب بدليل العمي والخرس والردة في الشهود فان الحدود لا تستوفي اذا كانت الشهود
علي هذه الاوصاف وقت الاستيفاء بالاجماع كذا في العناية نقلا عن الاسرار وقوله بعد القضاء قيد للمسئلتين
جميعا او ادعي السارق انه اي المسروق ملكه اي ملك السارق يعني بعد ما شهد الشاهدان وان ادعي ذلك
بعد الاقرار بالسرقة فانه يسقط القطع بالاتفاق كذا في العناية وان لم يثبت وقال الشافعي لا يسقط بمجرد
الدعوي لانه لا يعجز عنه سارق فيؤدي الي سد باب الحد ولنا ان الشبهة دارئة للحد والشبهة تتحقق بمجرد الدعوي
لاحتمال الصدق ولا اعتبار بقوله لا يعجز عنه سارق بدليل ان الرجوع عن الاقرار بالسرقة صحيح وما من مقر الا
ويتمكن من الرجوع فكان ذلك معتبرا في ايراث الشبهة فكذا هذا قال صاحب الاشباه ومثل هذا يسمي اللص
الظريف ونظيره ما اذا ادعي ان الموطوءة زوجته ولم يعلم ذلك حيث يسقط عنه الحد قال صاحب البناية قلت
والمشهور من الشافعي ان السارق اذا قال سرقت ملكي يسقط القطع عنه بمجرد دعواه وكذلك لو قال السارق
هو ملك شريكي في السرقة لا يقطع وكذلك لا يقطع لو قال العبد السارق هو ملك سيدي وان كذبه سيده فعلم
بذلك ان ذكر الخلاف للشافعي فيه نظر ولعل صاحب الهداية وجد نقلا صحيحا في خلاف الشافعي انتهي وكذا لو
ادعاه احد السارقين يعني اذا كان السارق اثنين فقال احدهما هو ملكي لم يقطعا وان لم يثبت لان الرجوع
عامل في حق الراجع ومورث للشبهة في حق الآخر ولو سرقا وغاب احدهما وشهد علي البناء للمفعول علي
سرقتهما قطع الآخر في قول ابي حنيفة وهو قولهما وكان ابو حنيفة يقول اولا لا يقطع لانه لو حضر ربما يدعي
الشبهة الدارئة للحد عن نفسه وعن الحاضر فلو قطعنا الحاضر قطعنا مع الشبهة وهو لا يجوز ووجه قوله الآخر
ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة علي الغائب لان القضاء علي الغائب لا يجوز فكان الغائب في هذه الشبهة كانه
معدوم والعدم لا يورث الشبهة في حق الموجود وهذا لان الشبهة هي المحققة الموجودة لا الموهومة ولا
اعتبار بتوهم حدوث الشبهة ولو اقر العبد المأذون بسرقة قطع وردت الي المسروق منه وكذا المحجور عند
الامام وعند ابي يوسف يقطع ولا ترد وعند محمد لا يقطع ولا ترد اعلم ان هذه المسئلة علي وجوه لانه لا يخلو
اما ان يكون مأذونا او محجورا وعلي كل من التقديرين المال قائم في يده او هالك فان كان مأذونا يصح اقراره
في حق القطع والمال فتقطع يده ويرد المال الي المسروق منه ان كان قائما وان كان هالكا لا ضمان عليه صدقه
مولاه او كذبه لان القطع والضمان لا يجتمعان وان كان محجورا والمال هالك يقطع ولم يضمن كذبه مولاه او صدقه
وان كان قائما وصدقه مولاه يقطع عندهم ويرد المال الي المسروق منه وان كذبه وقال المال مالي قال ابو حنيفة رض
يقطع يده والمال للمسروق منه وقال ابو يوسف وهو قول الشافعي يقطع يده والمال للمولي وقال محمد رحمه الله
لا يقطع والمال للمولي وقال زفر يصح اقراره بالمال ان كان مأذونا وان كان محجورا لا يصح اقراره بالمال ايضا لانه

اقر بما يتضرر به المولي ولم يرض به نقضا وردا لانه فلا يصح اقراره في حق القطع مأذونا كان او محجورا الا ان عنده لا يصح
اقرار العبد علي نفسه بالحد والقود لانه يستحق به نفسه او طرفه وذا مال المولي واقرار الانسان علي غيره باطل
ولنا انه اقر بما لا تهمة فيه فيقبل لان موجبه استحقاق نفسه او طرفه اتلافا يتضرره فوق ضرر سيده والاقرار
حجة عند انتفاء التهمة عنه ولان وجوب الحد عليه باعتبار انه آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك فنفسه
من حيث انه آدمي حقه لا حق سيده فاقراره في هذا كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولي الاقرار عليه بذلك وما
لا يملكه المولي عليه فهو فيه كالحر غير انه متي صح اقراره علي نفسه واستحق نفسه من حيث انه آدمي تعدي
الي استحقاق نفسه من حيث انه مال تبعا وقد يثبت الشيء تبعا وان لم يثبت قصدا وقال محمد اقرار المحجور
بالمال باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه ملك المولي ولهذا لا يصح لو اقر فيه بالغصب فكذا بالسرقة
واذا لم يصح اقراره في حق المولي بقي علي ملك سيده ولا يصح القطع في مال حكم بانه لسيده لان كون المال مملوكا
لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وتحقيقه ان المال اصل والقطع تبع لانه قد يثبت المال بدون القطع
كما لو شهد رجل وامرأتان ولا يتصور ان يثبت القطع قبل ثبوت المال واذا بطل اقراره في حق الاصل بطل في
حق التابع ايضا فلهذا لا يقطع ولا يرد بخلاف المأذون لصحة اقراره بما في يده فيصح في حق القطع ايضا
وقال ابو يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وهو علي نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو علي سيده
فلا يصح واحد الحكمين ينفصل عن الآخر لانه قد يثبت المال دون القطع كما مر وقد يثبت القطع دون المال كما لو
اقر بسرقة مال مستهلك ويكون ان يقطع يده وان لم يقبل اقراره في تعيين المال كالحر اذا قال الثوب الذي
في يد زيد سرقته من عمرو وكذبه زيد فانه يقطع به المقر وان لم يقبل اقراره ان ذلك الثوب لعمرو حتي يوجد
الاقرار من زيد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اقراره بالقطع صح منه لانه مبني علي اصل الحرية فيه فيصح اقراره
في المال تبعا لاستحالة ان يقطع يد العبد في مال مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضروراته وهذا
لان الاقرار يلاقي حالة البقاء والمال في حال البقاء تبع للقطع ولهذا يسقط عصمة المال باعتبار القطع لما
ان القطع لا يجتمع مع الضمان ويستوفي القطع بعد هلاكه وسقوط العصمة يدل علي ان المال تابع لانه لو كان
اصلا لما تغير حاله وكذلك استيفاء القطع بعد استهلاك المال يدل علي كون المال تبعا اذ لا وجود للتابع مع
عدم وجود الاصل بخلاف مسئلة الحر لانه ليس من ضرورة كونه مسروقا من شخص كونه مالكا له لجواز ان
يكون مودعا ولو صدقه المولي يقطع في الفصول كلها لان المانع قد زال كل ذلك من الكافي قال صاحب العناية
حكي الطحاوي انه قال سمعت استاذي ابن ابي عمران يقول الاقاويل الثلثة كلها لابي حنيفة فقوله الاول
اخذ به محمد ثم رجع الي ما قال به ابو يوسف فاخذ به ابو يوسف ثم رجع الي القول الثالث واستقر عليه ومن
قطع بسرقة والعين قائمة يردها الي المسروق منه لبقائها علي ملكه ولقوله عليه السلام علي اليد ما اخذت
حتي ترد ولان النبي صلي الله عليه وسلم قطع لرداء ابن صفوان ورد الرداء اليه وان لم تكن قائمة فلا ضمان عليه

يريد ان الاقرار بالشيء اظهار امر قد كان فلا بد من وجود المخبر به سابقا علي الاخبار منه

وان استهلكها قال صاحب الهداية وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو انما لم يضمن في صورة الاستهلاك
مع وجود صنع منه فلان لا يضمن في صورة الهلاك اولي وهو اي الاطلاق رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رح
المشهورة وروي الحسن عنه انه يضمن في الاستهلاك وقال الشافعي يضمن فيهما لان القطع والضمان حقان
قد اختلف سبباهما فلا يمتنع اجتماعهما فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق
العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم من حيث انه يجب قيمته للمالك وقيمة اخرى لجزاء
ارتكاب المحظور لله تعالى ولنا ما روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال لا غرم علي السارق بعد ما قطعت
يمينه وان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الي وقت الاخذ فتبين انه ورد علي ملكه
فينتفي القطع وما يؤدي الي انتفائه فهو المنتفي وقال مالك ان هلك في يده او استهلكه وهو موسر يضمن وان كان
معسرا فلا ضمان عليه وان ايسر بعد ذلك وعند احمد بن حنبل يجب عليه الضمان موسرا كان او معسرا فيكون قوله
كقول الشافعي قال صاحب البيانية وروي عن محمد بن الحسن انه قال انما لم يجب عليه الضمان في الحكم والقضاء
واما فيما بينه وبين الله تعالى فالضمان واجب عليه وهذا القول احسن وان سرق سرقات فقطع بجلها او
بعضها لا يضمن شيئا منها عند ابي حنيفة رح وقالا يضمن ما هو صولة لم يقطع به يعني من سرق سرقات فاجتمع اصحابها
وادعوا وثبتت السرقات بالبينة او بالاقرار فقطعت فهو لجلها ولا يضمن شيئا ان هلكت الاموال في يده او
استهلكها لثبوت الكل عند القاضي بخصومة اربابها ووقوع القطع للكل فيسقط ضمان الكل اذ القطع والضمان
لا يجتمعان وان خاصمه واحد منهم دون الباقين فقطع قال ابو حنيفة القطع للسرقات كلها حتي اذا جاؤا وانبوا
السرقة لا يضمن شيئا ان هلكت الاموال في يده او استهلكها وعندهما يضمن كلها الا التي قطع فيها لابي حنيفة
ان الواجب في الكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبني الحدود علي التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضي
وقد وجد ذلك بالنسبة الي الجميع لان الشرط يراعي وجوده قصدا واذا استوفي ذلك القطع الواحد فالمستوفي كل
الواجب الا تري ان نفعه وهو الانزجار يرجع الي الكل ولهما ان الحاضر ليس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة
ليظهر السرقة ولم تظهر السرقة من الغائبين فلم يقطع لها فبقيت اموالهم معصومة والمال المعصوم مضمون
لا محالة فيجب ضمانها ولو سرق ثوبا فشقه في الدار وهو يساوي عشرة دراهم قطع فيه وعن ابي يوسف انه
لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة وتملك المضمون ولهذا قلنا المالك بعد الشق
بالخيار ان شاء ملكه الثوب بالضمان لانعقاد سبب الملك لانه لو لم ينعقد الموجب التمليك بكره من السارق فصار
كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه خيار للبايع ثم فسخ البايع البيع فانه لا يقطع هناك فكذلك هنا والجامع بينهما
ان السرقة تمت علي عين غير مملوكة للسارق ولكن ورد عليها سبب الملك ولهما ان هذا الاخذ الذي فيه خرق
فاحش وضع سببا للضمان لا للملك وتحقيق الدليل انا لا نسلم ان له فيه سبب الملك لان الاخذ المعهود ليس
بموضوع للملك وانما هو موضوع سببا للضمان فكان له فيه سبب الضمان لا سبب الملك وانما الملك يثبت له

ضرورة

ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد ومثل هذا الاخذ الذي هو سبب للضمان لا يورث الشبهة بخلاف
ما ذكره ابو يوسف لان سبب الملك فيه موجود اذ البيع موضوع لافادة الملك ثم انهم قيدوا المسئلة بقيدين احدها
ان يكون الشق في الدار والثاني ان يساوي عشرة دراهم بعد الشق في الدار لانه اذا اخرجه غير مشقوق وهو
يساوي عشرة دراهم ثم شقه ونقصت قيمته بالشق من العشرة فانه يقطع قولا واحدا ولانه اذا شق في
الدار ونقصت قيمته عن العشرة ثم اخرجه لم يقطع قولا واحدا ايضا لان السرقة تمت علي النصاب الكامل في
الاول دون الثاني والخلاف فيما اذا شقه في الدار وهو يساوي بعد الشق عشرة دراهم ثم اخرجها ولو سرق
شاة فذبحها في الدار ثم اخرجها لا ان السرقة تمت علي اللحم وقد سبق ان سرقته لا توجب القطع ولو ضرب المسروق
دراهم او دنانير قطع وردها وعندهما لا يردها بناء علي ان الصنعة متقومة عندهما خلافا له واصله في الغصب
وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم ان القطع عنده لا يشكل لان السارق لم يملك المسروق وقيل عندهما لا يقطع لان السارق
ملك المسروق عندهما وقيل يقطع لانه ما ملك عينه وانما ملك غيره لانه صار بصنعته شيئا آخر ولو صبغه اي الثوب
المسروق احمر لا يؤخذ منه الثوب ولا يضمنه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف وعند محمد يؤخذ منه الثوب ويعطي ما زاد الصبغ
فيه لان عين الثوب قائم بعد الصبغ لكن اتصل به مال غيره ومن وجد عين ماله فهو احق به ويضمن قيمة الصبغ
لانه تابع ولهذا الوصل الصبغ من الغاصب لا ينقطع بحق المغصوب منه في الاسترداد فكذا من السارق لان
الثوب اصل والصبغ تبع فكان اعتبار صاحب الاصل اولي ولهما ان صبغ السارق في الثوب قائم صورة ومعني
حتي اذا اخذه صاحبه ضمن له ما زاد فيه وحق رب الثوب فيه باق صورة لا معني حتي اذا هلك او استهلكه عنده لا يضمن
فصار حق السارق احق بالترجيح كالموهوب له اذا صبغ انقطع حق الواهب ومسئلة الغصب بخلافها لان الثوب فيه
مضمون علي الغاصب اذا هلك فافترقا قال صاحب الكنز ولو صبغه احمر فقطع لا يرد ولا يضمن وقال شارحه الزيلعي
اي سرق ثوبا فصبغه احمر فقطع لا يجب عليه رده ولا ضمانه وهكذا ذكر في المحيط والكافي ولفظ صاحب الهداية
وان سرق ثوبا فقطع فصبغه احمر لم يؤخذ منه الثوب ولا يضمن بتاخير الصبغ عن القطع ولفظ محمد سرق الثوب
فقطع يده وقد صبغ الثوب احمر دليل علي انه لا فرق بين ان يصبغ قبل القطع او بعده انتهي ما ذكره الزيلعي
قال مولانا الفاضل سعدي افندي وانت خبير بان عبارة الهداية ليست علي ما نقله انتهي يقول الفقير العبارة
في نسخ الهداية التي عندنا هكذا وان سرق ثوبا فصبغه احمر فقطع فيه لم يؤخذ منه الثوب ولم يضمن وهي بعينها
عبارة صاحب الكنز لكن يمكن ان يقال لعل الفاضل الزيلعي وصل الي نسخ عبارتها كما ذكره وقال صاحب العناية
قال صاحب النهاية صورة المسئلة سرق ثوبا فقطع فيه ثم صبغه احمر آه فان لفظ محمد في الجامع الصغير عن
يعقوب عن ابي حنيفة في السارق يسرق الثوب فقطع يده وقد صبغ الثوب احمر ليس لصاحبه عليه سبيل ولا
ضمان علي السارق وهذا كما تري ليس فيه ما يدل علي قوله ثم صبغه لان الواو للحال وهو لا يدل علي التعقيب
ولا علي التراخي بل صيغة المضي يدل علي التقدم علي صاحب الحال علي ما عرف ولكن قول المص الا تري انه غير مضمون

انما يستقيم اذا كانت صورة المسئلة ما قاله صاحب النهاية انتهى يقول الفقير وعلى هذا يمكن ان يقال اذا كان قول صاحب الهداية الا ترى انه غير مضمون آه غير مستقيم الا اذا كانت صورة المسئلة ما قال صاحب النهاية يكون نقل الزيلعي عبارة الهداية نقلا لمثال المسئلة ومحصلها ومثال المسئلة ما نقله بشهادة قوله الا ترى آه كما عرفت تدبر والمص رحمه الله بسط المسئلة على وجه يشعر بعدم الفرق بين ان يصبغه قبل القطع او بعده حيث طوى القطع من البين وقال ولو صبغه احمر لا يؤخذ آه وان صبغه اسود اخذ منه الثوب ولا يعطي شيئا وحكما على صنع الماضي المثنى فيه اي في الاسود كحكمها في الاحمر قال صاحب الهداية وصاحب الكافي ولو صبغه اسود اخذ منه في المذهبين يعني مذهب ابي ح ومحمد رحمهما الله فعند ابي حنيفة السواد نقصان وليس بزيادة والمسروق اذا انتقص عند السارق لا ينقطع حق المسروق منه فله ان ياخذ الثوب ولا يعطي شيئا وعند ابي يوسف ومحمد السواد زيادة كالحمرة لكن محمدا لا يقول بانقطاع حق المالك بمثل هذه الزيادة كما في الحمرة فياخذه ويعطيه ما زاد الصبغ فيهما في الحمرة وابو يوسف يقول ينقطع حق المالك به ولا سبيل له عليهما في الحمرة يقول الفقير حاصل الاختلاف ان محمدا مع ابي ح في الاخذ لكن يقول ابو حنيفة يؤخذ ولا يعطي الاخذ شيئا لانه نقصان ومحمد يقول يؤخذ ويعطي ما زاد الصبغ لانه زيادة عنده ومع ابي يوسف في كون السواد زيادة كالحمرة لكن يقول ابو يوسف كما ان الحمرة تقطع حق المالك كذلك السواد يقطعه فلا ياخذه المالك ويقول محمد السواد زيادة كالحمرة لكن لا ينقطع حق المالك بمثل هذه الزيادة فياخذه ويعطي ما زاد اذا عرفت هذا فاعلم ان ضمير التثنية في قوله وحكما وفي قوله كحكمها راجع الى ابي يوسف ومحمد على ما وعده في الديباجة من قاعدة ايراد ضمير التثنية لكن فيه بحث تدبر

باب قطع الطريق

اعلم ان قطع الطريق يسمى سرقة كبرى اما تسميته سرقة فباعتبار ان قاطع الطريق ياخذ المال خفية عن عين الامام الاعظم الذي عليه حفظ الطريق والمارة بشوكته ومنعته واما كونه كبرى فلان ضرره يعم عامة المسلمين حيث ينقطع عليهم الطرق بزوال الامن بخلاف السرقة الصغرى فان ضررها خاص بالمسروق منه ولان موجب قطع الطريق اغلظ من حيث قطع اليد والرجل من خلاف ثم تقديم السرقة الصغرى على الكبرى لان الصغرى اكثر وقوعا ولان الاكثر الترقي من الصغير الى الكبير او لان قطع الطريق فيمن يباشر عارض السفر وذكر العارض بعد ذكر الاصل من قصد قطع الطريق اي قصد قطع المارة عن الطريق واضافة القطع الى الطريق مجاز من مسلم بيان لمن او ذمي على مسلم او ذمي اي كائنا على مسلم او ذمي بخلاف ما اذا كان القاطع مستأمنا لان في اقامة الحد عليه خلافا فاخذ قبله اي قبل قطع الطريق حبس لمباشرته منكرا حتى يتوب لكن لا بمجرد القول بل بان يظهر فيه سيماء الصالحين وان اخذ اي قاصد قطع الطريق مالا وحصل لكل واحد من قاطعي الطريق نصاب السرقة قطع يده اليمنى ورجله اليسرى اذا كان صحيح الاطراف كذا في الدرر نقلا عن تحفة الفقهاء واذا لم يحصل لكل واحد نصاب لم يقطع وقال الحسن بن زياد يلزم ان يكون ما حصل لكل عشرون درهما لانه يقطع من قاطع الطريق طرفان فيشترط نصابان كذا في البيانية وان قتل قاصد قطع الطريق فقط ولم ياخذ مالا ولو كان قتله بعصا او حجر يعني

لاشتراط في قتله ان يكون بالمحدد كما في القصاص لان قطع الطريق يحصل باي آلة كانت بل بمجرد اخذ المال قتل حدا لا قصاصا فلا يعتبر عفو الاولياء تفريع على كون قتله حدا يعني لو عفا الاولياء عنه لا يلتفت الى عفوهم بل يقتل لانه لما كان حدا يكون حق الشرع فلا يؤثر فيه عفو العبد قال فخر الدين قاضي خان في فتاواه وان قتل ولم ياخذ المال قتل قصاصا ولا يعمل به غير ذلك انتهى يقول الفقير والعجب ان ما وقع في فتاواه مخالف لجميع الكتب التي رأيناها تتبع اللهم الا ان يكون نسخة الخانية التي عندنا سقيمة وان قتل قاصد قطع الطريق واخذ مالا قطع يده ورجله من خلاف وقتل وصلب او قتل فقط او صلب فقط يعني الامام مخير ان شاء قطع يده ورجله من خلاف وقتله وصلبه وان شاء قتله فقط وان شاء صلبه فقط عند ابي ح وابي يوسف وخالف محمد في القطع يعني قال محمد يقتل فقط او يصلب فقط ولا يقطع لانه جناية واحدة فلا يوجب حدين ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الامن على التناهي بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معا في الكبرى حدا واحدا وان كانا في الصغرى حدين ثم اعلم ان الاصل فيه قوله تع انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض الآية اي يحاربون اولياء الله على حذف المضاف لان احدا لا يحارب الله تع ولان المسافر في البراري والقفار في امان الله تع وحفظه فالمتعرض له كانه يحارب الله تع والمراد منه التوزيع على الاحوال كانه قال ان يقتلوا ان قتلوا الى آخره لا التخيير كما قال مالك رحمه الله تمسكا بظاهره اذ ثبت ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم من اخذ المال قطع ومن قتل قتل ومن اخذ المال وقتل صلب ولان هذه الاحوال ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة وهي معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنويع الجزاء فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فاوجب التقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها والاحوال اربعة والاجزية كذلك ويصلب حيا ويبعج بطنه برمح حتى يموت والبعج الشق من باب منع والصلب حيا رواه الكرخي عن ابي يوسف وعن الطحاوي انه يقتل ثم يصلب توقيا عن المثلة وجه الاول وهو الاصح ان الصلب على هذا الوجه ابلغ في الردع وهو المقصود به ويترك ثلثة ايام فقط يعني لا يترك فوق ثلثة ايام لانه يتغير بعد ثلثة ايام فيتاذى الناس به وعن ابي يوسف انه يترك على خشبة حتى يتقطع فيسقط ليعتبر به غيره قلنا يحصل الاعتبار بثلثة ايام والنهاية غير مطلوبة ويرد ما اخذ الى مالكه ان كان باقيا والا اي وان لم يكن باقيا فلا ضمان عليه اعتبارا بالسرقة الصغرى ولو باشر الفعل بعضهم حد والكل لانه جزاء المحاربة وهي تتحقق بان يكون البعض ردءا للبعض حتى اذا زلت اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط القتل من واحد منهم لا الكل وقد تحقق وان اخذ مالا وجرح قطع يده ورجله من خلاف والجرح هدر لانه الحد لما وجب حقا لله تع سقط عصمة النفس حقا للعبد كما تسقط عصمة المال لان القطع مع الضمان لا يجتمع وان جرح فقط اي لم يقتل ولم يأخذ مالا او قتل فتاب قبل ان يؤخذ فلا حد اي

ف

ف

ف

ف

كذا في الكافي والدرر منه

للقطع في الاولي وللقتل في الثانية بل يقتص منه فيما فيه القصاص ويؤخذ الارش منه فيما فيه الارش وذلك الي الولي
لانه لاحد في هذه الجناية فظهر حق العبد وهو ما ذكرناه فيستوفيه الولي وكذلك في الثانية ان شاء الولي
قتله وان شاء عفا عنه لان الحد سقط بالتوبة قبل الاخذ لقوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فظهر
حق العبد فيه ايضا وعن هذا قال والحق للولي ان شاء عفا وان شاء اخذ بموجب الجناية وكذا لو كان فيهم
صبي او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع عليه يسقط الحد عن الباقين قال صاحب الهداية والكافي
والمذكور في الصبي والمجنون قول ابي ح وزفر وقال ابو يوسف ان باشر الصبي والمجنون الاخذ والقتل فلاحد
على الباقين وان باشر العقلاء حد الباقون غير الصبي والمجنون وعلى هذا السرقة الصغرى ان ولي الصبي
والمجنون باخراج المتاع سقط القطع عنهم وان ولي سواهما قطعوا الا الصبي والمجنون لان المباشر اصل
والردء تابع فاذا كان المباشر غير مكلف فلا خلل في الاصل انما الخلل في التبع وسقوط الحد عن التابع لا يوجب
سقوط الحد عن المتبوع ولهما ان قطع الطريق جناية واحدة قامت بالكل فاذا تمكنت الشبهة في حق احدهم
سقط عن الباقين كالعامد والخاطئ اذا اشتركا في القتل فانه لا يجب القود عليهما واما ذو الرحم المحرم فقد
قال ابو بكر الرازي ان المسئلة محمولة على ما اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم وفي قطاع الطريق ذو رحم
محرم من احدهم حتى لا يجب الحد باعتبار نصيب ذي الرحم المحرم ويصير شبهة في نصيب الباقين فلا يجب الحد
عليهم لان المأخوذ شيء واحد فاذا امتنع في حق احدهم بسبب القرابة يمتنع في حق الباقين واما اذا لم يكن
مشتركا بينهم فان لم ياخذوا المال الا من ذي الرحم المحرم فكذلك وان اخذوا منه ومن غيره يحدون باعتبار المال
الماخوذ من الاجنبي والصحيح انه يجري على اطلاقه وانهم لا يحدون بكل حال لان مال جميع القافلة في حق قطاع
الطريق كشيء واحد لانه محرز بحرز واحد وهو القافلة والجناية واحدة ايضا وهي قطع الطريق فاذا لم تكن
موجبة في حق احدهم لمعنى لا تكون موجبة في حق الباقين لان فعل الباقين كبعض العلة وببعض العلة
لا يثبت الحكم بخلاف ما اذا كان في القافلة مستأمن فانهم يحدون لانهم قطعوا الطريق على المسلمين والمستأمن
وقطع الطريق على المستأمن وان لم يوجب الحد فقطع الطريق على المسلمين يوجبه وغير الموجب لا يصلح معا
للموجب وهذا لان الامتناع في حقه لخلل في العصمة وهذا معنى يخص المستأمن وهنا الامتناع لخلل في الحرز
والقافلة حرز واحد فمتى لم يبق حرزا في حقه لم يبق حرزا في الكل كدار يسكنها اخوه واجنبي فسرق مال
الاجنبي لا يقطع ولو سرق مال مسلم ومستأمن يسكنان فيها يقطع واذا سقط الحد صار القتل الي الاولياء
ان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا لظهور حق العبد انتهى ما في الهداية والكافي او قطع بعض القافلة على
بعض فلا حد ايضا ويكون الحق للولي لان الحرز واحد فصارت كدار واحدة قال مولانا الفاضل سعدي افندي
اقول كبيت واحد لانه قد يكون في الدار الواحدة مقاصير على ما سبق او قطع على البناء للمفعول ليلا او نهارا
بمصر او ما بين مصرين كالكوفة والحيرة لاحد استحسانا بل يؤخذون برد المال ايضا الا للحق الي المستحق ويؤدبون

فيها بيان

ويحبسون

ويحبسون لارتكابهم الامر المنكر والامر في قتل من قتل منهم او جرح الي الاولياء ايضا وفي القياس يلزم الحد لوجود قطع
الطريق حقيقة وعن ابي يوسف يجب اذا كان خارج المصر وان كان بقربه لانه لا يلحقه الغوث وعنه ان قاتلوا
نهارا بالسلاح او ليلا به او بالخشب فهم قطاع الطريق ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق
ذلك في المصر وبقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث ولان السبب محاربة الله وهي انما تتحقق في المفازة لان
المسافر لا يلحقه الغوث فيها واما في المصر وفيما بين القرى فيلحقه الغوث من الناس عادة وقال بعض
المتاخرين ان ابا ح رضي الله عنه اجاب بذلك بناء على عادة اهل زمانه فان الناس في المصر وفيما بين القرى كانوا
يحملون السلاح مع انفسهم فيتحقق بذلك دفع قاصد الطريق ولو تحقق يكون نادرا فلا يبتني الحكم عليه ولذا
يندر ذلك فيما بين الحيرة والكوفة لاتصال عمران احد الموضعين بالموضع الآخر واما الآن فقد صار كالبرية وتركوا
عادة حمل السلاح في الامصار فيتحقق القطع في الامصار وفيما بين المصرين كذا في الكافي ومن خنق بالتخفيف
من خنقه اي عصر حلقه والخناق فاعله ومصدره الخنق بكسر النون ولا يقال بالسكون كذا في العناية نقلا عن
الفارابي في المصر غير مرة قتل به لانه صار ساعيا في الارض بالفساد فيدفع شره بالقتل والا اي وان لم يخنق
غير مرة بل خنقه مرة فكالقتل بالمثقل يعني يكون الدية على عاقلته كمسئلة القتل بالمثقل وسيجيء في الديات ان
شاء الله تعالى **كتاب السير** قدم الحدود على السير لان كل واحد منهما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير
يتأدى بفعل المأمور به الا ان الحدود معاملة مع المسلمين غالبا او على الخصوص في حد الشرب والسير معاملة
مع الكفار وتقديم ما بالمسلمين اولى ولان الحد زجر عما يوجب الفسق فترقى من الادنى الي
الاعلى والسير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع تختص بسير النبي عليه السلام في مغازيه وفي المغرب
اصل السيرة حالة السير الا انها غلبت في لسان الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك غلبت في
لسان الشرع على امور الحج الجهاد قيل هو الدعاء الي الدين الحق والقتال مع من امتنع عن القبول بدءا منا
فرض كفاية قوله بدءا منا يعني يفترض علينا ان نبدأهم بالقتال وان لم يقاتلونا فان الرسول صلى الله عليه وسلم كان
مامورا في ابتداء الامر بالصفح والاعراض عن المشركين كما قال الله تعالى فاصفح الصفح الجميل وقوله تعالى واعرض عن
المشركين ثم امر بالدعاء الي الدين بانواع من الطرق المستحسنة حيث قال ادع الي سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ثم امر بالقتال اذا كانت البداءة منهم بقوله تعالى اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا
اي اذن لهم في الدفع ثم امر بالقتال ابتداء في بعض الازمان بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم ثم امر بالقتال مطلقا في الازمان كلها والاماكن جلها بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون
فتنة وقاتلوا المشركين كافة وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر الي غير ذلك من الآيات اذا قام به البعض
سقط عن الكل وان تركه الكل اثموا ووجهه انه ما فرض لعينه اذ هو قتل وافساد في نفسه وتخريب بنيان الرب
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الانسان بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب لكنه فرض لاعلاء كلمة الله واعزاز

دينه ودفع الفساد عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين كصلوة الجنازة ودفنها ورد السلام فان
واحدا منها اذا حصل من بعض الجماعة سقط عن الباقين وان لم يحصل اصلا اثموا قال صاحب الاصلاح والايضاح
وسقوط عن الباقين بان يحصل الكفاية فالم يحصل الكفاية لا يسقط ذكره في البدايع فاياك ان تتوهم ان فرض
الجهاد يسقط عن المسلمين في ديارنا باقامتهم في ديار الهند او الترك اذ لا يحصل الكفاية بذلك وهو شرط
للسقوط عن الباقين ولا يجب الجهاد على صبي لانه مرفوع القلم وامراة وعبد لاشتغالهما بخدمة الزوج والمولى
وحقهما مقدم على حق الشرع لحاجتهما وغناه واعمى ومقعد واقطع للحرج بعجزهم فان هجم العدو ففرض عين
فتخرج المراة والعبد بلا اذن الزوج والمولى لان ملك النكاح وملك اليمين لا يظهر ان في حق فروض الاعيان
كما في الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفير لان بغيرها مقنعا فلا ضرورة الى ابطال حق المولى والزوج والاصل فيه
قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا اي اخرجوا الى الجهاد شبانا وشيوخا وركبانا ومشاة وعزابا ومتاهلين واغنيا
وفقراء ونقل صاحب النهاية عن الذخيرة ان الجهاد اذا جاء النفير انما يصير فرض عين على من يقرب من العدو
واما من وراءهم ببعد من العدو فهو فرض كفاية عليهم حتى يسعهم تركه اذا لم يحتج اليهم فاذا احتيج اليهم بان
عجز من كان يقرب من العدو من المقاومة مع العدو او لم يعجزوا عنها لكنهم تكاسلوا ولم يجاهدوا فانه يكون
فرضا على من يليهم فرض عين كالصوم والصلوة ولا يسعهم تركه ثم وثم الى ان يفترض على جميع اهل الاسلام
شرقا وغربا على هذا التدريج ونظيره الصلوة على الميت فان من مات في ناحية من نواحي البلدة فعلى جيرانه واهل
محلته ان يقوموا عليه وليس على من كان ببعد من الميت ان يقوم بذلك وان كان الذي يبعد من الميت يعلم ان اهل
المحلة يضيعون حقوقه ويعجزون عنه كان عليه ان يقوم بحقوقه فكذا هنا وكره الجعل وهو ما يجعل الامام على
ارباب الاموال شيئا بلا طيب انفسهم يتقوى به الغزاة وهذا مكروه ان كان فيئ اي وجد شيئ في بيت المال
يتقوى الغزاة به لانه يشبه الاجرة وحقيقة الاجرة حرام فما يشبه الاجرة يكون مكروها مع انه لا ضرورة اليه
لان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين والا اي وان لم يوجد في بيت المال شيئ يتقوى به الغزاة فلا يكره
الجعل لان فيه دفع الضرر الاعلى بالحاق الادنى وقد اخذ النبي عم درع صفوان عند الحاجة بلا طيب نفسه وعمر رض
كان يعطي الغازي فرس القاعد وكان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ولان احوال الناس متفاوتة في الجهاد
فمنهم من يقدر عليه بالنفس والمال ومنهم من يقدر عليه بالنفس لقدرته دون المال لفقره ومنهم من يقدر
بالمال لغناه دون النفس لعجزه فيعاون الغني العاجز بماله للفقير القادر حتى يكون الخارج مجاهدا بنفسه والقاعد
بماله والمؤمنون كالبنيان يشد بعضهم بعضا قال مولانا الفاضل سعدي افندي نقلا عن الامام التمرتاشي
يكره للامام ضرب الجعل على الناس للغزاة ما دام لهم فيئ لان فيه شبهة الاجر وان لم يكن فلا بأس وللامام
ذلك بشرط الضمان فاذا زالت الحاجة يرد الى صاحبه ان كان قائما والا فقيمته والاولى ان يغزو المسلم بماله
نفسه ثم بالبيت المال لانه لمصالح المسلمين انتهى ثم شرع في كيفية القتال فقال واذا حاصرناهم اي اهل

الكفر

الكفر ندعوهم الى الاسلام لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ما قاتل قوما حتى دعاهم
الى الاسلام وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قاتل قوما من المشركين دعاهم الى الاسلام ثم اشتغل
بالصلوة واذا فرغ جدد الدعوة ثم شرع في القتال فان اسلموا انكف عن قتالهم لحصول المقصود وقد قال
صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قال مولانا سعدي افندي لا يكفي قولهم
لا اله الا الله بل لا بد من ذكر محمد رسول الله قلنا الجزء الاول صار علما للمجموع كما يقال قرأت قل هو الله احد
صرح به الكرماني في شرح البخاري انتهى والا اي وان لم يسلموا فالى الجزية اي فندعوهم الى قبول الجزية به امر
النبي صلى الله عليه وسلم امراء الجيوش ولانه احد ما ينتهي به القتال على ما نطق به النص وهو قوله تعالى قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله الى ان قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ان كانوا من اهلها اي اهل الجزية
كاهل الكتاب والمجوس وعبدة الاوثان من العجم واما المرتدون وعبدة الاوثان من العرب فلا فائدة في دعائهم
الى قبول الجزية لانه لا تقبل منهم الجزية فنقاتلهم الى ان يسلموا قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون ونبين لهم قدرها
اي قدر الجزية ومتى تجب على ما يعرف في بابها ان شاء الله تعالى كيلا يفضي الى النزاع حين الطلب وهو يفضي الى
نقض العهد فيعري عن الفائدة فان قبلوا الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا لقول علي رضي الله عنه انما بذلوا
الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا ثم اعلم ان هذا الحكم ليس على عمومه حتى يدل على انه يجب عليهم
من العبادات وغيرها ما يجب علينا لان الكفار لا يخاطبون بالعبادات عندنا واما عند من يقول انهم مخاطبون فالذمي
وغيره في ذلك سواء وعند قبول الجزية لا نامرهم بالعبادات كما نامر المسلمين بل المراد به انه يجب لهم علينا ويجب لنا
عليهم اذا تعرضنا لدمائهم واموالهم او تعرضوا لدمائنا واموالنا ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض وذلك
لان قبل قبول الجزية كنا نتعرض لدمائهم واموالهم وكانوا يتعرضون لدمائنا واموالنا فقبول الجزية ليس الا
لزوال هذا التعرض يؤيد ذلك ما رويناه انفا من قول علي كرم الله وجهه وحرم قتال من لم تبلغه الدعوة قبل ان
يدعى لما روي انه صلى الله عليه وسلم بعث عليا في سرية فقال لا تقاتلهم حتى تدعوهم ولا يغرم ما تلف من الدماء
والاموال لعدم العصمة المتقومة لانها تكون بالاحراز بدارنا وقال الشافعي رحمه الله يضمن لحرمة القتل قلنا العصمة
عندك بالدين ولم يوجد ومجرد حرمة القتل لا يكفي لوجوب الضمان كما في قتل النساء والصبيان وندب دعوة من
بلغته الدعوة مبالغة في الانذار ولا يجب ذلك لانه صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اغار على بني المصطلق وهم غافلون
وروي صاحب السنن باسناده الى اسامة رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عهد اليه اي اوصى الى اسامة
فقال اغر على ابنى صباحا ثم لحرق والغارة لا تكون بدعوة وابنى على وزن حبلى موضع بالشام وهو فلسطين
وفيه قوم قتلوا ابا اسامة ولانهم لو اشتغلوا بالدعوة ربما يحصنون فلا يقدر عليهم فان ابوا عن قبول الجزية
نستعين بالله ونقاتلهم لقوله عم في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية فان فعلوا
ذلك فاقبل منهم وكف عنهم وان ابوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم لانه الناصر لنا والمدمر على اعدائنا

متصل بما قبل قوله واما عند من يقول تدبر

مطلوب عادة لقوله

تعوزنه بيان

فنستعين بهم في امورنا بنصب المجانيق كما نصب النبي عم على الطائف والمجانيق جمع المنجنيق واصله بالفارسية
من جه نيك واختلف في وزنه قال المطرزي ان اعتد بجنقونا اي رمونا بالمجنيق فوزنه منفعيل لان اصولها
باعتبار هذا الفعل الجيم والنون الثانية والقاف وان لم يعتد بجنقونا لقلته في استعمال الفصحاء ولقول الفراء
انه مولد من لفظ المنجنيق لانه موضوع في لغة العرب فان اعتد بمجيئ جمعه على مجانيق بحذف النون الاولى فوزنه
فنعليل لان حذف النون يدل على زيادتها واذا كانت زائدة لا يجوز ان يكون الميم ايضا زائدة لانه لا يجتمع في اول
الاسم الغير الجاري على الفعل زيادتان وان لم يعتد بمجانيق فان اعتد بسلسبيل وهو فعلليل فوزنه ايضا فعلليل
لان الغرض انه لا يعتد بجنقونا ولا بمجانيق فلا يكون فيه دليل على زيادة الميم والنون والاصل عدم الزيادة
والتقدير ان فعلليلا في كلامهم كثير كسلسبيل فلا يلزم محذور كعدم النظير وغيره فيحكم بانه فعلليل وان لم يعتد
بسلسبيل ايضا فوزنه فعلنيل لان الغرض ان لا يعتد بسلسبيل فلا يكون وزنه فعلليلا ولا دليل على زيادة الميم
ونونه الاولى والزيادة بالاخير وما هو اقرب منه اولى فيكون فعلنيلا ومجانيق يحتمل الوجوه الثلثة لانه ان اعتد
بجنقونا فوزنه مفاعيل والا فان اعتد بسلسبيل فوزنه فعالليل والا فوزنه فعانيل كذا في الشافية وشروحها
والتحريق لانه عم احرق البويرة وهي على وزن مصغر الدار موضع كان به نخل لبني النضير فاحرق نخلهم وقطع
فنزل ما قطعتم من لينة الآية والتغريق وقطع الاشجار وافساد الزروع لان في جميع ذلك الحاق الكبت
والغيظ بهم وكسر شوكتهم وتفريق جمعهم فيكون مشروعا والكبت بتقديم الباء الموحدة على التاء من فوق
الذل والهوان ونرميهم بالسهام وان تترسوا باسارى المسلمين ونقصدهم اي نقصد الكفار به اي بالرمي
لان في الرمي دفع الضرر بالذب عن بيضة الاسلام وقتل اسارى المسلمين ضرر خاص ولانه قلما يخلو حصن
عن مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد باب الجهاد فنرميهم وان كان فيهم مسلم اسير او تاجر ونقصد الكفار بالرمي
لانه ان تعذر التمييز فعلا فلقد امكن قصدا والطاعة بحسب الطاقة وفيه رد لما قال الحسن بن زياد انه اذا علم ان
فيهم مسلما وانه يتلف بهذا الصنيع لم يحل ذلك لان الاقدام على قتل المسلم حرام وترك قتل الكافر جائز الا ترى
ان للامام ان لا يقتل الاسارى لمنفعة المسلمين فكان مراعاة جانب المسلم اولى ولنا ما ذكرنا من اختيار الضرر الخاص
لدفع الضرر العام قال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول هذا تعليل في مقابلة النصوص الدالة على تحريم
دم المسلم بغير حق فكيف يصح فان قيل تلك النصوص قد خص عنها قاطع الطريق والباغي قلنا نعم بل منسوخ
في حقهما وايضا انما يصح ذلك اذا علم انا لو تركناهم استولوا على ديار المسلمين والمدعى عام ليس له خصوص
انتهى يقول الفقير في جواب السؤال وادعاء النسخ في حقهما بحث لان قتل قاطع الطريق والباغي بحق والنصوص
المذكورة في السؤال النصوص الدالة على تحريم دم المسلم بغير حق كما صرح به فكيف يجاب بانها منسوخة في
حقهما ان تترسوا ما اصابوه منهم لا دية عليهم ولا كفارة لان الجهاد فرض والغرامات لا تقترن بالفروض كذا في
الهداية قال مولانا الفاضل سعدي افندي آية القصاص توجب القود اذا اصابوا منهم عمدا وقوله ومن

اولى صح

ف

قتل

قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله يوجب الكفارة والدية اذا كانت الاصابة خطأ
والتعليل في مقابلتهما ينبغي ان لا يقبل فالوجه انتهى ويكره اخراج النساء والمصاحف في سرية لا يؤمن
عليها اي على السرية لان فيه تعريضهن على الضياع والفضيحة وتعريض المصاحف على الاستخفاف فانهم
يستخفون بها مغايظة للمسلمين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن في ارض العدو رواه
ابن عمر رضي الله عنه لكن هذا محمول على ما اذا كانت في سرية لا يؤمن عليها وقال ابو الحسن النهي كان في ابتداء
الاسلام عند قلة المصاحف كيلا ينقطع عن ايدي الناس واما الآن فقد كثرت فلا بأس باخراجها وكذا روي
عن الطحاوي لكن حمله على ما ذكرنا هو الصحيح ثم ان السرية من خمسة انفس الى ثلثمائة او اربعمائة كذا في
القاموس قال صاحب المغرب ولم يرد في تحديدها نص ومحصول ما ذكر محمد في السير ان التسعة فما فوقها
سرية والثلثة والاربعة ونحو ذلك طليعة لا سرية وما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث انيسا وحده
سرية يخالف ذلك انتهى وقال صاحب العناية السرية عدد قليل يسيرون بالليل ويكمنون بالنهار وعن ابي حنيفة
اقل السرية مائة وقال محمد في السير الكبير افضلها بعث في السرية ادناه ثلثة ولو بعث بما دونه جاز وقال الحسن
بن زياد اقل السرية اربعمائة واقل الجيش اربعة آلاف انتهى لا في عسكر يؤمن عليه اي على العسكر يعني اذا كان
عسكرا عظيما يؤمن عليه لا يكره اخراج النساء والمصاحف فيه لان الغالب هو السلامة والغالب كالمتحقق
ولا يكره دخول مسلم اليهم بمصحف ان كانوا يوفون العهد يعني لو دخل مسلم اليهم بامان فلا بأس بان
يحمل معه المصحف ان كانوا يوفون بالعهد لان الظاهر عدم التعرض ونهي عن الغدر وهو الخيانة ونقض العهد
والغلول وهو السرقة من المغنم والمثلة وهي ان يجدع انفه او يقطع عضو لقوله عم لا تغلوا ولا تغدروا ولا
تمثلوا والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر روي عن عمران بن الحصين رض ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما قام فينا خطيبا بعدما مثل بالعرنيين الا كان يحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة فتخصيصه
بالذكر في كل خطبة دليل على تأكد الحرمة ونهي عن قتل امرأة او غير مكلف يعني صبيا او مجنونا او شيخ فان او اعمى
او مقعد او اقطع اليمنى لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة ولان المبيح
للقتل هو الحرب وهو لا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس الشق وهو المفلوج والمقطوع يده ورجله من خلاف
والشافعي يخالفنا في الشيخ الفاني والمقعد والاعمى لان المبيح عنده هو الكفر والحجة عليه ما روينا وما ذكرنا الا ان
يكون احدهم قادرا على القتال او ذا رأي في الحرب او ذا مال يحث به اي يبذل المال على القتال او ملكا لتعدي ضرره
الى العباد وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل دريد بن الصمة وكان ابن مائة وعشرين سنة وفي رواية
ابن مائة وستين سنة لانه كان صاحب رأي ونهي الابن عن قتل اب كافر لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا
نزل في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يقتلهما وقد روي ان حنظلة بن ابي عامر استأذن النبي صلى الله
عليه وسلم في قتل ابيه الكافر فلم يأذن له وان عبد الله ابن ابي بن سلول كان رأس المنافقين وكان ابنه مخلصا يقال

القيم بيان

فا

له عبد الله ايضا فاستأذن النبي صلي الله عليه وسلم في قتل ابيه فلم يأذن له بل يأبي الابن منه ليقتله غيره لان المقصود
يحصل بغيره فلا حاجة له الي هتك حرمة الابوة الا ان قصد الاب قتله ولا يمكن للابن دفعه الا بالقتل فلا بأس
في قتله لان مقصوده الدفع عن نفسه الا يري انه لو شهر الاب المسلم سيفه علي ابنه ولا يمكنه دفعه الا بقتله
يقتله فهذا اولي كذا في الهداية والكافي وما سوي الوالدين من ذي الرحم فلا بأس بقتله هذا في الكافر واما في
الخوارج واهل البغي فكل ذي رحم محرم كالاب واما في الرجم في الزنا فان البداية بالشهود شرط فلو كان الشاهد
الولد فلا بأس بان يرمي ولا يقصد القتل كذا في البيانية ويجوز صلحهم ان كان الصلح مصلحة لنا لقوله تعالي
وان جنحوا للسلم فاجنح لها ووادع رسول الله اهل مكة عام الحديبية علي ان يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين
وكان في ذلك نظر للمسلمين لمواطأة كانت بين اهل مكة وبين اهل خيبر ولان المصالحة جهاد معني ان كانت خيرا
للمسلمين بان كان لهم ضعف وبالكفار شوكة لانهم يستعدون اسباب القتال ثم يقاتلون فصار لها حكم القتال
بخلاف ما اذا لم يكن المصالحة خيرا لانه ترك الجهاد صورة ومعني قال صاحب العناية واعترض بان قوله تعالي وان
جنحوا للسلم ليس بمقيد بالمصلحة فكان الاستدلال به مخالفا للمدعي اجيب بان هذه الآية محمولة علي ما اذا كانت
في المصالحة مصلحة للمسلمين بدليل آية اخري وهي قوله تعالي ولا تهنوا وتدعوا الي السلم وانتم الاعلون وبدليل
الآيات الموجبة للقتال والا لزم التناقض لان موجب الامر بالقتال مخالف لموجب الامر بالمصالحة فلا بد من
التوفيق بينهما بما ذكرنا وههنا ابحاث ذكرها مولانا الفاضل سعدي افندي في تعليقاته علي الهداية ان شئت
فراجعها ويجوز اخذ مال لاجله اي لاجل الصلح ان كان لنا به اي باخذ المال حاجة لانه لما جازت المصالحة بلا اخذ
المال فمعه اولي ولكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة وان لم يكن لم يجز وهو اي ذلك المال المأخوذ كالجزية فيصرف
مصارفها لانه مأخوذ بقوة المسلمين كالجزية ولا خمس فيه ان كان قبل النزول بساحتهم بان ارسلوا رسولا لانه
في معني الجزية لكونه مأخوذا بغير قتال وهو كالفيء اي الغنيمة فيخمس ويقسم ما بقي بينهم لو كان بعده اي بعد
النزول بساحتهم لانه يكون مأخوذا بالقهر معني ودفع المال منا ليصالحوا لا يجوز لان فيه الحاق المذلة بالمسلمين
وفي الحديث ليس للمؤمن ان يذل نفسه الا لخوف الهلاك لان دفعه باي طريق امكن واجب وقد روي ان المشركين
لما احاطوا بالخندق وصار المسلمون الي ما اخبر الله عنهم بقوله هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا
بعث رسول الله صلي الله عليه وسلم الي عيينة بن حصين والحارث بن عمرو وهما قائدا غطفان وطلب منهما ان
يرجعا بمن معهما علي ان يعطيهما كل سنة ثلث ثمار المدينة فابيا الا النصف فلما حضر رسلهما ليكتبوا بين يدي
رسول الله صلي الله عليه وسلم قام سيدا الانصار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما فقالا يا رسول الله
ان كان عن وحي فامض بما امرت به وان كان رأيا رأيته فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا
لا يطمعون من ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذ اعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم ثمار المدينة والله
لا نعطيهم الا السيف فقال عم ما صنع ذلك الا لاني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد وكالبوكم من كل جانب

فاجبنا

تلجئوا ان اصرفهم عنكم فان ابيتم ذلك فانتم واذلكم فقال السعدان للرسل اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف فكان ما
كان فقد مال رسول الله صلي الله عليه وسلم الي الصلح في الابتداء لما احس الضعف بالمسلمين فحين رأي القوة فيهم
بما قال له السعدان امتنع عن ذلك ويصالح المرتدون بدون اخذ مال منهم حتي ينظروا في امرهم لان الاسلام مرجو
منهم فجاز تأخير قتالهم طمعا في اسلامهم لكن لا يجوز اخذ المال منهم لان اخذه تقريرهم علي الردة وتقريرهم عليها
لا يجوز كذا في الكافي قال مولانا سعدي افندي وفيه بحث فان المصالحة معهم يكون الي زمان معين فلو اخذ منهم
مال الي ذلك الزمان كيف يكون تقريرا لهم وان اخذ المال منهم لا يرد لانه مال غير معصوم وفي الرد عليهم معونة
لهم علي القتال ووقع في بعض النسخ واهل الذمة ان نقضوا العهد كالحربي يعني ويصالح اهل الذمة ان نقضوا
العهد لانهم ان نقضوه صاروا كغيرهم من اهل الحرب فيجوز اخذ المال منهم لانه يجوز تركهم بالجزية فيجوز اخذ المال
منهم بمصالحة بخلاف المرتدين وعبدة الاوثان من العرب كالمرتدين في المصالحة لانه لا يقبل منهم الا الاسلام او
السيف وكذلك اهل البغي لكن ان اخذ منهم مال يرد اليهم اذا وضعت الحرب اوزارها لانهم مسلمون ويكره للامير
الجيش او قائد من قواد المسلمين ان يقبل هدية اهل الحرب فيختص بها بل يجعلها فيئا للمسلمين لانه انما اهدي له
لمنعة المسلمين لا بنفسه كذا في الاختيار ثم ان ترجح النبذ يعني لو صالحهم الامام ثم رأي النبذ اي نقض العهد
نبذ اي نقض مرسلا خبر النقض اليهم لما روي انه عم نقض الموادعة التي بينه وبين اهل مكة لكن لا بد من اعلام
واعتبار مدة يبلغ خبر النبذ اليهم فيتمكنوا من جمع عسكرهم لئلا يكون غدرا بهم قال صاحب المغرب نبذ الشيء من
يده طرحه ونبذ العهد نقضه وهو من ذلك لانه طرح له يقول الفقير فعلي هذا يكون قوله ينبذ بمعني يرسل خبر النقض
مجازا غايته ان يكون من باب التضمين فيكون معناه وينقض مرسلا اليهم خبر النقض او يرسل خبر النقض ناقضا اليهم
علي ما هو القاعدة في التضمين وقد اشرنا الي الاول في التفسير ومن بدا منهم بخيانة قوتل فقط ولا يقاتل من لم
يظهر منه خيانة وان كان باتفاقهم او باذن ملكهم قوتل الجميع بلا نبذ يعني بلا ارسال خبر النقض اليهم قال صاحب
الهداية وصاحب الكافي وان بدؤا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم اذا كان باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد
فلا حاجة الي نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم دارنا فقطعوا الطريق حيث لا يكون ذلك نقضا منهم للعهد
ولو كان باتفاقهم او باذن ملكهم يكون نقضا للعهد ولا يباع منهم سلاح والخيل والحديد ولو بعد الصلح لان
النبي صلي الله نهي عن بيع السلاح والخيل من اهل الحرب ولان فيه تقويتهم علي قتال المسلمين فيمنع ولو بعد
المصالحة لان مصالحتهم علي شرف النقض او الانقضاء فكانوا حربا وهذا هو القياس في الطعام والثوب الا
انا جوزناه بالنص فانه عليه السلام امر ثمامة ان يمير اهل مكة وهم حرب عليهم والثوب كالطعام كذا في الكافي
وان كان الحربي جاء بسيف فاشتري مكانه قوسا او رمحا او فرسا لم يترك ان يخرجها مكان سيفه وكذلك ان
استبدل بسيفه سيفا خيرا منه وان كان مثله او دونه لم يمنع كذا في البيانية ولا يجهز اليهم اي لا يبعث التجار
اليهم بالجهاز وهو فاخر المتاع لما بينا قال صاحب العناية والمراد به ههنا السلاح والخيل والحديد فيكون

انفع مهم

وهي ان التضمين ملاحظة معني فعل لازم بمعني فعل مع ملاحظة معناه واعماله عمله بهذه الملاحظة والابرازه في مقام التفسير طريقان جعل الاصل ثابتا والمتضمن حالا فيقال في تفسير قولهم تمم التسعة بهنا عشرة تمم بهذا صائرة عشرة وثانيهما عكس هذا كذا في تعليقات المولي عصام الدين علي الفوائد الضيائية للمولي الفاضل عبد الرحمن الجامي قدس سره السامي

معنى الكلام ولا يباع منهم سلاح ولا خيل ولا حديد لا يحملها التجار ايضا اليهم وصح امان حر او حرة كافرا او جماعة او اهل حصن او حرم فتلهم بامان حر وحرة بقوله الفقير الظاهر فحرم بالفاء التفريعية تدبر والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم وهو الواحد كذا في الهداية قال صاحب العناية وانما فسر الادنى هنا بالاقل احترازا عن تفسير محمد حيث فسره بالعبد لانه جعله من الزيادة والعبد ادنى المسلمين انتهى ولانه من اهل القتال فيخافونه اذ هو من اهل المنعة فيتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان سببه لا يتجزى وهو الايمان فكذا الامان لا يتجزى فيتكامل وكون الحر من اهل القتال ظاهر وكذا الحرة لانها من اهل القتال بالمال والنفس اذا كان النفير عاما فيخافونها فينفذ منها الامان الذي هو ازالة الخوف فان كان فيه اي في امان الواحد ضرر نبذ اليهم اي ارسل خبر النقض اليهم واديب اي ادب الامام ذلك الواحد لسبقه على رأي الامام ولغا امان ذمي او اسير او تاجر عندهم اي عند الكفار اما امان الذمي فلانه متهم بهم وكذا الاولاية له على المسلمين واما الاسير والتاجر فلانهما مقهوران تحت ايديهم فلا يخافونهما والامان يختص بمحل الخوف ولانهما يجبران عليه فيعري الامان عن المصلحة ولانهم كلما اشتد الامر عليهم يجدون اسيرا او تاجرا فيتخلصون بامانه فلا ينفتح باب الفتح وكذا امان من اسلم ولم يهاجر الينا لانه مقهور تحت ايديهم ايضا فيكره على الامان من جهتهم فيخلو الامان عن المصلحة او مجنون لانه لا يعقل فلا يصح امانه او صبي او عبد غير مأذونين بالقتال قالوا الصبي اذا لم يعقل بطل امانه كالمجنون بالاتفاق وان عقل فان كان محجورا عن القتال لم يصح امانه عند ابي حنيفة وان كان مأذونا فالاصح انه يصح امانه بالاتفاق واما العبد فان كان محجورا عن القتال لم يصح امانه ايضا عند ابي ح وان كان مأذونا صح امانه بالاتفاق وعند محمد يجوز امانهما اي امان الصبي العاقل المحجور عن القتال والعبد المحجور عنه لقوله عم امان العبد امان رواه ابو موسى الاشعري رض وقوله عم امان العبد والمرأة والصبي سواء ولابي حنيفة ان كل واحد منهما محجور عن القتال فلا يصح امانه لانهم لا يخافونه فلا يلاقي الامان محله بخلاف المأذون في القتال لان الخوف منه متحقق وابو يوسف معه اي مع محمد في رواية الكرخي واعتمد عليها القدوري ومع ابي ح في رواية الطحاوي وهو الظاهر عنه واعتمد عليها صاحب الاسرار

باب الغنايم وقسمتها

والغنايم جمع الغنيمة وهي اسم لمال مأخوذ من الكفرة بالقهر والغلبة والحرب قائمة وحكمها ان تخمس والباقي بعد الخمس للغانمين خاصة ما اي بلدة فتح الامام عنوة اي قهرا هكذا فسره صاحب الهداية وقال صاحب العناية هذا ليس بتفسير له لغة لان عنوة من عنا يعنو بمعنى ذل وخضع وهو لازم وقهر متعد بل يكون هو تفسيرا باللازم لان من الذلة يلزم القهر او يلزم من الفتح بالذلة القهر انتهى فهو بالخيار ان شاء قسمه بين المسلمين والضمير البارز في قسمه راجع الى البلدة وتذكير الضمير بناء على لفظ الموصول كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر حين فتحه عنوة او اقر اهله عليه ووضع الجزية عليهم اي على اهل البلدة ووضع الخراج على اراضيهم هكذا فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق بموافقة الصحابة فان قيل قد خالفه في ذلك جماعة من الصحابة كبلال واضرابه

اجيب بانه لم يجد من خالفه حتى دعا عليهم عمر رض على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فما حال عليهم الحول الا ماتوا جميعا فكان في كل واحد من القسمة بين المسلمين واقرار اهله عليه قدوة فيتخير الامام وللقائل ان يقول لا نسلم ان احدا من الصحابة بل الترم يصير قدوة على خلاف ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا لم يصر الى حد الاجماع والجواب عنه من وجهين احدهما ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يعلم انه عم على اي وجه فعله يحمل على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة فح لا يستوجب العمل لا محالة فاذا ظهر دليل لصحابي جاز ان يعمل بخلافه والظاهر ان عمر رض ما فعل ذلك من تلقاء نفسه بل ظهر له دليل والثاني ان عمر رض على تقدير انه عم فعل ذلك وجوبا فعل ما فعل مستنبطا من قوله تع فالذين جاؤا من بعدهم بعد قوله تع وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى فيكون ثابتا باشارة النص وهو يفيد القطع فيكون الواجب احدهما ففعل النبي صلى الله عليه وسلم احدهما وعمر رض فعل الآخر وقيل التوفيق بينهما ان الاولى هو الاول عند حاجة الغانمين كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان عند حاجة المسلمين والثاني عند عدم الحاجة كما فعل عمر رض كذا في العناية قال صاحب الهداية هذا الخيار في العقار واما المنقول المجرد فلا يجوز المن بالرد عليهم لانه لم يرد به الشرع انتهى وانما قيد المنقول بالمجرد لانه يجوز المن عليهم في المنقول بطريق التبعية بالعقار الا ترى ان صاحب الهداية قال بعد هذا وان من عليهم بالرقاب والاراضي يدفع اليهم من المنقول بقدر ما يتهيأ لهم العمل ليخرج عن حد الكراهة قال صاحب العناية ومعناه ما قال الامام التمرتاشي فان من عليهم برقابهم واراضيهم وقسم النساء والذراري والاموال جاز ولكن يكره لانهم لا ينتفعون بالاراضي بدون المال ولا بقاء لهم بدون ما يمكن به التعيش الا ان يدع لهم ما يمكنهم به العمل في الاراضي انتهى وقتل الاسارى لانه عم قتل روي انه عم قتل عتبة بن ابي معيط والنضر بن سهل بعد ما حصلا في يده وقتل بني قريظة بعد ثبوت اليد عليهم ولان فيه حسم مادة الفساد او استرقهم لان فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام او تركهم احرارا ذمة للمسلمين اي ذوي ذمة لما بينا من فعل عمر رض بسواد العراق واسلامهم لا يمنع استرقاقهم ما لم يكن الاسلام قبل الاخذ لانعقاد سبب الملك قبل الاسلام وان اسلموا قبل الاخذ لا يجوز استرقاقهم لانه لم ينعقد سبب الملك قبل الاخذ ولا يجوز ردهم الى دارهم لان فيه تقوية للكفرة على المسلمين بعودهم حربا علينا ولا يجوز المن عليهم يعني لا يجوز الانعام عليهم بان يتركهم مجانا من غير استرقاق ولا ذمة ولا قتل خلافا للشافعي فانه يقول قد من رسول الله صلى الله عليه وسلم على بعض الاسارى يوم بدر ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولانه بالاسر والقسر ثبت حق الاسترقاق فيهم للغانمين فلا يجوز اسقاطه بغير منفعة وعوض كسائر الاموال المغنومة وما رواه من المن فهو منسوخ بما تلونا وكذلك قوله تع فاما منا بعد واما فداء لان سورة البراءة آخر ما نزلت وقد تضمنت وجوب القتل على كل حال بقوله تع فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فكان ناسخا لما تقدم وللقائل ان يقول قد اجمعوا على انه مخصوص خص منه الذمي والمستأمن فجاز ان يخص منه الاسير قياسا عليهما والجواب ان قياس الاسير على الذمي فاسد لوجود الذمة فيه دون الاسير وهي المناط وكذا على المستأمن لعدم تحقق

رقبته ولا يجوز الفداء بالمال لان فيه تقوية بالكفرة على المسلمين ايضا وقيل لا بأس به اي بالفداء باخذ المال عند الحاجة
اليه اي الى اخذ المال وهو قول محمد في السير الكبير استدلالا باسارى بدر ولنا قوله تعالى ولولا كتاب من الله
سبق الآية روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فادى الاسارى باخذ المال يوم بدر عاتبه الله تعالى عليه بقوله
ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فجلس صلى الله عليه وسلم وابو بكر يبكيان لما ان فاداه النبي
عليه السلام باشارة ابي بكر مع انه خالفهما عمر رض فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجا
منه الا عمر ويجوز الفداء بالاسارى اي باسارى المسلمين عندهما وهو قول الشافعي لان فيه تخليص المسلم
وهو اولى من قتل الكافر والانتفاع به ولا يجوز عند ابي حنيفة لان فيه معونة الكفرة لانه يعود حربا علينا
ودفع شر حرابه خير من استنقاذ الاسير المسلم لان الاسير المسلم اذا بقي في ايديهم كان ابتلاء في حقه غير
مضاف الينا والاعانة بدفع اسيرهم اليهم مضاف الينا قال صاحب العناية وجعل في السير الكبير قولهما
اظهر الروايتين عن ابي حنيفة وتذبح مواش جمع ماشية وهي الابل والبقر والغنم شق نقلها وتحرق ولا تعقر
وقال الشافعي يتركها لانه عم نهى عن ذبح الشاة الا لمأكلة ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرض
اصح من كسر شوكة الاعداء ثم تحرق بالنار لينقطع منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان بخلاف التحريق
قبل الذبح لانه منهي عنه وبخلاف العقر لانه مثلة ويترك النساء والصبيان اللاتي يشق نقلها في ارض خربة
حتى يموتوا جوعا كيلا يعودوا حربا علينا لان النساء يقع بهن التناسل والصبيان يبلغون فيصيرون حربا
علينا ولهذا قالوا اذا وجد المسلمون في دار الحرب حيات وعقارب ينزعون حمة العقارب وانياب الحيات دفعا للضرر
عنهم ولا يقتلونها لئلا ينقطع نسلهم وفيه منفعة للكفار وفرارا منا بضررها كذا في الاختيار ويحرق سلاح يشق
نقله لئلا يصل اليه ايديهم فينتفعوا به وما لا يحترق منه يدفن في موضع لا يقف عليه الكفار ابطالا للمنفعة
عليهم ولا يقسم الامام غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي يقسم قال صاحب الهداية
واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتنى على هذا الاصل عدة من
المسائل ذكرناها في الكفاية بتوفيق الله تعالى وقال شروحه منها جواز القسمة بدار الحرب عنده وعدم جوازها
عندنا ومنها لو مات واحد من الغزاة قبل الاحراز بدارنا لا يورث نصيبه عندنا خلافا له ومنها لو لحقهم المدد بعد
الهزيمة قبل الاحراز شاركهم المدد في الغنيمة عندنا خلافا له ومنها ان الامام اذا باع شيئا من المغنم او باع واحد
من الغزاة قبل الاحراز لا يصح عندنا خلافا له ومنها انه لو استولد واحد جارية من المغنم قبل الاحراز فولدت
ولدا فادعاه يثبت نسبه منه وتصير الجارية ام ولد له عنده وعندنا لا يثبت ويجب العقر ولكن لا يجب الحد لوجود
سبب الملك وتقسم الجارية والولد والعقر بين الغانمين ومنها لو اتلف واحد شيئا من المغنم قبل الاحراز لا يضمن
عندنا خلافا له وجه قول الشافعي انه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم غنائم خيبر واوطاس وبني المصطلق في
ديارهم وان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد

تحقق

تحقق لان الغانمين اثبتوا ايديهم اذ الكلام فيما اخذوا اموالهم وقتلوهم وهزموهم واستقر الامر عليه ولنا
انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب ومتى حرم البيع حرمت القسمة لان فيها معنى البيع لاشتمالها
على الافراز والمبادلة لا محالة وان الاستيلاء لم يوجد فلا يثبت الملك وهذا لانه اثبات اليد الحافظة والناقلة
وقد عدمت الناقلة لقدرتهم على استنقاذها واستردادها والظاهر وجود قدرتهم اذ الدار دار الحرب لانه انما يضاف
الدار اليهم او الينا باعتبار القوة ولما بقيت هذه البقعة منسوبة اليهم دل على ان القوة فيها لهم والقدرة على
الاسترداد تمنع ثبوت ايدي المسلمين بخلاف ما اذا فتحت البلدة لانها تصير دار الاسلام بفتحها واجراء احكام
الاسلام فيها فكان فتح البلدة كالاحراز بدارنا وقسمة رسول الله غنائم خيبر واوطاس وبني المصطلق في ديارهم
من هذا القبيل وفي الهداية وشروحه وفي الكافي هنا اختلافات واسولة واجوبة ان شئت فراجعها الا للايداع
ثم يردها يعني لا يجوز قسمة الامام الغنائم في دار الحرب لاجل شيء الا للايداع يعني اذا لم يكن للامام حمولة يحمل عليها
الغنائم جاز ان يقسمها بين الغانمين قسمة ايداع وحمل ليحملوها الى دار الاسلام فاذا احرزت بدار الاسلام
يرد كل منهم وديعته اليه ثم يقسمها قال صاحب الهداية وصاحب الكافي هكذا ذكر في المختصر ولم يشترط
رضاء الغانمين وهو رواية السير الكبير والاصل ان الامام اذا وجد في المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان
الحمولة والمحمول مالهم ومن النظر حمل حقهم على حقهم وكذا لو كان في بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين
اعد لحاجتهم ولو كان للغانمين او لبعضهم فان طابت نفوسهم بان يحمل ذلك عليها يحمل عليها وان لم يطب
نفوسهم بذلك لا يكرههم على ذلك في رواية السير الصغير وفي رواية السير الكبير يكرههم على ذلك لانه دفع
الضرر العام بتحمل ضرر خاص ولا تباع قبل القسمة لما ذكرنا والمقاتل والردء بكسر الراء المهملة وسكون الدال
المهملة العون سواء في الغنيمة لاستوائهما في السبب وهو مجاوزة الدرب عندنا وشهود الوقعة عنده
وكذلك اذا لم يقاتل لمرض او غيره لما ذكرنا من المشاركة في السبب وكذا مدد لحقهم قبل احرازها اي احراز الغنيمة
بدارنا يعني يشارك المدد بهم في الغنيمة لانه بذلك كتب عمر رض الى سعد بن ابي وقاص رض خلافا للشافعي بعد
انقضاء القتال وهذا بناء على ما مر من الاصل الممهد من ان سبب الملك عنده هو الاخذ والملك يثبت به وعندنا
ان السبب هو الاحراز فاذا شارك المدد الجيش في الاحراز شاركوهم في الغنيمة لتاكد الحق به كما لو التحقوا بهم
في حالة القتال وانما ينقطع المشاركة بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه الغنائم فيها لان بكل
منها تم الملك فينقطع شركة المدد كذا في الهداية يقول الفقير فيه بحث ظاهر لانه قد ذكروا ان الامام لا يقسمها
في دار الحرب ولا يبيعها قبل القسمة فكيف يقال انما ينقطع المشاركة بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه
الغنائم فيها فبين هذا الا تناقض ويمكن الجواب عنه بما ذكره صاحب البيانية في شرح قول صاحب الهداية
ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب ومع هذا اذا باع الامام صح لانه مجتهد فيه فعلم بهذا ان المراد
بقوله لا يجوز بيع الغنائم الكراهة لا نفي ترتب الاحكام فيكون مراده ينقطع مشاركة المدد بالاحراز او بقسمة

والمراد بالدرب البرزخ الحاجز بين الدارين دار الاسلام ودار الحرب

الغنايم في دار الحرب او بيعها وان كانت القسمة في دار الحرب وبيعها فيها مكروهين تدبّر ولو فتح العسكر بلدًا من
بلاد دار الحرب واستظهروا عليه ثم لحقهم مدد لم يشاركوهم لانه صار من بلاد الاسلام فصارت الغنيمة محرزة
بدار الاسلام فلا يشاركونهم فيها وقال صاحب الرمز والفرق بين الردء والمدد ان الاول فعل بمعنى مفعول
من ردأته بمعنى اعنته فهو اسم ما يعان به وان لم يقاتل والثاني فعل بمعنى فاعل اي المدد المعاون الذي اعاننا
وصار مددًا كالذي قاتل فالاول محمول على من كان معينًا عند المجاوزة والثاني على من يلحق بنا في دار الحرب انتهى
وقال مولانا الفاضل اخي جلبي والفرق بينه وبين المدد بعد اشتراكهما في عدم القتال ان الردء لا بد ان يدخل
في حيز العدو عن الغزاة لكن يعين في مرامهم ويترقبهم في مشاهد التقاء الصفين فاذا مست الحاجة اليه
يقاتل وانفصاله في بعض الاوقات لا يخلو عن حكمة معتبرة عندهم واما المدد فلا ريبة في تاخر دخوله عنهم
ولكن يجوز ان يلحقهم قبل انقضاء الحرب وبعده انتهى يقول الفقير حاصل ما ذكر صاحب الرمز وما ذكر مولانا
اخي جلبي واحد لا فرق بينهما الا في العبارة تدبر ولا حق فيها اي في الغنيمة لسوقي لم يقاتل لان قصده التجارة
لا اعزاز الدين وارهاب العدو الا ان يقاتل فله السهم وقال الشافعي يسهم له في قول لقوله صلى الله عليه وسلم
الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد بتكثير السواد قلنا هذا الحديث موقوف على عمر رض ومثله ليس بحجة
عنده لانه لا يرى تقليد الصحابي فكيف يحتج بما ليس بحجة عنده وعلينا على ان عند بعض اصحابنا ايضا وهو الشيخ
ابو الحسن الكرخي لا يجوز تقليده فيما يدرك بالقياس كذا في البيانية او يأول بان مراده ان يشهدها على قصد القتال
ولا حق فيها لمن مات في دار الحرب قبل الاحراز بدارنا وبعد الاحراز يورث نصيبه لما ذكرنا ان الارث يجري في
الملك ولا ملك قبل الاحراز انما الملك بعده وقال الشافعي من مات بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه
على ما بيّنا وينتفعون منها اي الغنيمة بلا قسمة بالسلاح اي السلاح الذي في الغنيمة والركوب واللبس ان احتيج
فيه للثلث جميعا يعني ان احتاج الى السلاح بان لم يجد سلاحا آخر او احتاج الى دابة الغنيمة او ثوبها بان لم
يجد دابة اخرى او ثوبا آخر يجوز استعمال سلاحها وركوب دابتها ولبس ثوبها حتى لو قاتل بسلاح الغنيمة
لصيانة سلاحه او ركبها لصيانة دابته او لبسه لصيانة ثوبه لا يجوز وينتفع بالعلف والحطب والدهن والطيب
مطلقا اي سواء وجد الاحتياج او لا قال صاحب الهداية والقدوري في مختصره ارسل ولم يقيده بالحاجة وقد
شرطها محمد في رواية السير الصغير ولم يشترطها في رواية السير الكبير وعن هذا قال وقيل ان احتيج ينتفع
بالاشياء المذكورة وان لم يحتج لم ينتفع وجه الرواية الاولى قوله عم في طعام خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها
وان الحكم يدور على دليل الحاجة وهو كونهم في دار الحرب لان الغازي يتعذر عليه حمل الطعام وعلف الدواب
الى دار الحرب مدة الذهاب والمكث والاياب والميرة منقطعة فلو لم يجز التناول لضاق الامر على الغزاة بخلاف
السلاح والدواب لانه يستصحبها فلم يوجد دليل الحاجة وربما يمس اليها حاجة بان ينكسر سيفه او يموت
دابته مثلا فاعتبرنا حقيقة الحاجة فيها ووجه الرواية الثانية انها مشتركة بين الجماعة فلم يبح الانتفاع بها

غنمهم صح

ف

ابتداء صح

للبعض بلا حاجة كما في الثياب والدواب لا ينتفع بالبيع اصلا لانعدام الملك قبل الاحراز ولا التمول اي اتخاذ الغنيمة
مالا او قنية لنفسه قال صاحب العناية في شرح قول صاحب الهداية ولا يجوز ان يبيعوا شيئا من ذلك ولا
يتمولونه اي لا يجوز ان يبيعوا بالذهب والفضة ولا يتمولونه اي لا يبيعونه بالعروض ولا بعد الخروج اي
ولا ينتفع بها بعد الخروج من دار الحرب قبل القسمة لعدم الحاجة اذ الضرورة قد ارتفعت بل يرد ما فضل مما كان
ينتفع به من العلف والطعام ونحوها الى الغنيمة بعد الخروج الى دار الاسلام لزوال الحاجة ودليل الحاجة
وكلمة بل هنا للترقي اي لا ينتفع بها بعد الخروج بل عليه ان يرد ما فضل الى الغنيمة فيدل على انه لا يجوز الانتفاع
بها بعد الخروج الى دار الاسلام قطعا وهذا وان انتفع به اي بما فضل بعد الخروج رد قيمته الى الغنيمة وهذا
ادل دليل على انه لا يجوز الانتفاع بها بعد الخروج اصلا وان باعه يرد ثمنه اليها ايضا لانه بدل عين كانت
للجماعة وان قسمت الغنيمة قبل الرد اي قبل رد ما فضل تصدق به لو كان غنيا على تقدير ان يكون قائما
وتصدق بقيمته لو كان هالكا ولو كان فقيرا ينتفع به ولا شيء عليه ان هلك ومن اسلم منهم اي من الكفرة
قبل اخذه اي اخذ الغزاة اياه احرز نفسه لان الاسلام ينافي ابتداء الاسترقاق لانه يقع جزاء الاستنكافه
عن عبادة ربه فانه لما استنكف عن عبودية ربه جازاه الله بان صيّره عبد عبده ولما كان مسلما وقت الاستيلاء
لم يوجد شرط الاسترقاق وهو الاستنكاف فلا يوجد المشروط وطفله اي احرز طفله لانه مسلم باسلام ابيه تبعا
وكل مال هو معه اي في يده لقوله صلى الله عليه وسلم من اسلم على مال فهو له اي مع مال وعلى بمعنى مع ولانه
سبقت يده الحقيقية يد الظاهر بن عليه او وديعة عند مسلم او ذمي لانها في يده حكما اذ يد المودع كيد المودع
لانه عامل له في الحفظ وعقاره اي عقار من اسلم منهم قبل اخذه فيء اتفاقا من علمائنا وقال الشافعي هو له
لانه في يده فصار كالمنقول ولنا ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده
حقيقة وقيل فيه اي في العقار خلاف محمد وابي يوسف في قوله الاول يعني قال بعضهم هذا قول ابي حنيفة
وقول ابي يوسف الآخر وفي قول محمد وقول ابي يوسف الاول العقار كغيره من الاموال بناء على ان اليد حقيقة
لا تثبت على العقار عندهما وعند محمد وهو قول ابي يوسف اولا تثبت وولده الكبير وزوجته وحملها وعبده المقاتل
وماله مع حربي بغصب او وديعة فيء اما ولده الكبير فلانه كافر حربي ولا تبعية له واما زوجته فلانها كافرة
حربية لا تتبعه في الاسلام وكذا حملها خلافا للشافعي هو يقول ان حملها مسلم تبعا لابيه كالولد المنفصل
والمسلم لا يسترق ولنا انه جزؤها فيرق برقها الا يرى لا يستثنى الجنين في اعتاق الام كما لا يستثنى سائر
اطرافها فكما ان الحمل لا يصير عند اعتاق الام مستثنى بحال فكذا في الاسترقاق لا يصير الجنين مستثنى بعد ما ثبت
الرق في الام بخلاف الولد المنفصل لانه حر لانعدام الجزئية عند ذلك وقوله انه مسلم تبعا قلنا انه مسلم لكن
المسلم محل للتملك تبعا لغيره كما اذا تزوج المسلم امة الغير يكون الولد رقيقا تبعا للام وان كان مسلما باسلام
واما عبده المقاتل فلانه لما تمرد على مولاه خرج من يده وصار تبعا لاهل داره وهم اهل الدار ففيء ومن لم يقاتل

تل

انه صح

فليس بفيئ لانه تبع له وامّا ماله مع حربيّ بغصب او وديعة فلانّ يد الحربيّ ليست بمحترمة واعترض عليه بانّ ما قام
مقام غيره فانّما يعمل بوصف الاصل لا بوصف نفسه كالتراب مع الماء في التيمّم ولمّا كان الحربيّ هنا مقام
المودع المسلم كان الواجب ان يكون يده كيد المسلم محترمًا نظرًا الى المسلم لا غير محترم نظرًا الى الحربيّ واجيب
بانّ العمل بوصف الاصل انّما يكون اذا لم يوجد معارض وهنا وجد المعارض وهو الاباحة الاصليّة وكذا ماله
مع مسلم او ذمّيّ بغصب عند ابي حنيفة خلافًا لهما لانّ نفسه لمّا عصمت بالاسلام يعصم ماله تبعًا لها وله
انّ النفس خلقت معصومة في الاصل لكونها بنيان الربّ وانّما حلّ تعرّضها لكفرها وحربها فاذا زال المانع
بالاسلام عملنا بالاصل وامّا المال فمخلوق للملك والانتفاع وانّما حرم تعرّضه اذا كان في يد المالك او يد مودعه
وهنا لم يوجد فصار استيلاؤهم على مال مباح فصار فيئًا وقيل ابو يوسف في هذه مع الامام قال صاحب
العناية اختلف نسخ الهداية في هذا الموضع فبعضها وقع هكذا وما كان غصبًا في يد مسلم او ذمّيّ فهو فيئ
عند ابي حنيفة وقالا لا يكون فيئًا قال رضي الله عنه كذا ذكر الاختلاف في السير الكبير وذكر في شرح الجامع الصغير
قول ابي يوسف مع محمّد وهذا ليس بصحيح لانّه ليس بمذكور في السير الكبير بلفظ قالا بل ليس لابي يوسف فيه ذكر
وبعضها وقع هكذا وما كان غصبًا في يد مسلم او ذمّيّ فهو فيئ عند ابي حنيفة وقال محمّد لا يكون فيئًا قال رض
كذا ذكر الاختلاف في السير الكبير وذكر في شرح الجامع الصغير قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة وهو ايضًا
ليس بصحيح لانّ المذكور في شرح الجامع الصغير قول ابي يوسف مع محمّد وهذا هو الصحيح المطابق لرواية السير
الكبير وشرح الجامع الصغير انتهى ما في العناية بقوله الصغير فيكون حاصل الاختلاف انّ هذا يكون فيئًا عند
ابي حنيفة خلافًا لهما في رواية وفي رواية اخرى انّ هذا يكون فيئًا عند ابي ح وابي يوسف خلافًا لمحمّد رحمه الله

فصل في كيفيّة القسمة لمّا بيّن احكام الغنائم شرع في بيان كيفيّة قسمتها والقسمة عبارة
عن جمع النصيب الشائع في مكان معيّن وسيجيئ ان شاء الله تعالى في كتاب القسمة وتقسم الغنيمة يعني يقسم
الامام الغنيمة فيخرج خمسها اوّلًا لقوله تعالى فانّ لله خمسه وتقسم الاربعة الاخماس بين الغانمين بالكتاب
والسنّة [illegible] والاجماع امّا الكتاب فلانّ الله تعالى واعلموا انّ ما غنمتم من شيئ الآية اضاف الغنيمة
الى الغانمين وهم الغزاة ثمّ قال فانّ لله خمسه فكان بيان ضرورة انّ بقيّة الاخماس للغزاة وامّا السنّة فلانّ
النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قسمها بين الغانمين وامّا الاجماع فلانّ الاربعة الاخماس تقسم بينهم باجماع الامّة
ايضًا الا الحق الى المستحقّ ثمّ كيفيّة القسمة ان يعطي الفارس سهمين والراجل سهمًا واحدًا وعن هذا قال
للراجل سهم وللفارس سهمان عند ابي حنيفة وعندهما وهو قول الشافعيّ للفارس ثلثة اسهم سهم له
وللفرس سهمان فيكون له ثلثة اسهم لما روى ابن عمر رض انّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم اسهم للفارس ثلثة اسهم
وللراجل سهمًا ولانّ الاستحقاق بالكفاية وكفايته على ثلثة امثال الراجل لانّه للكرّ والفرّ والثبات وكفاية
الراجل للثبات لا غير ولابي ما روى ابن عبّاس رضي الله عنهما انّه اعطى الفارس سهمين والراجل سهمًا

حنيفة رحمه الله صح

عليه السلام صح

تعارض

تعارض فعلاه فيرجع الى قوله وقد قال صلّى الله عليه وسلّم للفارس سهمان وللراجل سهم كيف وقد روي عن ابن عمر رض
انّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قسم للفارس سهمين واذا تعارضت روايتاه ترجّح رواية غيره اي تسلم عن المعارض
فيعمل بها ولانّ الكرّ والفرّ من جنس واحد فيكون كفايته مثل كفاية الراجل فيفضّل عليه بسهم فقط ولانّه تعذّر
اعتبار مقدار الزيادة لتعذّر معرفته فيدار الحكم على سبب ظاهر فللفارس سببان النفس والفرس وللراجل
سبب واحد فكان استحقاق الفارس على ضعف استحقاق الراجل ولا يسهم الا لفرس واحد وعند
ابي يوسف يسهم لفرسين لما روي انّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم اسهم لفرسين ولانّ الواحد قد يعيي فيحتاج
الى الآخر ولهما انّ البراء بن اوس قاد فرسين فلم يسهم رسول الله الا لفرس واحد ولم يسهم لصاحب
الافراس الا لفرس واحد يوم خيبر ولانّ القتال وهو لا يتحقّق الا على فرس واحد وما رواه محمول على التنفيل
كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل لما رأى فيه من الاهتمام بامر القتال الا ترى قال عم في حقّه خير
رجّالتنا سلمة بن الاكوع وخير فرساننا ابو قتادة والبراذين جمع برذون على وزن جردحل والكودن وجمعه كوادن
وهي خيل العجم وفي الاختري البرذون فرس يقال له بالفارسيّة اسب بالاني قال صاحب البيانيّة وخلافها
العراب يقال برذن الرجل برذنة اذا ثقل ومنه اشتقاق البرذون كالعتاق قال صاحب القاموس العتاق
من الخيل كالكتاب نجائبه اي كرائمه لانّ الارهاب مضاف الى جنس الخيل قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به
عدوّ الله وعدوّكم واسم الخيل ينطلق على البراذين والعراب والهجين والمقرف اطلاقًا واحدًا والمقرف خلاف
العتيق والهجين من الناس الذي امّه امة وقيل الهجين ما يكون ابوه من الكوادن وامّه من العربيّ والمقرف
ما يكون ابوه عربيًّا وامّه من الكوادن قال صاحب البيانيّة وهذا ليس بصحيح الا ترى الى ما قال صاحب الفائق
الاقراف ان يكون الامّ عربيّة والفحل هجينًا وقال صاحب القاموس في باب الفاء وفصل القاف المقرف كمحسن من
الفرس وغيره ما يدانى الهجنة اي امّه عربيّة لا ابوه ولا يسهم لراحلة وهي التي تحمل عليها الحمل ولا بغل لانّهما
لا يصلحان للكرّ والفرّ فصار صاحبهما كالراجل والعبرة لكونه فارسًا وراجلًا عند المجاوزة اي مجاوزة الدرب
فينبغي للامام او نائبه ان يعرض الجيش عند دخول دار الحرب ليعلم الفارس من الراجل حتّى يقسم الغنائم
بينهم بقدر استحقاقهم فمن جاوز من الدرب راجلًا فاشترى فرسًا بعد المجاوزة فله سهم راجل ومن جاوز فارسًا فنفق
اي هلك فرسه فله سهم فارس وجواب الشافعيّ على عكسه وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انّ له سهم الفارس في
المسئلة الاولى والحاصل انّ المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حالة انقضاء الحرب لانّ السبب هو القهر والقتال
فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب فلا تعتبر كالخروج من البيت فانّه لا يعتبر في حال الخروج كونه
فارسًا او راجلًا فكذا في حال المجاوزة ولنا انّ المجاوزة نفسها قتال لانّه اسم لفعل يقع به للعدوّ خوف ومجاوزة
الدرب قهرًا وشوكة يحصل منها لهم الخوف فكانت قتالًا اي قال فاذا وجد اصل القتال فارسًا لم يتغيّر حكمه بتغيّر
احوالهم بعد ذلك لانّ ذلك حالة دوام القتال ولا معتبر بها لانّه لا يمكن تعليق الحكم بدوام القتال لانّ الفارس لا يمكنه

الاستخفاف صح

والراجل ضدّ الفارس والجمع رجل كصاحب وصحب ورجّال ورجّالة وبه يشير الجمع في جمعه

معه كون البراذين كالعتاق صح

قال صاحب القاموس الكودن الفرس الهجين والفيل والبغل والبرذون صح

ان يقاتل فارسًا دائمًا لانه لا بد من ان ينزل في بعض المضايق خصوصًا في المشجرة او في الحصن او في البحر ولان الوقوف
على حال القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لان حال التقاء الصفين فمقام المجاوزة مقام القتال اذ هو السبب
المفضي اليه ظاهرًا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حال المجاوزة راجلًا او فارسًا ولو دخل فارسًا
وقاتل راجلًا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو باعه اي الفرس قبل القتال او وهبه او آجره او رهنه
فسهم راجل في ظاهر الرواية لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة فارسًا القتال
فارسًا وفي رواية الحسن عن ابي ح انه يستحق سهم الفرسان اعتبارًا للمجاوزة ولو باعه بعد الفراغ من القتال لم
يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه
التجارة فيه الا انه ينتظر عزته وكثرة الرغبة فيه وكذا لو كان الفرس مريضًا او مهرًا لا يقاتل عليه اي على كل واحد من
المريض والمهر لان مجاوزته بفرس لا يمكن عليه القتال دليل على انه لم يكن من قصده القتال فارسًا فله سهم الراجل
يقول الفقير ينبغي انه لو كان مريضا بعد المجاوزة لا يتمشى فيه هذا الدليل فكيف يكون الحال لكن يمكن ان يقال انه يستحق
سهم الفرسان لانه يكون نظير من نفق فرسه بعد مجاوزة الدرب فانه يستحق سهم فارس فكذا كل من كان فرسه
مريضًا بعد المجاوزة والمهر بضم الميم وسكون الهاء وبالراء المهملة ولد الفرس ولا يسهم لمملوك او مكاتب لان
المملوك لا يمكنه المولى من القتال وله منعه والمكاتب بمنزلته لقيام الرق وتوهم العجز يمنعه المولى عن الخروج الى القتال
او صبي او امراة لانهما عاجزان عنه وروي انه عليه السلام كان لا يسهم للنساء والصبيان والعبيد او ذمي لان
الجهاد عبادة والذمي ليس من اهلها وقد روي انه عم لما استعان باليهود على اليهود لم يسهم لهم يقول الفقير
وكلمة او في هذه المواضع في غير محلها والمناسب الواو بل يرضخ لهم بالضاد والخاء المعجمتين اي يعطي لهم شيئًا قليلًا
من الغنائم بحسب ما يرى الامام تحريضًا على القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم ان قاتلوا او داوت المراة الجرحى
جمع جريح لانها عاجزة عن حقيقة القتال فيقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال لكن مع اظهار انحطاط الرتبة عن
حقيقة القتال او دل الذمي على عوراتهم اي على سقطاتهم ودل على الطريق يقول الفقير والمناسب هنا وعلى
الطريق بكلمة او تدبر والاصل ان كل من لا يلزمه القتال في غير حالة الضرورة لا يسهم له لانه ليس من اهله ومن يلزمه
القتال في غير حالة الضرورة يسهم له لانه من اهله ولما فرغ من مواضع الاربعة الاخماس شرع في مواضع الخمس فقال
والخمس لليتامى والمساكين وابن السبيل يعني يقسم الخمس على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم
لابن السبيل ويدخل فقراء ذوي القربى فيهم يقول الفقير افرد ابن السبيل مع جمعية قرينيه اقتفاء بكتاب الله تعالى
وافراده فيه مع جمعية قرينيه لا يخلو عن نكتة عظيمة يعلمها تعالى ويقدم منهم ذوو القربى الفقراء ومعنى الكلام ان
ايتام ذوي القربى يدخلون في سهم اليتامى ويقدمون على غير ذوي القربى من اليتامى ومساكين ذوي القربى يدخلو
في سهم المساكين ويقدمون عليهم وابناء السبيل من ذوي القربى يدخلون في ابناء السبيل ويقدمون عليهم ثم
انهم مصارف لا مستحقون حتى انه لو صرف الى صنف واحد من هذه الاصناف جاز عندنا كما في الصدقات ولا حق

فيه اي في الخمس لاغنيائهم اي لاغنياء ذوي القربى وعند الشافعي يقسم الخمس على خمسة اسهم سهم لرسول الله تعالى
في حيوته وبعده يصرف سهمه الى الخليفة وسهم لذوي القربى يستوي فيه غنيهم وفقيرهم يقسم بينهم للذكر
مثل حظ الانثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم والباقي للفرق الثلث لانه عم قسم على خمسة
اسهم ولا نسخ بعده ولان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستحقه بحق الامامة للامة فاستحقه من يخلفه في الامامة
وذوو القربى بالقرابة لان الحكم اذا علق باسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة للنبوة فيستوي غنيهم وفقيرهم
كالارث ولنا ما روي عن ابن عباس رض ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله على خمسة اسهم ثم قسم ابو بكر
وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم على ثلثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل وكان ذلك بمحضر من الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين ولم ينكر عليهم احد فحل محل الاجماع فتبين ان قسمة النبي عم كانت بطريق الحتم واللزوم
بل بطريق الجواز يؤيده ما روي عنه عم انه قال سهم ذوي القربى لهم في حال حيوتي وليس لهم بعد مماتي وقوله عم
يا بني هاشم ان الله تع كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة فقد جعل هذا السهم عوضًا
عن الصدقة فيستحقه من يستحق المعوض وهو الصدقة والمستحقون هم الفقراء دون الاغنياء وذكره تع حيث
قال فان لله خمسه للتبرك اي لافتتاح الكلام تبركًا باسمه الشريف او لتشريف هذا المال كالمساجد وقال ابو العالية
الخمس يقسم على ستة اسهم سهم لله يصرف الى عمارة الكعبة ان كانت القسمة بقربها والى عمارة الجامع في كل بلدة
هي في القرب من موضع القسمة لان هذه بقاع مضافة الى الله تع وهذا السهم لله تع فيصرف الى عمارة البقاع المضافة
الى الله تع وسهم النبي سقط بموته لانه صلى الله عليه وسلم كان يستحقه برسالته لان الحكم مرتب على المشتق ولا رسول
بعده ولهذا لم يرفع الخلفاء الراشدون بعده هذا السهم لانفسهم وقد كان له خصوصًا بشرف الرسالة لم تكن للامة
كحل التسع وحرمة نسائه على المؤمنين واباحة البضع بلا مال وغيرها من خصائصه صلى الله عليه وسلم كالصفي اي
كسقوط الصفي وهو شيء نفيس كان يصطفيه لنفسه النفيس من الغنيمة كدرع او سيف او فرس او امة كما روي
انه عم اصطفى لنفسه الكريمة صفية من غنائم خيبر واذا سقط سهم النبي صلى الله عليه وسلم بقي سهم ذوي القربى
وسهم اليتامى وسهم المساكين وسهم ابناء السبيل فسهم ذوي القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي عم بالنصرة
لا بالقرابة لما روي ان النبي عم اعطى هذا السهم لبني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد شمس فانطلق
عثمان بن عفان وجبير بن مطعم حتى اتيا رسول الله وقالا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع
الذي وضعك الله فيهم فما بال اخواننا بني المطلب حيث اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال عم انا وبنو
المطلب لا نفترق في جاهلية ولا في اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه واشار الى نصرتهم بلا اعتبار
قرب القرابة فدلت هذه القصة على ان سهم ذوي القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالنصرة
لا بالقرابة فلما ارتحل النبي صلى الله عليه وسلم زالت النصرة فكانوا يستحقونه بالفقر بعده فيدخلون في الاصناف الثلثة
فرجعت الاصناف الى الثلثة وهو اختيار الكرخي وهو الاصح لما روي ان عمر رضي الله عنه اعطى الفقراء منهم والاجماع

منعقد على سقوط حق اغنيائهم ففقراؤهم يدخلون في الاصناف الثلثة وقال الطحاوي سهم الفقير منهم ساقط ايضا لما روينا ان الخلفاء الراشدين قسموه على ثلثة ولا يظن بهم انه خفي عليهم النص او منعوا حق ذوي القربى فكان اجماعهم والا على انه لم يبق استحقاق لاغنيائهم ولا لفقرائهم ومنع الشافعي الاجماع وسنده ما روي عن ابي جعفر محمد بن علي رضي الله عنه انه قال رأي علي رضي الله عنه في الخمس رأي اهل بيته ولكن كره ان يخالف ابا بكر وعمر رضي الله عنهما والاجماع بدون اهل البيت لا ينعقد قلنا لا يحل للمجتهد ان يترك رأي نفسه برأي غيره احتشاما له فان ثبت ما روي دل على انه كره المخالفة لانه رأى الحجة معهما وقد خالفهما في كثير من المسائل حين ظهر الدليل عنده كذا في العناية وان دخل دار الحرب من لا منعة له بلا اذن الامام لا يخمس ما اخذوا يعني ان دخل دار الحرب واحد او اثنان او ثلثة مغيرين بلا اذن الامام فاخذوا شيئا لا يخمس لان الغنيمة هو الماخوذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفتها وفيه خلاف الشافعي وان كان الدخول باذنه اي باذن الامام او لهم اي للداخلين منعة وان لم ياذن الامام خمس ما اخذوا اما المسئلة الاولى ففيها روايتان والمشهور انه يخمس لانه لما اذن الامام فقد التزم النصرة بالامداد فصار كالمنعة وفي رواية لا يخمس لان العدد اليسير انما يدخلونها للاكتساب المال لا لاعزاز الدين فان قلت قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء مطلق فيجب الخمس وجد الاذن او لم يوجد اجيب بان الغنيمة اسم لما هو الماخوذ قهرا او غلبة وما اخذه اللص سرقة وما اخذه الواحد او الاثنان او الثلث خلسة فلا يدخل تحت الغنيمة واما الثانية فلانه ماخوذ قهرا او غلبة فيدخل تحت الغنيمة ولانه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو خذلوا كان فيه وهن المسلمين بخلاف الواحد والاثنين والثلثة لانه لا يجب عليه نصرتهم والمنعة السرية قال صاحب المغرب يقال فلان في عز ومنعة اي تمنع على من قصده من الاعداء وقد تسكن النون انتهى قال صاحب العناية نقلا عن الناطفي عن كتاب الخراج لابن شجاع كان ابو حنيفة يقول اذا دخل الرجل وحده فغنم ولا عسكر للمسلمين في ارض الكفر لا خمس فيما اخذه حتى يصيروا تسعة فاذا بلغوا ذلك فهم سرية وللامام ان ينفل والتنفيل اعطاء الغزاة شيئا زائدا على سهمهم قبل احراز الغنيمة وقبل ان تضع الحرب اوزارها اي الآتها واثقالها التي لا تقوم الا بها كالسلاح والكراع او المراد حتى يضع اهل الحرب اوزارهم وشركهم ومعاصيهم وهو على كلا التقديرين كناية عن انقضاء الحرب وحاصل المعنى وقبل ان تنقضي الحرب فيقول الامام وهو تفسير للتنفيل من قتل قتيلا اي مقتولا باعتبار ما يؤل اليه فله سلبه وهو على وزن طلب ما على المقتول من اللباس وللفقهاء فيه كلام يذكر عن قريب ان شاء الله تعالى وانما ينفل الامام تحريضا على القتال والتحريض مندوب اليه لقوله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال او يقول من اصاب شيئا فله ربعه مثلا او يقول لسرية جعلت لكم الربع بعد ما رفع الخمس لانه قد يكون المصلحة في التنفيل على سرية بكذا ولا ينفل بكل الماخوذ بان يقول للعسكر كله ما اصبتم فلكم لان فيه ابطال حق الكل وان فعل ذلك لسرية فقال ما اصبتم فلكم جاز لانه ربما يكون المصلحة فيه ولا بعد الاحراز بدار الاسلام يعني ليس للامام ان ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام لان فيه ابطال حق الغانمين بعد تأكد حقهم الا من الخمس لانه لا حق

للغانمين في الخمس قال صاحب العناية وفيه نظر فانه ان لم يكن فيه ابطال حق الغانمين ففيه ابطال حق الاصناف الثلثة وذلك لا يجوز واجيب بان جوازه باعتبار ان المنفل جعل واحدا من الاصناف الثلثة فلم يكن ثمه ابطال حقهم قال صاحب الكافي ومعناه عندنا انه اعطى ذلك من الخمس بعض المحتاجين باعتبار انه من المساكين لانه اذا صرفه الى محتاج لم يقاتل فالى محتاج مقاتل احق انتهى بقوله الفقير وجوابا صاحب العناية راجع اليه والسلب للكل ان لم ينفل فالقاتل وغيره في ذلك سواء وقال الشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه والظاهر انه نصب شرع لانه بعث له ولنا انه ماخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقد قال عليه السلام لحبيب بن سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك وما رواه يحتمل نصب الشرع ويحتمل التنفيل فنحمله على الثاني لحديث حبيب قال صاحب العناية قيل واحتمال التنفيل هو الظاهر لان مثل ذلك انما يكون نصب الشرع اذا قال بالمدينة في مسجده ولم ينقل عنه ذلك الا يوم بدر وحنين للحاجة الى التحريض وهو اي السلب مركبه وما عليه اي على المركب من السرج والآلة والحقيبة مع ما فيها من ماله وثيابه وسلاحه وما معه من المال لا ما مع غلامه على دابة اخرى وفي المحيط لو قتل راجلا ومع غلام فرس قائم بجنبه بين الصفين يكون فرسه للقاتل لان مقصود الامام قتل من كان متمكنا من القتال فارسا وهذا متمكن منه بخلاف ما اذا لم يكن بجنبه كذا في شرح المجمع والتنفيل لقطع حق الغير لا للتمليك واما الملك فانما يثبت بعد الاحراز بدارنا كسائر الغنائم عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد فانه قال الملك يثبت بالتنفيل ولا يحتاج الى الاحراز بدار الاسلام فلو قال تفريع على هذا الاختلاف من اصاب جارية فهي له لا يحل لمن اصابها الوطئ بعد الاستبراء ولا البيع قبل الاحراز بدارنا عندهما خلافا له اي لمحمد

باب استيلاء الكفار

عياذا بالملك الغفار لما فرغ من بيان استيلائنا على الكفار اعقبه بذكر عكسه لاشتماله على احكام مختلفة فكان خليقا بان يبوب له بابا على حدة وافتتح بذكر استيلاء الكفار بعضهم على بعض كراهة ان يفتتح بذكر غلبة الكفار على المسلمين اذا سبى الترك الروم الترك جمع التركي والروم جمع الرومي فارقا بينه وبين واحده الياء المشددة والمراد كفار الترك ونصارى الروم واخذوا اي الترك اموالهم اي اموال الروم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق على مال مباح ورقابهم مباحة لعدم العاصم وهو الاسلام وملكنا ما وجدنا من ذلك اي مما اخذوا من الروم اذا غلبنا عليهم اي على الترك اعتبارا بسائر املاكهم وان غلبوا اي الكفرة على اموالنا عياذا بالله تعالى واحرزوها اي اموالنا بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء اي في دار الاسلام وانتهاء اي في دار الحرب بعد الاحراز والمحظور لا ينتهض سببا للملك ولنا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم الآية فانه تعالى سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك لا البعيد البعيد عن الملك فلو لم يملك الكفار اموالهم لما سموا فقراء وروي ان اسامة بن زيد قال يوم الفتح يا رسول الله اين تنزل غدا فقال النبي صلى الله عليه وسلم هل ترك عقيل لنا منزلا انما قال هذا لانه استولى عليه عقيل وان الاستيلاء ورد على مال مباح بناء على ان الكفار غير مخاطبين بالشرائع عندنا فلا يصير مال المعصوم

بالاحراز

معطوف على قوله

والاستيلاء على مال غير معصوم موجب للملك مع ان المال في الاصل مباح التملك للآدمي بالاستيلاء عليه وانما تثبت
عصمته بعارض الاحراز بدارنا وقد زالت العصمة بزوال سببها وهو الاحراز بالدار فعاد مباحا كما كان والاستيلاء
انما يكون محظورا اذا لاقى مالا معصوما وما دام المال معصوما بالاحراز بدارنا لا يملك بالاستيلاء وانما يملك بعد
زوال هذه العصمة بالاحراز بدارهم وهو بعده ليس بمحظور بل هو مباح التملك وكذا يملكون لو ندّ اي نفر يقال
ندّ البعير يندّ ندّا وندودا اذا ذهب على وجه النفرة وهو من باب علم يعلم كذا في البيانية قال صاحب القاموس
ندّ البعير يندّ ندّا ونديدا وندودا وندادا شرد ونفر منّا اليهم بعير او نحوه لتحقق الاستيلاء اذ لا يد للعجماء لتظهر
عند الخروج من دارنا بخلاف العبد فاذا ظهرنا عليهم اي غلبنا عليهم بعونه تعالى فمن وجد ملكه اخذه سواء كان
مثليا او قيميا قبل القسمة اي قبل قسمتنا الغنيمة بين الغانمين وهو ظرف لوجد ولو قال فمن وجد ملكه قبل
القسمة اخذه لكان اولى مجانا قيد لقوله اخذه والمجان كشدّاد ما كان بلا بدل كذا في القاموس وبعدها يعني ان
وجد ماله بعد قسمتنا الغنيمة بين الغانمين ان كان ما وجده مثليا كالذهب والفضة والحنطة والشعير لا ياخذه
اصلا لانه لو اخذه اخذه بمثله فلا يفيد وان كان ما وجده قيميا اخذه بالقيمة لقوله عم فيه ان وجدته قبل القسمة
فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ
نظرا له الا ان في الاخذ بعد القسمة ضررا بالمأخوذ منه بازالة ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين
والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فياخذه بغير قيمة قال صاحب مجمع البحرين وان ظهرنا عليهم قبل القسمة
حلّت لاربابها وبعدها اخذوها بالقيمة ثم قال في شرحه وكذا ابن الملك في شرحه اي اذا ظهرنا عليهم بعد
قسمتهم اموالنا اخذوها بالقيمة يقول الفقير في المتن والشرح كليهما شيء لان المراد بالقسمة قسمة الغانمين
منا وحاصل المسئلة انه اذا غلبنا عليهم بعدما غلبوا علينا واخذوا اموالنا فاخذنا منهم ما اخذوا منا فمن وجد
منا ماله في الغانمين اخذه مجانا ان وجده قبل قسمتنا الغنيمة بين الغانمين سواء كان مثليا او قيميا وان وجده
بعدها ان كان مثليا لا ياخذ وان كان قيميا اخذه بالقيمة والفقهاء باجمعهم صوروا تلك المسئلة بها ولهذا صرح
صاحب الدرر والغرر في متنه وقال قبل قسمتنا ثم ساق الكلام في شرحه في ردّ ما وقع في المجمع وشرحه ما
ذكرنا وان اشتراه منهم تاجر واخرجه وهو قيمي ياخذه المالك القديم بالثمن ان اشتراه به اي بالثمن ان شاء
وان شاء ترك لان التاجر يتضرر بالاخذ مجانا فكان اعتدال النظر في الاخذ بالثمن وان اشتراه بعرض فبقيمة
العرض لان اعتدال النظر فيه ايضا وان وهب له فبقيمته يعني لو وهبوه لمسلم ياخذه المالك القديم بقيمته لانه
ثبت له الملك الخاص فلا يزال الا بالقيمة ومثله المثلي في اشترائه بثمن يعني اذا كان مشتري التاجر مثليا فاشتراه
التاجر بثمن ياخذه المالك القديم بذلك الثمن ان شاء او عرض يعني ان اشتراه بعرض ياخذه المالك بقيمة العرض
ان شاء ايضا وان اشتراه اي المثلي بجنسه مثل ان يشتري عشرة اقفزة حنطة بعشرة اقفزة حنطة او وهب
له لا ياخذه لانه لا يفيد شيئا قال شراح الهداية اذا كان ما اخذه الكفار من المسلمين مثليا فاشتراه منهم مسلم

بمثله قدرا ووصفا ثم جاء صاحبه القديم ليس له ان ياخذه منه لانه غير مفيد اصلا الا انه لا فائدة في ان يعطي عشرة
اقفزة جيدة وياخذ عشرة اقفزة جيدة مثلا ثم قالوا والتقييد بقوله قدرا ووصفا احتراز عما لو اشتراه
المسلم باقل قدرا منه او بجنس آخر او بجنسه ولكنه اردى منه وصفا فان له ان ياخذه بمثل ما اعطاه المشتري
ولا يكون ذلك ربا لانه انما فدى ليتخلص ملكه ويعيده الى قديم ملكه لا انه يشتريه ابتداء وان كان ما اشتراه
تاجر عبدا يعني ان اسروا عبدا فاشتراه تاجر واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه في يد التاجر واخذ ارشها
ياخذه المالك القديم بكل الثمن الذي اخذ التاجر به من العدو ولما قلنا ان المشتري يتضرر بالاخذ مجانا ان شاء
وان شاء ترك ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فكان الارش حاصلا في ملكه وليس فيه الاعادة الى قديم الملك
اذ الملك فيه قد تم حتى يكون المولى احق به كالرقبة ولا يحط شيء من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن
وان اسروه من يد التاجر فاشتراه تاجر آخر يعني ان اسروا عبدا فاشتراه رجل بالف درهم ثم اسروه ثانيا
وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درهم ياخذه المشتري الاول منه اي من المشتري الثاني بثمنه
وهو الالف لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذه المالك القديم منه اي من المشتري الاول بالثمنين وهو الفان ان شاء
لانه قام عليه بالثمنين فلا يحط من ذلك شيئا صيانة لحقه فياخذه بهما وليس له اي للمالك اخذه اي اخذ العبد
من المشتري الثاني لان الاسر ما ورد على ملكه واعترض على قولهم باخذه المشتري الاول من الثاني بالثمن بانا لو
اثبتنا حق الاخذ للذي اشتراه من العدو اولا تضرر المالك لانه ح ياخذ بالثمنين واجيب بان رعاية حق من
اشتراه من العدو اولا اولى لانه لو لم يثبت له حق الاخذ من المشتري الثاني يعود في الالف التي نقدها بلا عوض
يقابلها والمالك القديم يلحقه الضرر ولكن بعوض يقابله وهو العبد فكان اولى كذا في العناية ولا يملكون اي الكفرة
حرّنا ومدبّرنا وامّ ولدنا ومكاتبنا حتى لو كان اهل الحرب اخذوهم من دارنا واحرزوهم بدارهم ثم ظهرنا عليهم فالمدبّر
وامّ الولد والمكاتب لمالكهم قبل القسمة وبعدها بلا شيء والحرّ حرّ ازلا وابدا لا يكون لاحد يد عليه لان الاستيلاء
انما يكون سببا للملك اذا لاقى محلا قابلا للملك وهو المال المباح والحرّ ليس بمحل للملك وكذا من سواه لحرّيتهم من وجه
ونملك عليهم كلّ ذلك اي حرّهم ومدبّرهم وامّ ولدهم ومكاتبهم فان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جنايتهم ولا يملكو
عبدا ابق اليهم فياخذه مالكه بعد القسمة مجانا ايضا اي كما ياخذه مالكه قبل القسمة مجانا عند ابي حنيفة لان يده
ظهرت على نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبار يده لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع به وقد زالت
وظهرت يده على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك واذا لم يثبت الملك لهم عليه ياخذه المالك القديم بغير
شيء قبل القسمة وبعد القسمة لكن يعوّض عنه اي عن العبد من بيت المال يعني اذا قسمت الغنائم بين الغانمين
واعطي ذلك العبد لغانم بحصته ثم اخذه المالك القديم بغير شيء يعطى عوضه لذلك الغانم من بيت المال لانه لا يمكن اعادة
القسمة لتفرق الغانمين وتعذر اجتماعهم وليس لذلك الغانم جعل الآبق لانه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه والجعل
انما يجب اذا اخذه على قصد الرد الى مالكه ثم انهم قالوا وكذا الحكم اذا كان ذلك العبد موهوبا او مشتريا وانما قيد بقوله

ابق اليهم احترازًا عن آبق متردد في دار الاسلام فانهم يملكونه اذا استولوا عليه لان يد المولى باقية عليه حكمًا
لقيام يد اهل الدار فيمنع ظهور يد العبد عليه ولو ابق اليهم العبد ولم يأخذه احد من اهل الحرب حتى استولى عليه
الفاعون يكون للمالك القديم مجانا وفاقا قبل القسمة وبعدها واليه اشارة في صدر الشريعة حيث قال الخلاف
فيما اخذوه وقيدوه وعندهما هو اي العبد الآبق الداخل اليهم كالمأسور فيملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام
يده عليه وقد زالت كما لو اسروه من دارنا واحرزوه بدارهم وان ابق العبد بفرس ومتاع فاشترى رجل ذلك
كله اي العبد والفرس والمتاع وافراد ذلك باعتبار المذكور واخرجه الى دارنا اخذ المالك ما سوى العبد بالثمن لانهم
ملكوه واخذ العبد مجانا لانهم لم يملكوه وعندهما اخذ العبد بالثمن ايضا اي كما ياخذ الفرس والمتاع بالثمن
اعتبارًا لحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بين الحكم في كل فرد وان اشترى مستامن عبدًا مسلمًا وادخله دارهم
عتق خلافا لهما لان ازالة عن ملكه كانت مستحقة بطريق معين كالبيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه بادخاله
دار الحرب فيبقى في يده عبدًا ولابي ح رحمه الله ان تخليص المسلم عن ذل الكافر واجب ما امكن وقد تعذر جبره على
ذلك فاقمنا تباين الدارين مقام الاعتاق تخليصا له كما يقام ثلث حيض مقام التفريق فيما اذا اسلم احد الزوجين
في دار الحرب وثمرة الخلاف ظاهرة للمتأمل وان اسلم عبد لهم ثمة اي في دار الحرب فجاءنا مسلمًا او ظهرنا اي غلبنا
عليهم او خرج الى عسكرنا مسلمًا فهو حر والاصل فيها ان عبيدًا من عبيد الطائف وكانوا ستة او سبعة اسلموا
وخرجوا الى رسول الله ثم جاء مواليهم واسلموا وطلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يردهم عليهم فقال
عليه السلام هم عتقاء الله فقضى بعتقهم ولانه احرز نفسه بالخروج الينا مراغما اي مغاضبا لمولاه او باللحاقة
بمنعة المسلمين ويده على نفسه اسبق من يد المسلمين فكانت اولى ولا يثبت الولاء عليه في هذه الصور لاحد لان
هذا عتق حكمي كذا في الدرر نقلا عن غاية البيان نقلا عن شرح الطحاوي وفي بقول الفقير انهم جعلوا المسائل ثلثة
الاولى اسلم عبد لهم ثمة فجاءنا والثانية اسلم عبد لهم ثمة ثم ظهرنا عليهم والثالثة عبد اسلم ثم خرج الى
عسكرنا والدليل الذي ذكروه انتهض على الاولى والثالثة لان الظاهر ان مرادهم من الثانية ما اذا اسلم ثم
ظهرنا عليهم فاخذناه من غير خروجه الينا ومن غير اللحاقة بالعسكر والا لم يكن بينها وبين الثالثة فرق الا ان
يقال قولهم او اللحاقة بمنعة المسلمين يشمل الصورتين معا تدبر

باب المستامن

لما فرغ من بيان الاستيلاء
الذي هو عبارة من الاقتدار على المحل قهرا وغلبة شرع في باب الاستيمان لان طلب الامان انما يكون حيث يكون فيه قهر
وغلبة وقدم استيمان المسلم تعظيما له اذا دخل تاجرنا اليهم بامان لا يحل له اي لتاجرنا المستامن ان يتعرض لشيء
من مالهم ودمهم لانه ضمن ان لا يتعرض لهم بالاستيمان فالتعرض بعد ذلك يكون غدرًا والغدر حرام لقوله عليه السلام
لامحآ الشرابا ولا تغدروا فان غدر بهم التاجر واخذ شيئا واخرجه ملكه ملكًا محظورا اي خبيثا لان الاستيلاء
ورد على مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلك خبثا فيه حتى لو كانت جارية كره للمشتري ان يطأها
لانه قام مقام البائع ووطئها للبائع كان مكروها فكذا للمشتري فيتصدق به اي بذلك الشيء تفريغًا لذمته عنه

وان غدر به اي بالتاجر ملكهم اي ملك الكفرة فاخذ ماله او حبسه او فعل ذلك اي اخذ المال او الحبس غيره اي غير ملكهم
بعلمه اي بعلم الملك حل له اي للتاجر التعرض بمالهم ودمهم لانهم هم الذين نقضوا العهد كالاسير فانه يحل له التعرض
بمالهم ودمهم ابتداءً وان اطلقوه طوعًا لانه غير مستامن فيباح التعرض بقول الفقير التشبيه به في حل التعرض
فقط لكن في الاسير يحل مطلقا وفي المستامن ان غدر به تدبر وان ادانه ثمة حربي او ادان حربيا يعني اذا دخل
المسلم دار الحرب بامان فادانه حربي او ادان حربيًا او غصب احدهما من الآخر وخرجا اي خرج المسلم المستامن
والحربي الينا لا يقضي لواحد منهما على صاحبه بشيء قوله ادان من الادانة وهي بالفارسية وام دادن وفي
النهاية الادانة البيع بالدين والاستدانة الابتياع بالدين وحاصل المعنى جعله الحربي مديونا بتصرف ما
او جعل الحربي مديونا بتصرف ما اما عدم القضاء بشيء في الادانة فلان القضاء يعتمد الولاية ولا ولاية وقت
الادانة اصلا لا على المسلم ولا على الحربي ولا وقت القضاء على الحربي المستامن لانه ما التزم حكم المسلم فيما مضى
من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل وانما لم يقض على المسلم ايضا تحقيقا للتسوية بينهما واما الغصب
فلانه صار ملكا للذي غصبه سواء كان الغاصب كافرا في دار الحرب او مسلما مستامنا فيها لان مال كل واحد
منهما كان مباحا وقت الغصب في حقه فملكه بالاخذ لكن الغاصب ان كان هو المسلم يفتى برد المغصوب على
المالك ولا يقضي عليه لانه لما دخل دارهم بامان التزم ان لا يغدر عليهم وفي اخذ اموالهم على هذا الوجه غدر
عليهم وكذا لا يقضي بشيء لو فعل ذلك حربيان اي اذا ادان احدهما الآخر او غصب احدهما من الآخر وخرجا الينا
مستامنين لما بينا من انهما ما التزما حكم الاسلام فيما مضى من افعالهما وانما التزما ذلك في المستقبل وان خرجا
اي الحربيان الينا بعدما فعلا ذلك مسلمين قضي بالدين لا بالغصب اما المداينة فلانها وقعت صحيحة لوقوعها
بالتراضي والولاية ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه ملكه ولا خبث
في ملك الحربي حتى يؤمر بالرد ولو اسلم الحربي بعدما غصبه اي غصب منه المسلم ثم خرجا الينا يفتى بالرد ديانة
لا قضاءً اما عدم القضاء فلما بينا انه ملكه واما الافتاء بالرد ديانة فلما بينا انه فسد الملك لما يقارنه من المحرم
وهو نقض العهد وان قتل احد المسلمين المستامنين الآخر ثمة اي في دار الحرب فعليه الدية في ماله اي في مال القاتل
في العمد والخطاء والكفارة ايضا اي كالدية في الخطاء اما الكفارة فلاطلاق قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا خطاءً فتحرير
رقبة مؤمنة واما تخصيصها بالخطاء فلانه لا كفارة في العمد عندنا واما الدية فلان العصمة الثابتة بدارنا لا تبطل
بعارض الدخول بدار الحرب بالامان لانه لما كان على قصد الرجوع كان كانه في دار الاسلام تقديرا حتى ان المستامن
منهم لما كان على قصد الرجوع كان كانه في دار الحرب حتى لا يقتل الذمي به واما القود في العمد فلا يجب في ظاهر
الرواية وعن ابي يوسف ان عليه القود في العمد لما بينا ان العصمة لا تبطل بعارض الدخول بالامان ومقتضى
العمد قود وجه ظاهر الرواية ان القصاص لا يمكن استيفاؤه الا بمنعة ولا منعة الا بالامام واهل الاسلام ولم
يوجدا في دار الحرب فلا فائدة في الوجوب ثمة فاذا لم يجب وقت القتل لتعذر الاستيفاء وجب الدية ودام الالم

على هذا واما وجوب الدية في ماله في العمد فلان العواقل لا تعقل على ما نقرر في موضعه وفي الخطاء لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم على اعتبار تركها وان كانا اسيرين فقتل احدهما صاحبه فلا شيء الا الكفارة في الخطاء عند ابي ح رحمه الله لانه بالاسر صار تبعا لهم لصيرورته مقهورا في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم فيبطل به الاحراز فيسقط العصمة المتقومة وهي ما يوجب المال عند التعرض فلم يجب الدية لا في العمد ولا في الخطاء فصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا وخص الكفارة بالخطاء لانه لا كفارة في العمد عندنا وعندهما الاسيران كالمستامنين يعني يلزم الدية في العمد والخطاء والكفارة في الخطاء كما في المستامنين لان العصمة لا تبطل بالاسر كما لا تبطل بالامان وامتناع القصاص لعدم المنعة وتجب الدية في ماله لما قلنا ولا شيء في قتل المسلم ثمه اي في دار الحرب مسلما اسلم ولم يهاجر سوى الكفارة في الخطاء اتفاقا بين ائمتنا وقال الشافعي تجب الدية في الخطاء والقود في العمد لانه قتل نفسا معصومة لثبوت العاصم وهو الاسلام لقوله عم فاذا قالوها عصموا مني دماؤهم واموالهم الا بحقها فقد اثبت العصمة بالاسلام لا بالدار ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة فالاية سيقت لبيان انواع القتل وموجباتها فاوجب اولا في المؤ المطلق دية وكفارة ثم اوجب بقتل مسلم لم يهاجر الينا الكفارة بقوله فان كان من قوم عدو لكم يعني ان كان المقتول من الكفار دارا وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ثم اوجب بقتل الذمي دية وكفارة فدل ايجاب الكفارة وحدها فيمن لم يهاجر على انه لا دية في قتله لانه جعل الكفارة كل الواجب لانها المذكورة فلا يجوز ان يزاد عليها لان الزيادة نسخ ولان الاية سيقت لبيان الحكم الواجب فلو وجبت الدية ولا ذكر لها في الكتاب لكان قاصرا عن البيان وذا لا يجوز ولان التحرير جزاء لكونه مذكورا بحرف الفاء وهو للجزاء والجزاء اسم للكافي لانه ماخوذ من جزاء اي كفى اولتمام ما يستحق به فيمتنع وجوب شيء آخر معه تفاديا عن الزيادة على تمام المستحق وعلى ما هو كاف

فصل

فصل هذه المسائل عما قبلها لاختلاف احكامها لا يمكن حربي مستامن ان يقيم في دارنا سنة كاملة ويقال له ان اقمت سنة نضع عليك الجزية والاصل فيه ان الحربي لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا باسترقاق او جزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا فيلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بين الاقامة الكثيرة واليسيرة بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية ثم انه ان رجع بعد هذه المقالة قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل لنا عليه فان اقام سنة صار ذميا لانه لما اقام سنة بعد هذه المقالة صار ملتزما للجزية فيصير ذميا ولا يمكن من العود الى داره لان عقد الذمة لا ينقض لانه خلف عن الاسلام والاسلام لا ينقض فكذا خلفه كيف وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين وكذا يصير ذميا لو قيل له ان اقمت شهرا او نحو ذلك نضع عليك الجزية فاقام تلك المدة يعني ان تقدير الحول ليس بلازم بل لو قدر اقل من ذلك على حسب ما يرى الامام جاز لكن ان لم يقدر مدة فالمعتبر الحول كذا في العناية او اشترى ارضا ووضع عليه خراجها اي خراج الارض يعني لو دخل الحربي دارنا بامان فاشترى ارض خراج ووضع عليه خراج الارض يكون

ذميا لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما المقام في دارنا واما بمجرد الشراء فلا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة قال صاحب العناية والمراد من وضع الخراج التزام خراج الارض بمباشرة سببه وهو المزارعة فدلت المسئلة على انه لا يصير ذميا بمجرد الشراء ومن المشايخ من قال يصير ذميا بنفس الشراء لانه لما اشترى ارض خراج وحكم الشرع بوجوب الخراج صار ملتزما حكما من احكام الاسلام كذا ذكره قاضيخان وليس بصحيح لما اشار اليه صاحب الهداية من قوله لانه قد يشتريها للتجارة انتهى وعليه جزية سنة من حين وضع الخراج لانه يصير ذميا بلزوم الخراج فيعتبر المدة من وقت وجوبه او نكحت المستامنة ذميا معطوف على قوله اشترى ارضا يعني اذا دخلت حربية بامان دارنا فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج لا لو نكح هو ذمية يعني اذا دخل حربي دارنا بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام فان رجع المستامن الى داره حل دمه لانه بالرجوع ابطل امانه وان كان له اي للمستامن الراجع الى داره وديعة عند مسلم او ذمي او دين عليهما فاسر او ظهر عليهم فقتل سقط دينه وصارت وديعته فيئا اما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه الدين اسبق من يد العامة فيختص به فيسقط واما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه وعن ابي يوسف ان الوديعة تصير للمودع لان يده فيها اسبق فهو بها احق كذا في الدرر وان قتل ولم يظهر عليهم او مات فهما اي الدين والوديعة لورثته لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده فان جاء حربي بامان وله زوجة هناك وولد صغير وكبير ومال عند مسلم او ذمي او حربي فاسلم هنا اي في دار الاسلام ثم ظهر عليهم اي على اهل الحرب فالكل من الزوجة والولد والمال فيء اما المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون وليسوا باتباع واما اولاده الصغار فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين الدارين لا يتحقق ذلك وكذا امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين فبقي الكل فيئا وغنيمة وان اسلم ثمه ثم جاءنا ثم ظهر عليهم اي على اهل الحرب فطفله حر مسلم تبعا لابيه لانه كان تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة ووديعته عند مسلم او ذمي له اي للذي اسلم ثم جاءنا لانه في يد محترمة وهي يد المسلم او الذمي ويده كيده وما غيرها وديعته لان المغصوب الذي في ايديهما يكون فيئا وغير ذلك فيء وهو الزوجة وولده الكبير ووديعته عند حربي اما المرأة وولده الكبير فلما قلنا انهما حربيان كافران واما الوديعة التي عند الحربي فلانها لم تصر معصومة لان يد الحربي ليست يدا محترمة واذا قتل مسلما لا ولي له خطاء او قتل مستامنا اسلم هنا اي في دار الاسلام خطاء ايضا فللامام اخذ الدية من عاقلة القاتل لانه قتل نفسا معصومة خطاء وله النصوص الواردة في القتل الخطاء ومعنى قوله فللامام اخذ الدية ان الاخذ له ليضعه في بيت المال لانه نصب ناظرا للمسلمين وهذا من النظر ثم انهم قالوا على القاتل الكفارة ايضا كذا في الهداية والكافي وفي العمد له اي

للامام ان ينقض او باخذ الدّية بطريق الصّلح لانّ موجب العمد القود وولاية الامام نظريّة ينظر فيه فايّهما رآي اصلح فعل وظاهر انّ الدّية في هذه الصّورة انفع من القود لنفع بيت المال وليس له اي للامام العفو مجّانًا لانّ الحق للعامّة وليس من النّظر اسقاط حقّهم بلا عوض ثمّ انّ صاحب الدّرر ذكر تتمّة لهذا البحث بيّن فيها كون دار الحرب دار الاسلام وعكسه فلا علينا ان نذكره قال رحمه الله دار الحرب تصير دار الاسلام باجراء احكام الاسلام فيها كاقامة الجمع والاعياد وان بقي فيها كافر اصلي ولم يتّصل بدار الاسلام بان كان بينها وبين دار الاسلام مصر آخر لاهل الحرب ويعكس اي تصير دار الاسلام دار الحرب بامور ثلثة باجراء احكام الشّرك فيها واتّصالها بدار الحرب بحيث لا يكون بينهما مصر للمسلمين وان لا يبقى فيها مسلم او ذمّي آمنًا بالامان الاوّل على نفسه كذا في السّير الكبير هذا عند ابي حنيفة وعندهما اذا اجروا فيها احكام الشّرك صارت دار الحرب سواء اتّصلت بدار الحرب اولا وبقي فيها مسلم او ذمّي بالامان الاوّل اولا انتهي

باب العشر والخراج

لمّا ذكر ما يصير به الحربي ذمّيًا شرع في بيان الخراج الّذي يجب عليه وذكر العشر استطرادًا لانّ سبب كلّ منهما هو الارض النّامية وقدّمه على الخراج لكونه من الوظايف الاسلاميّة قال مولانا سعدي افندي اقول في عنونة الباب بما ليس مقصودًا منه وقد استقبحه الشّريف الجرجاني في اوّل مباحث الكلّيّات من حاشية المطالع انتهي والعشر بضمّ العين احد اجزاء العشرة والخراج اسم لما يخرج من غلّة الارض او الغلام ثمّ سمّي ما ياخذه السّلطان خراجًا فيقال ادّي فلان خراج ارضه وادّي اهل الذّمّة خراج رؤسهم يعني الجزية كذا في المغرب ارض العرب كلّها عشريّة وهي اي ارض العرب ما بين العذيب وهو اسم ماء لتميم الي اقصي حجر بفتحتين بمعني الصّخر باليمن بمهرة بالفتح والسّكون اسم رجل وقبل اسم قبيلة ينسب اليها الابل المهريّة سمّي ذلك المقام به فيكون بمهرة بدلًا من قوله باليمن وهذا طولها وعرضها ابين يبرين والدّهنا ورمل عالج وهي اسماء مواضع قال صاحب القاموس ويبرين موضع بحذاء الاحساء وهو بلد بسيف البحرين انتهي الي حدّ الشّام اي الي مشارف الشّام وقراها لانّ النّبيّ عليه السّلام والخلفاء الرّاشدين لم ياخذوا الخراج من ارض العرب ولانّ شرط وضع الخراج تقرير اهلها علي الكفر ولا يقبل من مشركي العرب الّا الاسلام او السّيف لقوله عم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب فلم يجز وضع الخراج في اراضيهم فتكون عشريّة وكذا البصرة عشريّة لاجماع الصّحابة علي انّها عشريّة والقياس ان تكون خراجيّة لانّها فتحت عنوة واقرّ اهلها عليها وهي من جملة اراضي العراق ولكن ترك ذلك باجماعهم وكذا كلّ ما اسلم اهلها او فتح عنوة وقسم بين الغانمين لانّ الحاجة الي ابتداء التّوظيف علي المسلم والعشر اليق به لما فيه من معني العبادة وكذا هو اخفّ حيث يتعلّق بنفس الخارج وارض السّواد خراجيّة اي سواد العراق سمّي بالسّواد لخضرة اشجارها وزروعها لانّ عمر رضي الله عنه وضع الخراج علي مصر حين فتحها عمرو بن العاص وكذا الصّحابة رضي الله عنهم اجمعوا علي وضع الخراج علي الشّام وايضا عمر رض حين فتح السّواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصّحابة رضوان الله عليهم اجمعين وهي اي ارض السّواد ما بين العذيب الي عقبة حلوان عرضًا ومن الثّعلبيّة او العلث الي عبّادان طولًا والعلث بالعين المهملة المفتوحة

واللام السّاكنة قرية موقوفة علي العلويّة علي شرقي دجلة وهو اوّل العراق وعبّادان حصن صغير علي شطّ البحر قال صاحب البيانيّة وما قيل من الثّعلبيّة الي عبّادان غلط لانّ الثّعلبيّة من منازل البادية بعد العذيب بكثير انتهي قال صاحب المغرب والثّعلبيّة بالثّاء المثلّثة والعين المهملة من منازل البادية ووضعها موضع العلث في حدّ السّواد خطاء انتهي وكذا كلّ ما فتح عنوة واقرّ اهله عليه او صولحوا لانّ الحاجة الي ابتداء التّوظيف علي الكافر والخراج اليق به لانّ فيه معني العقوبة سوي مكّة وكان القياس فيها ان تكون خراجيّة لانّها فتحت عنوة اي قسرًا لكن رسول الله صلّي الله عليه وسلّم لم يوظّف عليها الخراج وتركها لاهلها قال صاحب الهداية وفي الجامع الصّغير كلّ ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج سواء قسمت بين الغانمين او اقرّ اهلها عليها وما لم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها عين فهي ارض عشر لانّ العشر يتعلّق بالارض النّامية ونماؤها بمائها فيعتبر السّقي بماء العشر او بماء الخراج وصاحب البيانيّة ذكر ههنا البلاد الّتي فتحت عنوة او صلحًا في زمن الخلفاء الرّاشدين ومن بعدهم من خلفاء بني اميّة اجمالًا فلا علينا ان نذكرها قال رحمه الله اعلم انّ فتح السّواد كلّها كانت عنوة علي يد سعد في خلافة عمر رض وفتحت مصر صلحًا علي يد عمرو بن العاص وكذا الشّام وبيت المقدس ومدن الشّام كلّها فتحت صلحًا علي يد عمر بن الخطّاب رض دون اراضيها واما اراضيها ففتحت عنوة علي يد شرحبيل بن حسنة وابي عبيدة بن الجرّاح وخالد بن الوليد واما اجنادين من الشّام فقد افتتح صلحًا علي خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجنادين بعد الجيم نون ودال مفتوحة مهملة ومنهم من يكسرها ثمّ ياء مثنّاة من تحتها وآخرها نون واما خراسان ومرو روذ فكان فتحهما في خلافة عثمان بن عفّان صلحًا علي يدي عبد الله بن عامر بن كريز واما ما وراءها فانّه افتتح بعد عثمان علي يد سعيد بن عثمان بن عفّان رض لمعاوية صلحًا وسمرقند وكش ونسف بعد ذلك علي يدي المهلّب بن ابي صفرة وقتيبة بن مسلم واما الرّي فانّ ابا موسي افتتحها في ولاية عثمان رض صلحًا واما طبرستان ففتحها سعد بن العاص في ولاية عثمان رض صلحًا ثمّ فتحها عمرو بن العلا واما جرجان فافتتحها يزيد بن المهلّب في خلافة سليمان بن عبد الملك سنة ثمان وتسعين وسجستان فتحها عبد الله بن عامر في خلافة عثمان رض صلحًا واما الجبل فافتتح كلّه عنوة في وقعة حلولاء ونهاوند افتتح علي يدي سعد والنّعمان بن مقرّن واما الاهواز وفارس واصبهان ففتحت عنوة لعمر علي يدي ابي موسي وعثمان بن ابي العاص واما الجزيرة فانّها فتحت صلحًا علي يدي عياض بن غنم والجزيرة ما بين الفرات ودجلة والموصل من الجزيرة واما هجر فانّهم ادّوا الجزية الي رسول الله صلّي الله عليه وسلّم واما اليمامة فافتتحها ابو بكر الصّدّيق رضي الله عنه واما ارض الهند فافتتحها القاسم بن محمّد الثّقفي سنة ثلث وتسعين انتهي ما ذكره رحمه الله كلّها وارض السّواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرّفهم فيها كسائر املاكهم لانّ الامام اذا فتح ارضًا عنوة وقهرًا له ان يقرّ اهلها عليها ويضع عليها وعلي رؤسهم الخراج فتبقي الارض مملوكة لاهلها يتصرّفون فيها كيف يشاؤن قالوا وكذلك جميع الاراضي الخراجيّة مملوكة لصاحبها وكذلك

الاراضي العشرية مملوكة لصاحبها يتصرفون فيها كيف ما يشاؤن ولم يتعرضوا في المتون لكون الاراضي العشرية مملوكة لاهلها لكن اذا كانت الخراجية مملوكة فكون العشرية مملوكة اولى ثم اعلم ان كون الاراضي منقسمة الى عشرية وخراجية هو المشهور في الكتب الفقهية لكن افتى فخر قروم الروم المولى الفاضل ابو السعود المرحوم بان وراءهما ارضا ليست بعشرية ولا خراجية بالمعنى المذكور فيهما يقال لها الاراضي المملكتية وهي الارض التي فتحت عنوة او صلحا لكن لم تملك لاهلها بل احرزت لبيت المال ثم اجيرت من الرعايا باجارة فاسدة بشرط ان يزرعوها ويحرثوها ويجعلوها بساتين وباغا ويؤمروا ان يؤدوا من حاصلها العشر كما هو حكم اراضي بلادنا سيواس وتوقات واماسية واطرافها فانها ليست بعشرية ولا خراجية بل يقال لها اراضي المملكة واشتهرت بين الناس بالاراضي الميرية وهي ليست ملكا لمن في ايديهم لا يقدرون على بيعها وشرائها وهبتها ووقفها وسائر وجوه التمليك والتملك بل مستاجرة منهم بطريق الاجارة الفاسدة يتصرفون ويزرعون ويحرثون ويستغلون بوجوه الاستغلال ويؤدون خراج مقاسمتها وموظفها فما داموا لا يعطلون ويعمرون بالوجوه المزبورة ويؤدون حقوقها لا ينتزع من ايديهم الى حين الموت فاذا مات واحد منهم قام ابنه مقامه ويتصرف على الوجوه المذكورة وان مات ولم يترك ابنا يعود الارض التي في يده الى بيت المال ثم ان كان للميت بنت او اخ لاب وطالباها يعطيها باجرة معجلة بطريق الاجارة الفاسدة ايضا وان لم يطلباها تحرز لبيت المال او تعطى لآخر باجرة معجلة وان عطلها صاحبها ثلث سنين او اكثر تنتزع من يده وتعطى لآخر او تحرز وان اراد واحد منهم ان يفرغ عن الارض التي في يده لاحد يأخذ منه بمعرفة السلطان او من قام مقامه قدرا من الدراهم او الدنانير او ما يرضى به ويفرغ له فيؤجر السلطان او من قام مقامه منه بطريق الاجارة الفاسدة ايضا هذا تفصيل ما اجمله المولى المزبور في فتواه رحمه الغفور وان احيى موات وهي الارض التي لا مالك لها ولا ينتفع بها احد وسيجيء تفصيله في كتابه ان شاء الله تعالى يعتبر قربه الظاهر قربها عند ابي يوسف فان كانت في قرب ارض الخراج فهي خراجية وان في قرب ارض العشر فهي عشرية لان حيز الشيء يعطى له حكم كفناء الدار حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به قال صاحب العناية هذا المطلق محمول على المقيد وهو ما اذا كان المحيي مسلما واما اذا كان ذميا فعليه الخراج وان كانت من حيز ارض العشر ثم قالوا اذا كان هذا مفسرا بكونه مسلما وجب ان يقيد قولهم ان المسلم لا يبتدا بتوظيف الخراج بانه اذا لم يكن منه صنيع يقتضي وضع الخراج انتهى ويعتبر ما فوقه الظاهر ماؤها عند محمد يعني ان احياها ببئر حفرها او عين استخرجها او ماء دجلة او الفرات او الانهار العظام التي لا يملكها احد فهي عشرية وكذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي حفرها الاعاجم مثل نهر الملك انوشروان بن قباد ونهر يزدجرد فهي خراجية لان النسب للنماء ونهر الملك قريب من بغداد على طريق الكوفة ويزدجرد هو يزدجرد بن شهريار بن ابرويز بن هرمز بن انوشروان وهو آخر ملوك العجم لانه لما قتل رستم في قتال سعد بن ابي وقاص رضه بالقادسية هرب يزدجرد الى مرو من طرف سجستان فقتل هناك في خلافة عثمان رضه وكان جميع ملكه عشرين سنة فاستقر ملك العجم على ايدي المسلمين بعد قتله كذا في

البيانية

البيانية يقول الفقير ورأيت في بعض التواريخ ان يزدجرد آخر ملوك العجم قتل في خلافة امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وذلك انه بعث اليه سرية وجعل رئيس السرية الامام علي كرم الله وجهه فقتل الملك المشار اليه في تلك الوقعة واسرت بنته المسماة بشهربانو مع اسارى كثيرة فتزوجها الامام حسين بن علي رضي الله عنهما المهر على الراوي والخراج نوعان خراج مقاسمة وهو ان الامام اذا فتح بلدة عنوة ومن على اهلها جعل على اراضيهم الخراج ومقداره خمس الخارج او ربعه او ثلثه او نصفه على حسب تحمل الارض وهذا جائز كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل خيبر ويكون حكمه حكم العشر ولا يزاد على النصف لان التقدير ورد بالنصف والتنصيف عين الانصاف فيتعلق بالخارج كالعشر الا انه يوضع في موضع الخراج لانه في الحقيقة خراج كذا في غاية البيان وخراج وظيفة وهو شيء واجب في الذمة ويتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض ولا يزاد على ما وضعه عمر رضي الله عنه على السواد اي سواد العراق لكل جريب وهو ارض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا بذراع الملك كسرى وهو سبع قبضات يزيد هو على ذراع العامة بقبضة لان ذراع العامة ست قبضات وذراع الملك سبع قبضات وقيل هذا حكاية عن جريبهم في اراضيهم وليس بتقدير لازم في الاراضي كلها بل جريب الاراضي يختلف باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلد متعارف اهله صالح للزراعة صاع من بر او شعير على ما قاله الامام قاضي خان في فتاواه ومما يزرع فيها على ما ذكر في شرح الطحاوي ودرهم والصاع ثمانية ارطال والدرهم وزن سبعة ولجريب الرطبة قال صاحب القاموس الرطبة بالفتح القصفصة والقصفصة بالكسر نبات اسبست وفي الاخرى الفصفصة بالكسر نبات يقال لها بالتركي يونجه خمسة دراهم ولجريب الكرم او النخل المتصل صفة الكرم والنخل وافراده لاجل كلمة او والاتصال بان يكون كل الارض مشغولة به ولا يبقى فرجة خالية عشرة دراهم هذا هو المنقول عن عمر رضه لانه بعث عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان فمسحا سواد العراق فبلغ ستا وثلثين الف الف جريب ثم وضعا على كل جريب كذا وكذا فلما رجعا واخبراه قبل ذلك عمر رضه وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير فكان اجماعا ولان المؤن متفاوتة فالكرم اخفها مؤنة واكثرها ريعا لانه يبقى على الابد بلا مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة لاحتياجها الى المزارعة والقاء البذر في كل عام والرطاب بينهما لانها تبقى اعواما ولا تدوم دوام الكرم فكانت مؤنتها فوق مؤنة الكرم ودون مؤنة الزرع ولما سواه كزعفران وبستان وهو كل ارض يحوطها حائط وفيها النخل والاشجار متفرقة بحيث يمكن زراعة ما بين الاشجار وان كانت الاشجار ملتفة بحيث لا يمكن زراعة ما بينها فهي كرم ما تطيق لانه ليس فيه توظيف عمر رضه وقد اعتبر الطاقة في التوظيف فنعتبرها فيما لا توظيف فيه ونصف الخارج غاية الطاقة لا يزاد عليه لان التنصيف غاية الانصاف وان لم تطق الارض ما وظف نقص اي نقصه الامام فالنقصان عند قلة الريع جائز بالاجماع الا ترى الى قول عمر رضه لعثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان لما مسحا سواد العراق ووضعا الخراج عليها ثم جاءا الى عمر رضه لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا لا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا

لا طاقت فهذا يدل على جواز النقص عند عدم الاطاقة ولا يزاد ان اطاقت الزيادة عند ابي يوسف لان عمر رض لم يزد
حين اخبر بزيادة الطاقة خلافا لمحمد فانه يجوز الزيادة عنده ان اطاقت اعتبارا للزيادة بالنقصان ولا خراج
ان انقطع عن ارضه الماء او غلب الماء عليها او اصاب الزرع افة لانه فات التمكن من الزراعة في كل الحول
وهو النماء التقديري المعتبر في الخراج في الاولين وفيما اصاب الزرع آفة بان اصابه حر شديد او برد شديد او
نحو ذلك فات النماء التقديري في بعض الحول وكونه ناميا في جميع الحول شرط كما في الزكوة فان من اشترى
جارية للتجارة فمضى عليها ستة اشهر ثم تركها للخدمة سقطت الزكوة لانها لم تبق نامية في جميع الحول
قال صاحب العناية قال مشايخنا ما ذكر من ان الخراج يسقط باصابة الزرع آفة محمول على ما اذا لم يبق من السنة
مقدار ما يمكن ان يزرع ثانيا اما اذا بقي فلا يسقط الخراج ويجب الخراج ان عطلها مالكها لان التمكن كان ثابتا
وهو الذي فوته قال صاحب العناية قيل هذا اذا كانت الارض صالحة للزراعة والمالك متمكنا من الزراعة
وعطلها واما اذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار عدم قوته واسبابه فللامام ان يدفعها الى غيره مزارعة
ويأخذ الخراج من نصيب المالك ويمسك الباقي له وان شاء آجرها واخذ ذلك من الاجرة وان شاء زرعها بنفقة
من بيت المال فان لم يتمكن ولم يجد من يقبل ذلك باعها واخذ الخراج من ثمنها بلا خلاف ثم انهم قالوا من انتقل
الى اخس الامرين من غير عذر بان كانت الارض صالحة للزراعة للاعلى وهو الزعفران مثلا فزرع الشعير
وجب الزعفران وكذا لو كان كرما فقلعه وزرع الحبوب فعليه خراج الكرم لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا
يعرف ويحفظ ولا يفتى به كيلا يجترئ الظلمة على اخذ اموال الناس وردّ بانه كيف يجوز الكتمان وانهم لو
اخذوا كان في موضعه لكونه واجبا واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعى كل ظالم في ارض ليس شانها ذلك انها
قبل ذلك كانت تزرع الزعفران فيأخذ خراج ذلك وهو ظلم وعدوان ولا يتغير الخراج ان اسلم لانه مؤنة فيها
معنى العقوبة فلا يجب ابتداء على المسلم لمظنة العقوبة ولا يسقط انتهاء لمظنة المؤنة او اشتراها اي
ارض الخراج مسلم لما ذكرنا وقد صح ان الصحابة اشتروا الاراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها ولا عشر في خارج
ارض الخراج وقال الشافعي يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين بسببين مختلفين اما كونهما
حقين مختلفين فلان احدهما مؤنة فيه معنى العبادة والآخر مؤنة فيه معنى العقوبة وكونهما في محلين لان
الخراج محله الذمة والعشر محله الخارج وكونهما بسببين مختلفين لان سبب العشر الارض النامية بحقيقة
الخارج وسبب الخراج الارض النامية بالتمكن فلا يتنافيان ولنا قوله عم لا يجتمع عشر وخراج في ارض
مسلم رواه ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن النبي صلى الله عليه وسلم وان احدا من ائمة الجور
والعدل لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة ولان الخراج يجب في ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر في ارض اسلم
اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان في ارض واحدة وسبب الحقين وهو الارض النامية الا انه يعتبر في
العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض فيقال عشر الارض وخراج الارض ولا يتكرر

خراج

خراج الوظيفة بتكرر الخارج في سنة لان عمر رضي الله عنه لم يوظف مكررا بخلاف العشر فانه يتكرر بتكرر الخارج
في سنة لانه لا يكون عشرا الا بوجوبه في كل خارج وعلى هذا خراج المقاسمة فانه يتكرر ايضا بتكرر الخارج
فصل لما فرغ من ذكر خراج الاراضي ذكر في هذا الفصل خراج الرؤس وهو الجزية الا انه قدم
الاول لان العشر يشاركه في سببه وفي العشر معنى القربة وبيان القربات مقدم الجزية وهي اسم لما يؤخذ
من اهل الذمة والجمع الجزى كاللحية واللحى وانما سميت بها لانها تجزى عن الذمي اي تكفي عن قتله فانه
اذا قبلها سقط عنه القتل قال الله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد
وهم صاغرون فان قيل الكفر معصية وهو اعظم الكبائر فكيف يصح اخذ البدل على تقريره اجيب بان
الجزية لم تكن بدلا عن تقرير الكفر وانما هو عوض عن ترك القتل والاسترقاق الواجبين فجاز كاسقاط
القصاص بعوض او هو عقوبة على الكفر فيجوز كالاسترقاق اذا وضعت بتراض وصلح لا تغير وتقدر
بحسب ما يقع عليه الاتفاق كما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم بني نجران على الف ومائتي حلة وهي بضم
الحاء ازار ورداء هذا هو المختار كذا في المغرب وفي القاموس الحلة بالضم ازار ورداء برد او غيره ولا يكون
حلة الا من ثوبين او ثوب له بطانة جمعه حلل وحلال ثم ان عدم التغير اذا وضعت بتراض او صلح لان الموجب لتقدير
ما وقع عليه الاتفاق التراضي فلا يجوز التعدي الى غير ما وقع عليه الاتفاق وان فتحت بلدة عنوة واقر اهلها
عليها يوضع على الغني الظاهر الغنا في السنة ثمانية واربعون درهما كل عشرة وزن سبعة ويؤخذ منه في كل
شهر اربعة دراهم وعلى المتوسط نصفها وهو اربعة وعشرون درهما ويؤخذ في كل شهر درهمان وعلى الفقير
القادر على الكسب ربعها وهو اثنا عشر درهما ويؤخذ في كل شهر درهم قال صاحب العناية قال الامام
فخر الاسلام من ملك ما دون المأتين او لا يملك شيئا لكنه معتمل فعليه اثنا عشر درهما ومن ملك مأتي درهم فصاعدا
الى عشرة آلاف درهم وهو معتمل ايضا فعليه اربعة وعشرون درهما ومن ملك عشرة آلاف درهم فصاعدا
الى ما لا نهاية له وهو معتمل ايضا فعليه ثمانية واربعون درهما ثم قال وانما شرط المعتمل لان الجزية عقوبة
انما تجب على من كان من اهل القتال حتى لا يلزم الزمن منهم جزية وان كان مفرطا في اليسار والمعتمل هو الذي
يقدر على العمل وان لم يحسن حرفة وكان الفقيه ابو جعفر يقول ينظر الى عادة كل بلد لان عادة بعض البلدان
ان يعد من ملك عشرة آلاف درهم مكثرا وعادة البعض ان لا يعد فيعتبر عادة كل بلد وقال الشافعي يوضع على
كل حالم دينارا او ما يعدل الدينار والغني والفقير في ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ رض خذ من كل حالم
او حالمة دينارا او عدله من غير فصل وعدل الشيء بفتح العين مثله اذا كان من خلاف جنسه وبالكسر مثله [illegible]
من جنسه ولان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر كالذراري والنسوان
وهذا المعنى ينتظم الفقير والغني ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم اجمعين ولم ينكر
عليه احد من المهاجرين والانصار ولانها وجبت نصرة للمقاتلة لانها تجب بدلا عن النصرة للمسلمين ببذل النفس

مطلب القول بالفتح والعدل بالكسر

ولا لان كل من كان من اهل دار الاسلام يجب عليه النصرة بالنفس والمال قال الله تع يا ايها الذين آمنوا هل
ادلكم علي تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم ذلكم
خير لكم ان كنتم تعلمون لكن الكافر لما لم يصلح لنصرتنا لميله الي دار الحرب اعتقادا اقام الخراج الماخوذ منه
المصروف الي الغزاة مقام النصرة ثم النصرة من المسلم تتفاوت اذ الفقير ينصر دارنا راجلا والمتوسط ينصرها
راكبا وراجلا والموسر بالركوب بنفسه واركاب غيره ثم الاصل لما كان متفاوتا تفاوت الخارج الذي قام
مقامه فان قيل النصرة طاعة الله وهذه عقوبة فكيف يكون العقوبة خلفا عن الطاعة اجيب بان
الخلفية عن النصرة في حق المسلمين لما فيه من زيادة القوة للمسلمين وما رواه الشافعي محمول علي انه
كان ذلك صلحا والدليل علي ذلك انه امر بالاخذ من النساء والجزية لا تجب علي النساء وتوضع الجزية علي
كتابي سواء كان من العرب او العجم لقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب حتي يعطوا الجزية ومجوسي لان
رسول الله صلي الله عليه وسلم وضع الجزية علي المجوسي روي البخاري ان عمر رض لم يكن ياخذ الجزية من المجوس
حتي شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلي الله عليه وسلم اخذها من مجوسي هجر وهجر اسم بلد في البحرين
ولان استرقاقهم مع الكفر جائز استدراجا الي الاسلام فكذلك ضرب الجزية عليهم وهذا بالاتفاق ووثني
عجمي وفيه خلاف الشافعي هو يقول ان قتالهم واجب لقوله تع وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل
الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم علي الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم وكل من يجوز
استرقاقهم يجوز ضرب الجزية عليهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل علي سلب النفس منهم
لما الاسترقاق فظاهر لان نفع الرقيق يعود الينا جملة واما الجزية فلان الكافر يؤديها من كسبه لانه يكتسب ويفعل
ويؤدي كسبه الي المسلمين لكن نفقته في كسبه ونوقض بان كل من جاز استرقاقه لو جاز ضرب الجزية عليه لجاز
ضربها علي النساء والصبيان واللازم باطل واجيب بان ذلك لمعني آخر وهو ان الجزية بدل النصرة ولا نصرة علي
المراة والصبي فكذا ابدلها قال صاحب العناية وهذا ليس بدافع للنقض بل هو تقرير له والصواب ان يقال
ان قبول المحل شرط تأثير المؤثر فكان معني قوله وكل من يجوز استرقاقه يجوز ضرب الجزية عليه اذا كان المحل قابلا
والمراة والصبي ليسا كذلك لان الجزية انما تكون من الكسب وهما عاجزان عنه قال مولانا سعدي افندي اقول
فيه بحث فانه لم لا يجوز ان يقال المراد وكل من يجوز استرقاقه يجوز ضرب الجزية اذا كان من اهل النصرة فانها بدل
النصرة في حق المسلمين كما سبق آنفا لا عربي اي لا يجوز ضرب الجزية علي وثني عربي لان كفرهم قد تغلظ لان
النبي عليه السلام نشا بين اظهرهم والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهر وكل من تغلظ كفره لا يقبل منه الا الاسلام
او السيف زيادة في العقوبة عليهم وللقائل ان يقول هذا ينتقض باهل الكتاب فانه تغلظ كفرهم لانهم
يعرفون النبي معرفة تامة مميزة مشخصة ومع ذلك انكروه وغيروا الاسم الشريف ونعته اللطيف من الكتب
وقد قبل منهم الجزية وايضا الفصل بينهم وبين عبدة الاوثان من العرب بجواز استرقاقهم دون عبدة الاوثان

مخالف

مخالف لقوله صلي الله عليه وسلم يوم اوطاس لو جري رق علي عربي لجري اليوم من غير فصل بين عبدة الاوثان
واهل الكتاب والجواب عن الاول ان القياس كان يقتضي ان لا يقبل منهم الجزية الا انه ترك بالكتاب وهو
قوله تع فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله الآية وعن الثاني ان مراده صلي الله عليه وسلم عربي الاصل واهل الكتاب
وان سكنوا فيما بين العرب وتوالدوا فيهم ليسوا بعرب في الاصل وانما العرب في الاصل عبدة الاوثان فانهم
امييون ولا توضع علي مرتد لانه كفر بربه بعد ما هدي الي الاسلام ووقف علي محاسنه فلا يقبل منهما اي من
الوثني العربي والمرتد الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة عليهما وعند الشافعي يسترق مشركوا
العرب وجوابه ما قلنا من ان كفرهم تغلظ ويسترق اناثها وطفلها يعني اذا ظهر علي مشركي العرب والمرتد بن
نساؤهم وصبيانهم فيئ فيسترقان لانه عم سبي ذرية اوطاس وهوازن واسترق ابو بكر رض نساء بني
حنيفة وصبيانهم لما ارتدوا وقسمهم بين الغانمين حتي وقع في سهم علي رض الحنفية فولد منها محمد بن الحنفية
ثم انهم قالوا الا ان ذراري المرتدين ونساؤهم يجبرون علي الاسلام دون ذراري عبدة الاوثان ونسائهم لان الاجبار
علي الاسلام انما يكون بعد ثبوت حكم الاسلام في حقهم وذراري المرتدين قد ثبت حكم الاسلام في حقهم تبعا لآبائهم
والمرتدات كن مقرات بالاسلام فيجبرن عليه بخلاف ذراري العبدة ونسائهم ولا جزية علي صبي وامراة لانها
وجبت بدلا عن القتل في حق الماخوذ منه او عن القتال اي عن النصرة في حقنا ولا يجب البدل الا علي من يجب عليه
الاصل والاصل وهو القتل او النصرة لا يتحقق في حق المراة والصبي لعدم الاهلية فكذا البدل ومملوك ومكاتب
ومدبر لانها تجب خلفا عن النصرة والمملوك ومن في حكمه لا يجب عليه النصرة بالقتال لو كان مسلما فلا يلزمه ما هو
خلف عنها ثم الجزية بدل عن الامرين كما مر تقريره آنفا لكن ان اعتبرنا الاول يجب وضع الجزية علي المملوك لان المملوك
الحربي يقتل فيتحقق البدل ايضا وان اعتبرنا الثاني لا يجب لان العبد لا يقدر علي النصرة فلا يجب بدله فلما كان
وضعها واجبا باعتبار غير واجب باعتبار آخر فلا يجب بالشك ولا يؤدي عنهم مواليهم لانهم تحملوا الزيادة بسببهم
ثم اي صار مواليهم بسببهم من صنف الاغنياء او وسط الحال حتي وجب عليهم زيادة علي مقدار الواجب
علي الفقير المعتمل فلو قلنا بوجوبها علي الموالي بسببهم لكان وجوب الجزية مرتين بسبب شيء واحد وذلك لا يجوز
وشيخ كبير وزمن واعمي ومقعد لما انها وجبت بدلا عن القتل او القتال وهم لا يقتلون ولا يقاتلون وعن ابي يوسف
انها تجب علي الشيخ الكبير والزمن والاعمي والمقعد اذا كان لهم مال لانهم يقتلون في الجملة اذا كانوا اصحاب
راي كذا في الاختيار وفقير لا يكتسب خلافا للشافعي له اطلاق حديث معاذ رض ولنا ان عمر رض لم يوظفها
علي فقير غير معتمل وذلك بمحضر الصحابة ولان خراج الارض لا يوظف علي ارض لا طاقة لها فكذا هذا الخراج والحديث
محمول علي الفقير المعتمل وراهب لا يخالط لانه لا يجوز قتله اذا لم يخالط الناس والجزية في حقه بدل عن القتل
وذكر محمد عن ابي حنيفة انها توضع عليه اذا كان يقدر علي العمل لانه هو المضيع للقدرة فصار كالو عطل ارضا
خراجية وتجب في اول الحول وعند الشافعي تجب ان تم الحول لانه حق مالي كالزكوة ولنا انها بدل عن القتل

مطلب محمد بن الحنفية ابن امه [illegible]

والقتل واجب في الحال فكذا بدله بخلاف الزكوة لانها عبادة فيراعي فيها التيسير وهذه عقوبة فتشدد ويؤخذ
قسط كل شهر فيه كما بيّنا من انه يؤخذ من الغني في كل شهر اربعة دراهم ومن المتوسط درهمان ومن الفقير القادر
علي الكسب درهم وتسقط بالاسلام او الموت يعني اذا اسلم وعليه جزية او مات كافرا وعليه جزية سقطت
خلافا للشافعي فيهما لانها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكني وقد وصل اليه المعوض وكلما وجب بدلا عن
شيء وقد وصل اليه المعوض لا يسقط عنه العوض بهذا العارض اي الاسلام او الموت وانما ردد في قوله بدلا
عن العصمة او السكني لاختلاف العلماء في ان الجزية وجبت بدلا عماذا قال بعضهم وجبت بدلا عن العصمة
الثابتة بعقد الذمة وبه قال الشافعي لان الله تعالي امر بالقتال ومده الي غاية وهي اعطاء الجزية وقال بعضهم
وجبت بدلا عن السكني في دار الاسلام لانهم مع الاصرار علي الكفر لا يكونون من اهل دارنا الا بما يؤدون من
الجزية وقال بعضهم وجبت بدلا عن النصرة التي فاتت باصرارهم علي الكفر وقد تقدم قال شمس الائمة السرخسي
وهو الاصح الا تري ان الجزية لا تؤخذ من الاعمي والشيخ الفاني والمعتوه والمقعد مع انهم يشاركون في السكني
لانه لم يلزمهم اصل النصرة بابدانهم لو كانوا مسلمين فكذلك لا يؤخذ عنهم ما هو خلف عنهم ولنا قوله صلي
الله عليه وسلم ليس علي مسلم جزية رواه ابن عباس وهو مطلق فيجري علي اطلاقه بل الانصاف ان المراد به بعد
الاسلام لان كل احد يعلم ان المسلم لا تكون عليه جزية فتعين ان يكون المراد انها تسقط بالاسلام اذ لو لم تسقط
لم يصدق قوله ليس علي مسلم جزية تنزه ساحة النبي صلي الله عليه وسلم عن عدم الصدق ولانها وجبت عقوبة
علي الكفر ولهذا سمي جزية وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت من قبلنا بل الله تعالي يقيمها ولان
شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام وتتداخل الجزية بالتكرر يعني ان مر
عليه حولان ولم يؤد الجزية تداخلت وتسقط الاولي عند ابي حنيفة لانها تجب عقوبة علي الكفر والعقوبات
اذا اجتمعت تداخلت ولانها شرعت للزجر والزجر عن الماضي محال خلافا لهما لانهما يقولان انها عوض والا
لا تسقط بالتكرر خصوصا عند امكان الاستيفاء بخلاف ما اذا مات او اسلم لتعذر الاستيفاء بخلاف خراج
الارض فانه لا تداخل فيه بالاتفاق وقال بعضهم خراج الارض علي هذا الخلاف ولما فرغ من بيان ما يجب علي
اهل الذمة من الجزية شرع في بيان متعبداتهم ما يجوز منها وما لا يجوز فقال ولا يجوز احداث بيعة او كنيسة
قال صاحب العناية والبيانية الكنيسة اسم لمتعبد اليهود والنصاري وكذلك البيعة الا ان الاستعمال غلب
في الكنيسة لمتعبد اليهود وفي البيعة لمتعبد النصاري لقوله عم لا اخصاء في الاسلام ولا كنيسة والمراد
احداثها فهو نفي بمعني النهي اي لا يحدث كنيسة في دار الاسلام والخصاء بكسر الخاء المعجمة والمد علي وزن فعال
مصدر خصاه اي نزع خصيته والاخصاء في معناه خطاء كذا في المغرب قال صاحب العناية والمناسبة
بين ذكر الخصاء والكنيسة في دار الاسلام ان احداث الكنيسة ازالة لفحولية اهل دارنا كما ان الخصاء ازالة
لفحولية الحيوان ان كان الخصاء علي حقيقته وان كان المراد به التبتل والامتناع عن النساء بملازمة الكنائس

فالمناسبة

فالمناسبة ظاهرة او صومعة في دارنا متعلق بهما جميعا قال صاحب القاموس الصومعة كجوهرة بيت للنصاري
انتهي يعني لا يجوز احداث صومعة ليتعبد واحد منهم فيها علي وجه الخلوة لانها بمنزلة البيعة بخلاف موضع
العبادة في البيت لانه تبع للسكني قال صاحب الهداية وهذا في الامصار دون القري لان الامصار هي التي
تقام فيها شعائر الاسلام فلا تعارض باظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القري ايضا لان
فيها بعض الشعائر كالاذان والصلوة بجماعة والمروي عن صاحب المذهب في قري الكوفة لان اكثر اهلها
اهل الذمة انتهي يعني ان المراد بقولهم وهذا في الامصار دون القري علي ما روي عن ابي حنيفة قري الكوفة
لا مطلقا ثم قال صاحب الهداية وفي ارض العرب يمنعون من ذلك في امصارها وقراها لقوله عم لا يجتمع
دينان في جزيرة العرب انتهي قال صاحب البيانية امر عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه سمع رسول الله
يقول لاخرجن اليهود والنصاري من جزيرة العرب فلا اترك فيها الا مسلما وقد اجلا عمر رض يهود نجران وفدك
وانما سميت ارض العرب بالجزيرة لان بحر فارس وبحر الحبش ودجلة والفرات قد احاطت بها قال ابو عبيد جزيرة العرب
ما بين حفر ابي موسي الي اقصي اليمن في الطول واما في العرض فما بين رمل يبرين الي منقطع السماوة انتهي والسماوة
موضع بين الكوفة والشام كذا في القاموس وتعاد المنهدمة من غير نقل الي موضع آخر يعني ان انهدمت البيع
والكنائس القديمة اعادوها لان الابنية لا تبقي دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة الا انهم لا يمكنون
من نقلها الي موضع آخر لانه احداث في الحقيقة ولا يمكنون ايضا من بنائها اوسع من الاولي قال المولي الفاضل
ابو الليث الزيلعي اخو الشيخ الكبير الشيخ شمس الدين السيواسي قدسنا الله بسره في شرح التحفة قيل
لا تعاد القديمة الا بتراب دار الحرب وحجرها انتهي يقول الفقير رأيت هذا النقل فيه فتتبعت الكتب التي عندنا
في هذا الوقت من الفتاوي وغيرها وهي بضع وعشرون كتابا فما وجدت فيها من هذا النقل عينا ولا اثرا فقلت
ليت هذا الفاضل نسبه الي كتاب من كتب السلف التي يقال في حقها اذا قالت حذام فصدقوها ثم تاملت
وقلت لعله صادف نقلا صحيحا لان من تصدي للتاليف يبالغ في تصحيح النقل ولا يسامح فيما نقله علي انه كان
رحمه الله في عصره زاهدا متورعا يحترز عن الشبهات ولقد رأيته مرارا واستفدت منه كرارا قدس سره ورحمة الله
عليه وكان والدي مولانا الحاج سنان عليه رحمة الملك المنان ينقل هذا النقل من اساتذته في حال حيوته رحمة
الله عليهم اجمعين ويميز الذمي في زيه بكسر الزاء المعجمة الهيئة يعني يميز في الرداء والعمامة وسائر اللباس
ومركبه وسرجه ولا يركب خيلا ولا يعمل بسلاح يعني لا يستعمل السلاح لكي يكونوا في اعين المسلمين الذين
لم يتصلبوا في الدين اذلاء صاغرين حتي لا يميلوا اليهم ولان المسلم يكرم والذمي يهان فلا بد مما ذكر لاهانتهم
فان قيل لم يأخذ النبي صلي الله عليه وسلم يهود المدينة ولا نصاري نجران ولا مجوس هجر بذلك فيكون بدعة اجيب
بانهم في زمن رسول الله صلي الله عليه وسلم كانوا معروفين في المدينة لا اشتباه حالهم فلم يقع الاحتياج الي ذلك
ثم في زمن عمر رضي الله عنه لما كثر الناس ممن يعرف وممن لا يعرف وقعت الحاجة الي ذلك فامر بذلك بمحضر من الصحابة

فاجمع

رضوان الله عليهم اجمعين فكان صوابًا قال صلى الله عليه وسلم اينما دار عمر فالحق معه كذا في العناية يقول الفقير
فيه بحث لانه قال اولًا في تعليله لكي يكونوا في اعين المسلمين الذين لم يتصلبوا في الدين اذلاء حتى لا يميلوا
اليهم وقال ثانيًا ولان المسلم يكرم والذمي يهان فلا يبتدأ ذكر لاهانتهم ثم ساق السؤال فلا يكون جوابه
في محله وانما يكون في محله ان لو كان التعليل رفع اشتباه حالهم بل التعليل الذي ساقه يقتضي الاحتياج
الى التمييز في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ايضًا لان ضعفة المسلمين في زمنه اكثر لقرب العهد بالجاهلية
فيتقوى السؤال قطعًا على ان الدليل الثاني يقتضي وجود التمييز في زمن النبي وبعده ويمكن الجواب عن
البحث بالتدبر تدبر ويظهر الكستيج عن ابي يوسف الكستيج خيط غليظ بقدر الاصبع يشده الذمي فوق
ثيابه دون ما يتزينون به من الزنانير المتخذة من الابريسم ومنه امر عمر رض اهل الذمة باظهار الكستيجات
كذا في المغرب ويركب سرجًا كالاكاف اظهارًا للصغار عليهم الاكاف بالكسر ما يقال له بالتركي بالان والاحق
ان لا يركب اصلا الا للضرورة كالخروج الى الرستاق وذهاب المريض الى موضع يحتاج اليه وحينئذ اي حين
يركب للضرورة ينزل في المجامع قال مولانا الفاضل سعدي افندي وفي فتاوى الامام التمرتاشي قبل ان امر الكتاب
بور فتين يحمينا وفي شرح الحلواني ولا يمنعون من ركوب الحمار لان ركوب الحمار ذل غير انه يمنع من ان يضع عليه
السرج وكذا لا يمنعون من ركوب البغل لانه تبع الحمار والبرذون بمنزلة الحمار الا يرى انه يوضع عليه الاكاف
بخلاف الفرس لان ركوبه عز وركوب الجمل جمال يمنعون عنه الا عند الحاجة اليهم بان يستعين بهم الامام في
المحاربة فلا بأس بان يركبوا حينئذ وهذا كله اذا وقع الظفر عليهم ومن عليهم واما اذا وقع الصلح معهم على بعض
هذه الاشياء يتركون على ذلك انتهى ولا يلبس ما يختص اهل العلم والزهد والشرف تعظيما لهؤلاء ويميز
اثاه في الطريق والحمام عن اثني المسلمين يعني يميز بالعلامات كالجلاجل وغير ذلك ويجعل على داره علامة كيلا
يستغفر له يعني كيلا يقف سائل على الباب ويدعو له بالمغفرة ولا يبدأ بسلام ولكن لا بأس برد سلامه بان
يقول عليكم لان الامتناع عنه يوذيهم والرد احسان لهم وترك اذاهم مندوب ولا يزيد الراد على قوله عليكم
ولا يقول عليكم السلام ولو قال في جواب سلام الذمي السلام على من اتبع الهدى جاز ويضيق عليه الطريق
يعني اذا التقى المسلم والذمي في الطريق يجعله المسلم في طرفه الضيق اهانة به وقد قال عم لا تبدؤهم بالسلام
والجؤهم الى اضيق الطريق فاذا كان لا يبدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق يلزم ان يكون له علامة كيلا يشتبه
بالمسلم فيبدأ بالسلام ولا يضيق عليه الطريق بل يعظم وتعظيمه منهي ويؤدي الجزية قائمًا والآخذ قاعد
ويؤخذ بتلبيبه قال صاحب القاموس اللبب المنحر كاللبة وموضع القلادة من الصدر والتلبيب ما في
موضع اللبب من الثياب اه ويهز اي يحرك ويقال له اد الجزية يا ذمي او يا عدو الله كل ذلك للاهانة بهم
ولاظهار شرف الاسلام على ما نطق به قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ولا ينقض عهده بالاباء
عن الجزية لانها دين والامتناع عن سائر الديون لا ينقض فكذا عنها ولان سبب سقوط القتل عنه قبول الجزية

لاداؤها

لاداؤها اتفاقا وقبولها باق كما كان كذا في الهداية والكافي وسائر الشروح قال صاحب الدرر اقول فيه كلام
لان معنى الامتناع عن الجزية التصريح بعدم ادائها كانه يقول لا اعطي الجزية بعد هذا وظاهر انه ينافي بقاء
الالتزام اللهم الا ان يراد بالامتناع تأخيرها والتعلل في ادائها ولا يخفى بعده انتهى يقول الفقير الظاهر
ان مرادهم هذا لانه ان قال لا اعطي الجزية بعد هذا ينتقض عهده لا محالة لكن ليت شعري لم لم يفرقوا بينهما وذكروه
مطلقًا ولزوم نقض العهد بالكلام الاول لازم قطعًا قال صاحب مجمع البحرين لا بالامتناع عن اداء الجزية
الا في رواية وقال ابن الملك في شرحه وهي رواية الواقعات الحسامي في كتاب الزكوة حيث قال اذا امتنعوا
في الابتداء عن قبول الذمة يقاتلون فكذا في الانتهاء انتهى يقول الفقير هذه الرواية احسن اذا كان المراد
من الامتناع المعنى الاول تدبر او بزناه بمسلمة او قتله مسلمًا او سب النبي صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي
سب النبي صلى الله عليه وسلم يكون نقضًا لان عقد الجزية خلف عن الايمان في افادة الامان فما ينقض الاصل
الاقوى ينقض الخلف الادنى بطريق الاولى ولنا ان سب النبي عليه السلام كفر والكفر المقارن لا يمنع عقد
الذمة فالطاري كيف يرفعه مع ان المنع اسهل من الرفع وايضا قال يهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم
السام عليك فقال اصحابه نقتله فقال صلى الله عليه وسلم لا رواه البخاري واحمد والزنا بمسلمة وقتل المسلم دون
سب النبي عم فاذا كان سب النبي لا ينقض العهد فعدم نقضهما اولى قال صاحب الدرر هذا اذا سبه
كافر واما اذا سبه عم او واحدًا من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم المسلم فانه يقتل حدًا ولا توبة له اصلا
سواء بعد القدرة عليه والشهادة او جاء تائبًا من قبل نفسه كالزنديق لانه حد وجب فلا يسقط بالتوبة لانه
تعلق حق العبد فلا يسقط بالتوبة كسائر حقوق الآدميين وكحد القذف بخلاف ما اذا سب الله تعالى ثم تاب لانه
حق الله تعالى ولان الانبياء عليهم السلام من جنس البشر يلحقهم المعرة والباري تعالى منزه عن جميع المعايب
فلا يلحق به تعالى معرة بسبهم ولكونه حق العبد قلنا اذا شتمه سكران لا يعفى ويقتل ايضا حدًا وهذا مذهب ابي بكر
الصديق رضي الله عنه والامام الاعظم واهل الكوفة والمشهور من مذهب مالك والصحابة قال الخطابي لا اعلم
احدًا من المسلمين اختلف في وجوب قتله اذا كان مسلمًا وقال ابن محبوب المالكي اجمع العلماء ان شاتمه كافر وحكمه
القتل ومن شك في عذابه وكفره كفر كذا في الفتاوى البزازية بل ينتقض عهده باللحاق بدار الحرب او الغلبة على
موضع لحاربتنا لانه يصير حربًا علينا فيعرى عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب ويصير كالمرتد في الحكم
بموته باللحاق وكذا لكم حكم ما حمله من ماله يعني ان الذمي الناقض للعهد اذا حمل ماله الى دار الحرب يكون ذلك فيئًا
للمسلمين اذا ظهرنا عليهم كمال المرتد اذا حمله الى دار الحرب يقول الفقير بقي حكم ماله الذي تركه في دارنا هل هو
كحكم مال المرتد الذي بقي في دارنا ام له حكم آخر لم نجد في الكتب حكمه تتبع لكن لو اسر الناقض للعهد لا يجبر على
الاسلام بل يسترق والمرتد يقتل وهذا لان تقريره على كفره جائز وقتله غير لازم لانه لم يلتزم الاسلام في الابتداء
وانما التزم احكامه بالذمة فلا بأس بان يسترق او يعود الى الذمة بخلاف المرتد فانه لا يسترق ولا يقبل منه الجزية

اي سب الانبياء منه

بل يقتل ان اصرّ على ارتداده لانّه التزم الاسلام مرّة ويؤخذ من بني تغلب قبيلة من نصارى العرب وهو بكسر
اللام ويفتح في حال النسبة ويكسر والافصح الكسر كذا في البيانيّة رجالهم بدل ونسائهم ضعف الزكوة
والاصل فيه ما ذكر ابو يوسف في كتاب الخراج باسناده الى داود بن كردوس عن عبادة بن نعمان التغلبي
انّه قال لعمر رض يا امير المؤمنين انّ بني تغلب قد علمت شوكتهم وانّهم بازاء العدوّ فان ظاهروا عليك
العدوّ اشتدّت المؤنة فان رأيت ان تعطيهم شيئاً فافعل فصالحهم عمر رض على ان لا يغمسوا احداً منهم اولادهم
في النصرانية ويضاعف عليهم الصدقة وعلى ان يسقط الجزية عن رؤسهم فلكلّ نصرانيّ من بني تغلب له غنم
سائمة ليس فيها شيء حتّى يبلغ اربعين فاذا بلغت اربعين شاة سائمة ففيها شاتان الى مائة وعشرين
فاذا زادت واحدة ففيها اربع من الغنم وعلى هذا الحساب يؤخذ صدقاتهم وكذلك الابل والبقر اذا وجب على
المسلم شيء من ذلك فعلى التغلبيّ مثله مرّتين ونساؤهم كرجالهم في الصدقة وقال زفر لا يؤخذ من نسائهم
وهو قول الشافعيّ لانّه جزية في الحقيقة على ما قال عمر رض هذه جزية فسمّوها ما شئتم ولهذا يصرف الى
مصارف الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انّه مال وجب بالصلح والمراة من اهل وجوب مثله اي مثلها
وجب بالصلح والمصرف مصالح المسلمين لانّه مال بيت المال وذلك لا يختصّ بالجزية الا يرى انّه لا يراعى فيما
اخذ منهم شرائط الجزية من وصف الصغار بعدم القبول من يد النائب والاعطاء قائماً والقابض قاعد
والاخذ بالتلبيب والهزّ على ما مرّ قال مولانا الفاضل سعدي افندي ليس فيما ذكر من قبلنا جواب عمّا قال عمر رض
من قوله هذه جزية فسمّوها ما شئتم فتامّل انتهى لا من صبيانهم لانّ الصلح على الصدقة المضاعفة وهي لا تجب
على الصبيان ويؤخذ من مواليهم الجزية والخراج اي خراج الارض كموالي قريش يعني لا يؤخذ الجزية وخراج الارض
من القرشيّ ويؤخذ من معتقه فكذلك ههنا يؤخذ الجزية والخراج من معتق التغلبيّ وان لم يؤخذا من التغلبي
وقال زفر تضاعف لقوله عم انّ مولى القوم منهم الا يرى انّ مولى الهاشميّ يلحق به في حرمة الصدقة ولنا انّ هذا
تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا يوضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانياً بخلاف حرمة الصدقة لانّ
الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشميّ في حقّها ولا يلزم مولى الغنيّ حيث لا تحرم عليه الصدقة لانّ
الغنيّ من اهلها وانّما الغنا مانع ولم يوجد في حقّ المولى وامّا الهاشميّ فليس باهل هذه اصلاً لانّه صين لشرفه
وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به مولاه كذا في الهداية ويصرف الخراج اي خراج الارض والجزية وما
اخذ من بني تغلب او ما اخذ من ارض اجلى اهلها عنها او ما اهداه اهل الحرب الى الامام او ما اخذ منهم اي
من اهل الحرب بلا قتال بان اخذ بالصلح بقول الفقير والمناسب الواو فيما وقع باو وهنا تدبّر في مصالح المسلمين
كسدّ الثغور جمع ثغر وهو موضع مخافة البلدان وبناء القناطر جمع القنطرة والجسور جمع جسر والفرق
بينهما انّ الاول لا يرفع والثاني يرفع وكفاية العلماء والمدرّسين والمفتين والقضاة والعمّال اي العمّال
على الزكوات والعشور والمقاتلة وذراريهم اي ذراري العلماء والمدرّسين والمفتين والعمّال والمقاتلة

لانّ

٢٧٥

لانّ نفقتهم على الآباء فلو لم يعطوا الاحتاجوا الى الاكتساب ولا يتفرّغون لهذه الاعمال فينسدّ هذا الباب
بقول الفقير فضمير ذراريهم راجع الى جميع المذكورين كذا في الرمز شرح الكنز وكلام صاحب التسهيل يشير
اليه ايضاً حيث قال وكفاية قضاة وعمّال وعلماء وذراريهم يصرف اليهم بقدر الكفاية وليس للمقاتلة
ذكر فيه لكنّ المفهوم من الهداية وشروحها والكافي ومجمع البحرين وشرحه والمختار والاختيار انّ الضمير راجع
الى المقاتلة فقط تتبّع وامّا سدّ الثغور وبناء القناطر والجسور فمصلحة عامّة وامّا ارزاق العلماء والمدرّسين
والمفتين والقضاة والعمّال فلانّهم يعملون للمسلمين فيجب كفايتهم عليهم والمقاتلة يقاتلون لنصرة
الاسلام والمسلمين واعزاز كلمة الدين فيجب على الامام والمسلمين كفاية جميعهم وكفاية ذراريهم وهذا
المال معدّ لنوائب الاسلام والمسلمين فيصرف اليهم ومن مات منهم في نصف السنة حرم من العطاء لانّه
نوع صلة وليس بدين ولهذا سمّي عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت قال صاحب العناية وكذا لو مات
في آخر السنة لا يورث لانّه صلة فلا تملك الا بالقبض وانّما وضع المسئلة في نصف السنة لانّه لو مات في آخر السنة
يستحبّ صرف ذلك الى قريبه وقال صاحب البيانيّة ولم يذكر محمّد رحمه الله ما اذا مات بعد تمام السنة قبل ان
يقبض ما حكمه والصحيح من الجواب فيه انّه لا يصير ميراثاً ايضاً لانّ استحقاق العطاء بطريق الصلة والصلات
لا تتمّ الا بالقبض وان ثبت الاستحقاق قبل القبض فاذا مات لم يخلفه وارثه بمنزلة حقّ الاخذ بالشفعة وهو
نظير ما قال علماؤنا في الذمّيّ اذا مات بعد وجوب الحقّ عليه قبل الاداء انّه لا يستوفى من تركته لانّ ذلك في حقّ
المجاهدين صلة فاذا كان يموت من عليه قبل الاداء يسقط ما هو عليه وان ثبت الاستحقاق فكذلك يموت
من له يسقط ما هو له وان ثبت الاستحقاق قال صاحب الدرر ذكر في الذخيرة امام المسجد اذا رفع الغلّة
وذهب قبل مضيّ السنة لا يستردّ منه غلّة بعض السنة والعبرة لوقت الحصاد فاذا كان الامام وقت الحصاد
يؤمّ في المسجد يستحقّ فصار كالجزية وموت القاضي في خلال السنة وفي فوائد صدر الاسلام طاهر بن محمود
قرية فيها اراضي الوقف على امام المسجد يصرف اليه غلّتها وقت الادراك فاخذ الامام الغلّة وقت الادراك
وذهب عن تلك القرية لا يستردّ منه حصّة ما بقي من السنة وهو نظير موت القاضي واخذ الرزق ويحلّ للامام
الكل ما بقي من السنة ان كان فقيراً وكذلك الحكم في طلبة العلم في المدارس وفي فوائد صاحب المحيط المؤذّن
والامام اذا كان لهما وقف فلم يستوفيا حتّى ماتا فانّه يسقط لانّه في معنى الصلة وكذلك القاضي وقيل
لا يسقط لانّه كالاجرة انتهى ما ذكره صاحب الدرر **باب المرتدّ** لمّا فرغ من بيان احكام الكفر الاصليّ
ذكر في هذا الباب احكام الكفر الطاري لانّ الطاري بعد الاصليّ من ارتدّ والعياذ بالله منه يعرض الاسلام عليه
ويكشف شبهته ان كانت لانّه عساه اعترته شبهة فتزاح وفيه دفع شرّه باحسن الامرين قال في الايضاح
ويستحبّ عرض الاسلام على المرتدّين هكذا روي عن عمر رضي الله عنه لانّ رجاء العود الى الاسلام ثابت
لاحتمال انّ الردّة كانت باعتراض شبهة فان استمهل اي ان طلب المهلة حبس ثلثة ايّام ولا يزاد على الثلثة

فان تاب خيرها والا اي وان لم يتب قتل قال صاحب العناية روي عن عمر رضه ان رجلا جاء اليه من قبل ابي موسى
الاشعري فقال عمر رضه هل من مغربة خبر قال نعم رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال هلا حبستموه في بيت
ثلثة ايام واطعمتموه في كل يوم رغيفا لعله يتوب ثم قال اللهم اني لم آمر ولم ارض اذ بلغني ولان الظاهر
من حال من ناب الاسلام بعد معرفة محاسنه وقوعه في الكفر لشبهة معترضة فتزال الشبهة بعرض الاسلام
عليه لكن العرض مستحب لا واجب لان المرتد كافر بلغته الدعوة والكافر اذا بلغته لا يجب تجديد العرض عليه
بل يستحب فكذا هذا وفائدة الاستحباب حل قتله قبل العرض واما وجوب القتل فلقوله تع تقاتلونهم او يسلمون
قال بعض المفسرين نزلت هذه الآية في حق الذين ارتدوا ونقل الناطفي فان تاب المرتد وعاد الى الاسلام
ثم عاد الى الكفر حتى فعل ذلك ثلث مرات وفي كل مرة طلب من الامام التاجيل ثلثة ايام فان عاد الى الكفر رابعا
ثم طلب التاجيل فانه لا يؤجله فان اسلم والا قتل وقال الكرخي فان رجع ايضا عن الاسلام فاتي به الامام
بعد الثالثة استتابه ايضا فان لم يتب قتله ولا يؤجله وان هو تاب ضربه ضربا وجيعا ولا يبلغ به الحد ثم يحبسه
ولا يخرجه من السجن حتى يرى عليه خشوع التوبة ويرى من حاله حال انسان قد اخلص فاذا فعل ذلك خلى
سبيله فان عاد بعد ما خلي سبيله فعل به مثل ذلك ابدا ما دام يرجع الى الاسلام ولا يقتل الا ان يأبى ان يسلم
وهذا قول اصحابنا جميعا ان المرتد يستتاب ابدا وروي عن علي وابن عمر رضي الله عنهما انه لا يقبل توبته
بعد المرة الثالثة لانه مستخف ومستهزئ ليس بتائب يؤيده قوله تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا
ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم وجه قول العامة ان الآية في حق من ازداد كفرا الا في حق من
آمن واظهر التوبة ويدل على هذا الاطلاق قوله تع ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقد روي عن
النبي عم انه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله انتهى ما في العناية فان قيل تقدير المدة
ههنا بثلثة ايام نصب الحكم بالرأي فيما لا مدخل له فيه لانه من المقادير اجيب بان هذا من قبيل اثبات الحكم
بدلالة النص لان ورود النص في خيار البيع بثلثة ايام ورد فيه لان التقدير بثلثة ايام هناك انما كان للتا
والتقدير بها ههنا ايضا للتامل بل احتياجه الى التامل اقوى قال مولانا سعدي افندي اقول فيه تامل لان
المهلة في الخيار لدفع احتمال الغبن وهو مفقود في المرتد مع ان مدة الخيار عندهما غير مقتصر على ثلثة ايام
انتهى يقول الفقير يمكن ان يقال ان المهلة فيه لدفع احتمال الغرور بالشبهة العارضة كما انها في البيع لدفع
احتمال الغرور بسبب الغبن وتوبته بالتبري عن كل دين سوى الاسلام بعد الاتيان بالشهادتين او عما
انتقل اليه لحصول المقصود قال الحاكي وفي المنية والتوبة ان يقول تبت ورجعت الى دين الاسلام وانا
بريء من كل دين سوى الاسلام والاقرار بالبعث والنشور مستحب انتهى وسئل عن ابي يوسف عن المرتد
كيف يستتاب فقال يقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ونقر بما جاء من عند الله ويتبرأ
من الذي انتقل اليه وان شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وقال لم ادخل في هذا الدين قط وانا بريء

منه فهو توبة ايضا وقتله قبل العرض ترك ندب لا ضمان فيه لان الردة تبيح القتل والعرض بعد بلوغ الدعوة
غير واجب كما عرفت ويزول ملكه اي ملك المرتد بردته موقوفا فان اسلم عاد ملكه عند ابي ح رضي الله عنه
وعندهما لا يزول ملكه ولا تاثير للردة الا في اباحة دمه لا في زوال ملكه كالمقضي عليه بالرجم والقود وهذا
لانه مكلف محتاج فيبقى ملكه ما دام حيا وله ان المالكية عبارة عن القدرة وهذا مرتبي مقهور تحت ايدينا
بدليل انه يقتل ولا قتل الا بالحراب فكان القتل ههنا مستلزما للحراب لان نفس الكفر ليس بمبيح للقتل
ولهذا لا يقتل الاعمى والمقعد والشيخ الفاني وقد تحقق الملزوم بالاتفاق وهو كونه ممن يقتل فلا بد من
لازمه وهو كونه حربيا وهذا اي كونه حربيا مقهورا تحت ايدينا يوجب زوال ملكه ومالكيته لان المقهورية
امارة المملوكية واذا كان مقهورا ارتفعت مالكيته وارتفاعها يستلزم ارتفاع الملك لان ارتفاع المالكية
مع بقاء الملك محال غير انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه وعوده الى الاسلام مرجو وذلك يوجب بقاء
المالكية فبالنظر الى الاول وهو مقهوريته تحت ايدينا يزول ملكه وبالنظر الى الثاني وهو انه مدعو الى
الاسلام وعوده الى الاسلام مرجو لا يزول فتوقفنا في امره وقلنا يزول موقوفا فان اسلم جعل العارض
كان لم يكن في حق هذا الحكم وصار كان لم يزل فلم يعمل السبب وان مات او قتل او لحق بدار الحرب وحكم به استقر
كفره وعمل السبب عمله وزال ملكه وعتق مدبروه وامهات اولاده وحلت ديونه التي عليه لان من مات او
قتل يصير ديونه المؤجلة حالا وباللحاق يكون هو في حكم الميت عندنا وقال الشافعي اذا لحق بدار الحرب يبقى ماله
موقوفا كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه باللحاق صار من اهل الحرب وهم اموات
في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الالزام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كالموت الا ان لحاقه لا يستقر
الا بقضاء القاضي لاحتمال العود الينا فلا بد من القضاء فاذا تقرر موته الحكمي تثبت الاحكام المتعلقة به
يعني عتق مدبريه وامهات اولاده وحلول دينه وغير ذلك وكسب اسلامه يعني ما اكتسبه في حال اسلامه
لوارثه المسلم وكسب ردته يعني ما اكتسبه في حال ردته فيء وهذا عند ابي ح رضي الله عنه وقال الشافعي
كلاهما فيء لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال حربي لا امان له فيكون فيئا ويقضي دين اسلامه من
كسب اسلامه ودين ردته من كسبها قال صاحب الهداية وهذا رواية عن ابي ح وعنه وهو رواية الحسن
عن ابي حنيفة انه يبدأ بكسب الاسلام فان لم يف بذلك يقضي من كسب الردة وعنه وهو رواية ابي يوسف
على عكسه وهو ان يبدأ في قضاء الدين بكسب الردة وجه قوله الاول ان المستحق بالسببين مختلف وحصول
كل واحد من الكسبين باعتبار السبب الذي وجب به الدين فيقضي كل دين من الكسب المكتسب في تلك
الحالة ليكون الغرم بالغنم ووجه قوله الثاني ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه
الخلافة الفراغ من حق المورث فيقدم الدين على الارث واما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهليته
الملك بالردة فلا يقضي دينه عنه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحينئذ يقضي منه كالذمي اذا مات ولا وارث له

يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضي منه وكذلك ههنا ووجه قوله الثالث ان كسب الاسلام حق
الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه اولى الا اذا تعذر بان لم يف به فح يقضي من كسب
الاسلام تقديماً لحقه كذا في العناية بحث من اوجع مع جواب كل منها ان شئت فراجعه وتوقف بيعه وشراؤه
واجارته وهبته ورهنه وعتقه وتدبيره وكتابته ووصيته لان جميعها يقتضي الملك المقرر وقد قال الامام
يزول ملكه موقوفاً فان اسلم صحت هذه التصرفات وان مات حتف انفه او قتل او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه
بطلت هذه التصرفات وقالا لا يزول ملكه عن ماله وقد بينا دليلهما فيما سبق فلا نعيد ونقضي ديونه مطلقاً
سواء كانت ديون الاسلام او ديون الردة من كلا كسبيه اي كسب الاسلام وكسب الردة لانهما ملكه
جميعاً حتى يجري الارث فيهما وكلاهما للوارث المسلم لان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ما بين من انه
مكلف محتاج آه فينتقل بموته الى ورثته ويستند الى ما قبيل ردته اذ الردة سبب الموت فيجعل كانه اكتسبه
في حال الاسلام يعني جعل الشرع السبب هو الجزء المقدم على الردة بزمان لئلا يلزم توريث المسلم من الكافر
وقال ابو حنيفة انه يمكن الاستناد في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة ولا يمكن الاستناد في كسب الردة
لعدمه قبلها ومن شرطه وجوده قبلها فالحاصل انا لو قلنا بالتوريث فيما اكتسبه حال الردة لزم توريث
المسلم من الكافر ولا يكون بد منه وذلك لا يجوز ومحمد اعتبر كونه وارثاً عند اللحاق لانه سبب للارث والقضاء
لتقرره بقطع الاحتمال وابو يوسف عند الحكم به اي باللحاق لانه به يتقرر الاستحقاق وبه يصير اللحاق موتاً
وفي رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وهو قول زفر يعتبر توريثه يوم ارتد لانه سبب للارث ونصح تصرفاته من
البيع والشراء والاجارة والهبة والرهن والعتق والتدبير والكتابة والوصية عندهما لانه لا يزول ملكه
عندهما ولا توقف غير المفاوضة لانها تقتضي المساواة في الدين ولا دين له لكنه يحتمل الرجوع فلهذا تتوقف
بالاتفاق ان اسلم صحت والا بطلت لكن كتصرف الصحيح عند ابي يوسف يعني يصح تصرفاته كتصرف الصحيح
عند ابي يوسف حتى يعتبر تبرعاته من جميع المال لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل فصار
كالمرتدة وكتصرف المريض عند محمد حتى يعتبر تبرعاته من الثلث لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضاً عما نشأ
عليه قلما يتركه فيفضي الى القتل ظاهراً بخلاف المرتدة لانها لا تقتل كذا في الهداية يقال انتحل فلان قول غيره
او شعر غيره اذا ادعاه لنفسه والنحلة بكسر النون وسكون الحاء الدعوى والمعنى من انتسب الى دعوى
لا سيما معرضاً عما نشأ عليه آه ويصح اتفاقاً استيلاده وطلاقه اما الاستيلاد فلانه لا يفتقر الى حقيقة
الملك فلو ولدت جاريته فادعى نسبه يثبت منه ويرثه هذا الولد مع ورثته وكانت الجارية ام ولد له لان حقه
في ماله اقوى من حق الاب في جارية ولده واستيلاد الاب صحيح فكذلك استيلاده حيث لا يحتاج الى حقيقة
الملك وانما يكتفي فيه بحق الملك واما الطلاق فلانه لا يفتقر الى تمام الولاية لانه يصح من العبد مع قصور الولاية
على نفسه فكذا هذا فان قيل الفرقة تقع بين الزوجين بالارتداد فكيف يتصور الطلاق من المرتد اجيب

بان هذا ليس بممتنع لان النكاح لما انفسخ بالردة كانت المرأة معتدة فان طلقها يقع وكذا اذا ارتدا معاً
فطلقها فاسلما معاً فان النكاح لم ينفسخ فيقع الطلاق ويبطل نكاحه وذبيحته اتفاقاً لان كل واحد منهما
يعتمد الملة ولا ملة له لانه ترك ما كان عليه ولا يقر على ما دخل فيه لوجوب القتل وههنا استشكال ذكره صاحب
العناية مع جوابه ان شئت فراجعه وتتوقف مفاوضته لما مر آنفاً يقول الفقير وقد فهم هذا مما تقدم من قوله
ولا توقف غير المفاوضة ليت شعري لم ذكره ثانياً مع عدم الفائدة المعتد بها من تكراره ثم الحاصل ان تصرفات
المرتد انواع نافذ اتفاقاً كالاستيلاد والطلاق وباطل اتفاقاً كالنكاح والذبيحة وموقوف اتفاقاً كالمفاوضة
ومختلف في توقفه ونفوذه وهو ما عد في المتن من البيع والشراء والاعتاق والهبة ونحو ذلك وترثه امرأته
المسلمة ان مات المرتد او قتل وهي في العدة لانه يصير فاراً وان كان صحيحاً وقت الردة لانها سبب للهلاك
كالمرض فاشبه ردته التي حصلت البينونة بالطلاق في حالة المرض والطلاق البائن حالة المرض يوجب
الارث اذا مات في العدة فكذا هذا وان عاد مسلماً بعد الحكم بلحاقه اخذ ما وجده باقياً في يد وارثه لان الوارث
انما يخلفه فيه لاستغنائه عنه حيث دخل الحرب واذا عاد مسلماً احتاج اليه فيقدم على الوارث لكن قال صاحب
الكافي ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء قال شمس الائمة الحلواني ولو كان هذا بعد موته حقيقة بان
احياه الله تعالى واعاده الى الدنيا كان الحكم فيه هكذا الا انه خلاف العادة كذا في العناية واما اذا ازاله الوارث
عن ملكه فعاد مسلماً لا يأخذ قيمته لانه ازاله في وقت كان له سبيل من الازالة لانه صار له بقضاء القاضي بكونه
ميتاً ولا ينقض عتق مدبره وام ولده فانه لا سبيل له عليهما لان القضاء بعتقهما قد صح بدليل مصحح وهو
قضاء القاضي بلحاقه عن ولايته لانه لو كان في دار الاسلام كان له ان يعيد حقيقة فاذا خرج عن ولايته كان
له ان يعيده حكماً فاذا كان قضاؤه عن ولاية نفذ والعتق بعد وقوعه لا يحتمل النقض وصار كالو مات حقيقة
ثم احياه الله تعالى وان عاد الى دار الاسلام قبله اي قبل قضاء القاضي بذلك فكأنه لم يرتد ولم يزل مسلماً فام
اولاده ومدبروه على حالهم لا يعتقون بقضاء القاضي وما كان عليه من الديون فهو الى اجله كما كان وما
وجده من ماله بعينه في يد وارثه يأخذه بغير قضاء ورضاء ويضمن ما اتلفه لما ذكر انه لا يستقر لحاقه الا بقضاء
القاضي كذا في شروح الكنز والمرأة المرتدة لا تقتل وقال الشافعي تقتل لقوله عم من بدل دينه فاقتلوه وهذا يعم
الرجال والنساء كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولان ردة الرجل مبيحة للقتل من حيث انها جناية متغلظة
وكل ما هو جناية متغلظة يناط بها عقوبة متغلظة وردة المرأة تشارك ردة الرجل في هذه العلة فيجب ان
يشاركها في موجبها لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول وصار كالزنا وشرب الخمر قال صاحب
العناية وفيه نظر لانه اثبات ما يندرئ بالشبهات بالرأي ولنا انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء بما روى
ابو يوسف عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتل النساء اذا هن ارتددن عن الاسلام
ولكن يحبسن ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه ولان الاصل تأخير الاجزية الى دار الآخرة لان تعجيلها يخل معنى

الابتلاء الذي هو اظهار علمه لان الناس يمتنعون خوفا من لحوق الجزاء في الدنيا فصار وافي المعني كالمجبور بن
وفيه اخلال بالابتلاء وما عجل في الدنيا شرع لمصالح تعود الينا كالقصاص وحد القذف وحد الزنا والسرقة
وشرب الخمر وهي صيانة النفوس والاعراض والانساب والاموال والعقول فاذا كان الاصل تاخير الاجزية الي دار
الآخرة كان القياس في الرجل الذي ارتد ان يوخر جزاؤه الي دار الآخرة لكن عدل فيه عنه لدفع شر ناجز وهو
الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لان بنيتهن غير صالحة لذلك بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالكافرة الاصلية
وهي لا تقتل فكذا المرتدة وما قيل ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قتل مرتدة فقد قيل انه عم لم يقتلها بمجرد الردة
بل لانها كانت ساحرة شاعرة تهجو رسول الله صلي الله عليه وسلم فامر بقتلها والجواب عما روي الشافعي انه ليس
بمجري علي ظاهره لان من بدل دينه من اليهودية الي النصرانية او من النصرانية الي اليهودية او من الكفر الي
الاسلام لا يقتل مع وجود التبديل فعرفنا انه عام لحقه خصوص فيخص المتنازع فيه بما ذكرنا من المعني مع انه
يلزم التوفيق بينه وبين ما روينا لان راوي الحديثين معا ابن عباس رض مع ان الاثم الاشتراك في العلة لان
العلة ليس مطلق الكفر بل الكفر المفضي الي الحراب كما بينا بل تحبس حتي تتوب لانها امتنعت عن ايفاء حق الله
تعا بعد الاقرار فتجبر علي ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد وتضرب كل ايام قال صاحب الكافي وروي الحسن
عن ابي حنيفة انها تخرج في كل يوم وتضرب تسعة وثلثين سوطا حتي تموت او تسلم هذا اذا كانت حرة والامة
التي ارتدت يجبرها علي الاسلام مولاها يعني اذا ارتدت الامة دفعت الي مولاها وامره القاضي ان يجبرها
علي الاسلام اما الجبر فلما ذكرنا من انها امتنعت عن ايفاء حق الله تعا بعد الاقرار واما الدفع من المولي لجبرها
فلما فيه من الجمع بين الحقين الجبر والاستخدام قال صاحب البناية وفي الاصل شرط احتياج المولي الي خدمتها
ولم يشترط في الجامع الصغير والصحيح انها تدفع الي المولي احتاج المولي الي خدمتها او استغني وكذلك لا يشترط
طلب المولي ايضا فان قلت للمولي حق الاستخدام في العبد والامة جميعا فكيف دفعت الامة الي المولي دون
العبد قلت لان العبد يقتل اذا ابي فلا فائدة في الدفع واما الامة فلا تقتل ولكنها تجبر علي الاسلام والمولي
يقدر علي جبرها مع استخدامها ثم المرتدة انما تسترق اذا لحقت بدار الحرب ثم سبيت وتجبر مع ذلك علي الاسلام
وما دامت في دار الاسلام لا تسترق وروي عن ابي حنيفة انها تسترق وان كانت في دار الاسلام بخلاف
المرتد فانه لا يسترق وان لحق بدار الحرب وينفذ جميع تصرفها في مالها لانها لا تقتل فملكها باق فيكون تصرفها
تصرفا في خالص حقها لان عصمة المال تبع لعصمة النفس وعصمة نفسها لم تزل وجميع كسبها سواء كان كسب
الاسلام او كسب الردة لوارثها المسلم اذا ماتت او لحقت بدار الحرب اذ ملكها ثابت في جميع كسبها لما بينا
فينتقل الي وارثها المسلم ويرثها زوجها ان ارتدت مريضة والقياس ان لا يرثها لان فرار الزوج انما كان
يتحقق اذا مات وهي في العدة الا تري انه لو طلقها قبل الدخول بها في مرضه لم يكن لها الميراث لانها ليست
في عدتها ثم ههنا لا عدة علي الرجل فينبغي ان لا يرثها الزوج ووجه الاستحسان انها قصدت ابطال حقه

فيرد عليها قصدها وبيانه ان حقه تعلق بمالها بمرضها فكانت بالردة قاصدة ابطال حقه فاذا فرت عن ميراثه فيرد عليها
قصدها كما في جانب الزوج لا ان ارتدت صحيحة فانه لا يرثها لانها بانت بنفس الردة فلم تصر مشرفة علي الهلاك
لانها لا تقتل بخلاف الرجل فلا تكون في حكم الفارة المريضة فلا يرثها زوجها وقاتلها يعزر فقط يعني لو قتلها
انسان لا شئ عليه لانه اعتمد اطلاق النص وهو قوله عم من بدل دينه فاقتلوه وهذا مذهب جماعة من العلماء
لكن يؤدب ويعزر لكونه فضوليا فيما فعله وسائر احكامها اي احكام المرتدة كالرجل المرتد فان ولدت امته
اي امة المرتد فادعاه تثبت نسبه منه وامومتها اي كون الامة ام ولده والولد حر تبعا للامة لان الولد يتبع
خير الابوين دينا يرثه اي يرث هذا الولد من ابيه المرتد ان مات علي الردة او لحق بدار الحرب لان المسلم يرث
المرتد مطلقا اي سواء كان بين الارتداد والولادة اقل من ستة اشهر او اكثر ان كانت الامة مسلمة وكذا
ان كانت نصرانية الا ان ولدته النصرانية لاكثر من نصف حول منذ ارتد لان الولد يتبع الاب هنا لان الاب
يجبر علي الاسلام فيكون اقرب الي الاسلام من النصرانية والمرتد لا يرث المرتد وان لحق المرتد بماله دار الحرب فظهر
عليه فهو اي ماله فيء دون نفسه ويجوز ان يكون المال فيئا دون نفسه كذراري العرب فان لحق بغير ماله ثم رجع
فذهب به اي بماله فظهر عليه فهو اي المال الذي ذهب به بعد رجوعه لوارثه ان وجده قبل القسمة والفرق
ان الاول مال لم يجر فيه الارث فهو مال الحربي واذا ظهر علي مال الحربي فهو فيء لا محالة والثاني انتقل الي ورثته
بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث مالكا قديما اذا وجد ماله في الغنيمة قبل القسمة اخذه مجانا وان لم يكن
القاضي حكم بلحاقه والمسئلة بحالها ففي ظاهر الرواية يرد علي الورثة ايضا لانه متي لحق بدار الحرب فالظاهر انه
لا يعود فكان ميتا ظاهرا وفي بعض روايات السير يكون فيئا لا حق للورثة فيه لان الحق لا يثبت لهم الا بالقضاء
كذا في العناية يقول الفقير يبقي حكم ما اذا وجد ماله بعد القسمة ولم يبينه صاحب العناية ولا اصحاب الكتب
التي عندنا الا صاحب الكافي فانه قال وان وجده بعد القسمة اخذه بالقيمة ولكن لم يبين حكم ما اذا هلك او كان
مثليا لا قيميا في الكافي وغيره وان لحق بدار الحرب فقضي بعبده لابنه فكاتبه الابن فجاء المرتد مسلما فبدل
الكتابة والولاء له والكتابة جائزة اما جواز الكتابة فلانه لا وجه الي بطلانها لنفوذها بدليل منفذ وهو قضاء
القاضي باللحاق ثم بعد ذلك اما ان يبقي المكاتب علي ملك الابن او ينتقل الي الاب لا سبيل الي الاول لان الكتابة
لا تخل بملك الرقبة وقد ذكر ان المرتد اذا عاد مسلما اخذ ما وجده في يد وارثه بعينه ولا الي الثاني لان المكاتب
لا يقبل الانتقال من ملك الي ملك فجعلنا الوارث الذي هو خلفه كالوكيل من جهته لان في الوكالة خلافة فكانه
وكله في كتابة عبده وحقوق العقد في عقد الكتابة ترجع الي الموكل واما ان الولاء للمرتد الذي اسلم فلان
الولاء لمن اعتق والعتق انما يحصل منه بعد اداء بدل الكتابة بخلاف ما اذا رجع مسلما بعد اداء بدل الكتابة لان الملك
الذي كان له لم يبق قائما ح ومن قتله مرتد خطاء فقتل علي ردته او لحق بدار الحرب فديته اي دية المقتول في كسب
اسلامه خاصة عند ابي حنيفة وقالا في كسبه مطلقا اي في كسب الاسلام والردة اما ان الدية في ماله فلهم

يقول الفقير الظاهر وان ولدت امته بالواو
لانه لا وجه لتفريعها علي فعله وسائر
احكامها كالرجل بل هي مسئلة
مستقلة عنه تدبر ح

جميعا فلان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة يعني ان التعاقل انما يكون باعتبار التناصر واحد لا ينصر المرتد
فيكون الدية في ماله كسائر ديونه لكن يقول ابو حنيفة ماله هو كسب الاسلام لنفوذ تصرفه دون الردة لتوقف
تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده وهما يقولان الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في
الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما ومن قطعت يده عمدا فارتد العياذ بالله منه ومات على ردته منه
اي من القطع او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما ومات منه اي من القطع فنصف ديته لورثته في مال القاطع
اما في الاول فلان قطع اليد حصل حال تقوم اليد لكن السراية حلت محلا غير معصوم فاعتبر القطع لا السراية
فيجب نصف الدية في مال القاطع لان العاقلة لا تتحمل العمد ولم يجب القصاص بشبهة الارتداد واما في الثاني
وهو ما اذا لحق ومعناه اذا قضى القاضي بلحاقه فلانه صار ميتا تقديرا والموت يقطع السراية واسلامه
حيوة جديدة في التقدير فلا يعود حكم الجناية الاولى وهو القصاص فيجب نصف الدية ايضا واذا لم يقض
القاضي بلحاقه فهو على الخلاف الذي نبينه وعن هذا قال وان اسلم بدون لحاق بدار الحرب اي بدون القضاء
باللحاق فمات منه اي من القطع فتمام الدية عند ابي ح وابي يوسف وعند محمد وهو قول زفر ايضا نصفها لان
اعتراض الردة اهدر السراية فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان كما اذا قطعت يد مرتد فاسلم سواء مات من
القطع او لم يمت حيث لا يجب ضمان النفس في الاول ولا ضمان اليد في الثاني بناء على الاصل المار ان المهدر
لا يلحقه الاعتبار ولهما ان الجناية وردت على محل معصوم لان الفرض انه قطع يده وهو مسلم وتمت على محل
معصوم لان الفرض انه لم يلحق واسلم فيجب ضمان النفس كما اذا لم يتخلل الردة مكاتب ارتد فلحق بدار الحرب
واكتسب مالا فاخذ اي اسر بماله وقتل فبدل الكتابة لمولاه والباقي لورثته وهذا ظاهر على اصلهما لان
كسب الردة ملكه اذا كان حرا فكذا اذا كان مكاتبا واما عند ابي حنيفة فلان المكاتب انما يملك اكسابه بالكتابة
والردة لا تؤثر في الكتابة فكذا لا تؤثر في اكساب المكاتب زوجان ارتدا فلحقا يقول الفقير المناسب ولحقا
بالواو وتدبر فولدت المراة ثم ولد الولد فظهر عليهم فالولدان فيئ يعني اذا ارتد الرجل وامراته العياذ بالله
تعالى ولحقا بدار الحرب فحبلت فيها وولدت ولدا ثم ولد لولدها ولد فظهر عليهم فالولدان فيئ كذا في الهداية
اما الولد الاول فلان امه مرتدة والمرتدة تسترق فيتبعها ولدها في الاسترقاق واما ولد الولد فلانه كافر
اصلي وليس بمرتد ولا شبهة في استرقاقه قال الاتقاني وتقييد صاحب الهداية قوله فحبلت المراة بقوله
في دار الحرب اتفاقي فانها ان حبلت في دارنا ثم لحقت به بدار الحرب فالجواب كذلك لكن قال صاحب العناية
وصاحب الكافي لعله ذكره لفائدة وهي ان العلوق اذا كان في دار الحرب كان ابعد من الاسلام واذا كان في
دار الاسلام كان اقرب اليه باعتبار الدار لكون الدار جهة في الاستتباع فيكون الجبر ثمة دليلا على الجبر هنا
بالطريق الاولى يقول الفقير ولقد احسن المص لله دره حيث ساق المسئلة مطلقة بترك هذا القيد ويجبر الولد
الاول على الاسلام لان الاولاد يتبعون الآباء في الدين فيجبر على الاسلام كما يجبر ابوه عليه لا ولده في ظاهر الروا

ووجهه انه لو كان مسلما تبعا للجد لكان تبعا لجد جده فيكون الناس كلهم مسلمين بتبعية آدم عليه السلام ولو كان تبعا
لابيه وهو تبع فكان التبع مستتبعا لغيره وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجبر تبعا للجد لان التبعية في حق الا
للتفرع والتفرع ثابت في حق الجد ولهذا كان بمنزلة الاب في النكاح وبيع مال الصغير ثم انهم قالوا وهذا اربع
مسائل في كلها الجد كالاب في غير ظاهر الرواية وليس كالاب في ظاهر الرواية احديها هذه فان الجد فيها كالاب
في رواية الحسن وليس كالاب في ظاهر الرواية والثانية صدقة الفطر ففي رواية الحسن يؤدي الجد صدقة الفطر
عن حافده اذا لم يكن له ولابيه مال وكان الجد موسرا وفي ظاهر الرواية لا يؤدي والثالثة جر الولاء يعني اذا
تزوجت معتقة عبدا فولدت ولدا فولاؤه لموالي الام فان اعتق الاب جر ولاء ولده الى مواليه وان لم يعتق
الاب وعتق الجد ففي رواية الحسن يجر الجد ولاء حافده الى مواليه وفي ظاهر الرواية لا والرابعة الوصية
للقرابة يعني اذا اوصى رجل لذوي قرابته لا يدخل الولدان فيها وهل يدخل الجد اولا ففي رواية الحسن لا يدخل
وفي ظاهر الرواية يدخل كذا في الكافي وشروح الهداية واسلام الصبي العاقل صحيح عند ابي ح وابي يوسف
ومحمد فلا يرثه ابواه ان كانا كافرين وكذا ارتداده صحيح فيبطل نكاحه ويحرم عن الميراث عند ابي حنيفة ومحمد
خلافا لابي يوسف فانه يقول ارتداده ليس بارتداد وقال زفر والشافعي اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس
بارتداد لان الصبي الذي يعقل تبع لابويه في الاسلام فلا يجعل اصلا يعني يصح اسلامه بطريق التبعية للابوين
فلا يصح بطريق الاصالة اذ التبعية دليل العجز والاصالة دليل القدرة وبين القدرة والعجز تناف واحد المتنافيين
وهو الاسلام بطريق التبعية موجود بالاجماع فينتفي الآخر ضرورة ولنا ان عليا رضي الله عنه اسلم في صباه
وصحح النبي عليه السلام اسلامه وافتخاره بذلك مشهور حيث قال سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت
اوان حلم قال صاحب الكافي والتعلق به مشكل اذ لم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صحح اسلامه في احكام الدنيا
من حرمان الميراث ووقوع الفرقة ان قلت صحح اسلامه في احكام الآخرة فهذا مسلم ولا كلام فيه انما الكلام في احكام
الدنيا فان قيل ذكره مطلقا فانصرف اليهما قلنا هي حكاية حال فلا عموم لها قال مولانا الفاضل سعدي افندي قال
العلامة الكاكي اجيب بانه صلى الله عليه وسلم صحح صلوته وصومه وغزوه حتى اعطى له السهم فعلم انه صححه
في احكام الدنيا ايضا انتهى واختلفت الروايات في سنه كرم الله وجهه حين اسلم وحين مات قال جعفر بن
محمد اسلم وهو ابن خمس سنين ومات وهو ابن ثمان وخمسين سنة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعاه الى الاسلام
في اول بعثته ومدة البعث ثلاث وعشرون سنة والخلافة بعده ثلثون سنة انتهت بموت علي رضي الله عنه
فاذا ضممت خمس الى ثلث وعشرين صار ثمانيا وعشرين واذا ضممت مدة الخلافة وهي ثلثون سنة اليها صار جميعها
ثمانيا وخمسين وقال القتيبي اسلم وهو ابن سبع سنين ومات وهو ابن ستين ولنا ايضا اتى بحقيقة الاسلام
وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والاقرار عن طوع دليل الاعتقاد وهو من اهله فوجب ان لا يرد
كالبالغ وهذا لان الاهلية انما تثبت بالعقل والتمييز والفرض في صبي عاقل مميز واذا صح اسلامه صح ردته لان

اي صلوة الصبي مطلقا منه

انه صح

مبني كليهما الاعتقاد وهو مبني على العقل واللسان والصبي صار مولياً عليه لقصور اهليته وصار ولياً لكونه
صاحب اصل الاهلية فلا يتنافيان ولابي يوسف ان ردته ضارة محضة والصبي ليس اهلاً لها كالهبة بخلاف
الاسلام فانه يتعلق به سعادة ابدية ونجاة عقباوية فيكون من اجل المنافع المحضة ويجبر الصبي المرتد على الاسلام
لان فيه نفعاً له ولا يقتل ان ابى لانه عقوبة وهو ليس من اهلها على انها موضوعة عن الصبيان مرحمة
عليهم قال صاحب العناية ولا يقتل ~~ويحبس ولو كان كافرا~~ ويحبس وعلل عدم قتله في المبسوط بانه لقيام الشبهة
بسبب اختلاف العلماء في صحة اسلام الصغير وارتداده انتهى ومن لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده ولا
اسلامه وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل قال صاحب الاختيار وردة السكران ليست بشيء استحساناً
واسلامه صحيح لانه يحتمل ان يكون عن اعتقاد اولا والاسلام يحتال في اثباته والكفر في نفيه فافترقا وروى
بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في الصبي ابواه مسلمان كبر كافراً ولم يسمع منه الاقرار بالاسلام بعدما بلغ
قال لا يقتل ويجبر على الاسلام وانما يقتل من اقر بالاسلام بعدما بلغ ثم كفر انتهى

باب البغاة

اخر هذا الباب عن باب المرتد لقلة وجوده والبغاة جمع الباغي كالقضاة جمع القاضي وهو جمع مخصوص بالناقص
واصله واعلاله مبين في علم التصريف اذا خرج قوم مسلمون عن طاعة الامام وتغلبوا على بلد دعاهم الامام
الى العود الى الطاعة وكشف شبهتهم لان علياً رضي الله عنه فعل كذلك باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون
الامرين فلعل الشر يندفع به روي ان علياً كرم الله وجهه دعا الخوارج اولاً حيث بعث ابن عباس رض اليهم
فناظرهم في ذلك وتفصيله ما قال صاحب البناية ثم ينبغي ان نعرف نبذاً من بيعة علي وقتاله مع معاوية قال
ابو عبد الله محمد بن سعيد مصنف كتاب الطبقات الكبيرة قالوا قتل عثمان رضي الله عنه يوم الجمعة لثمان عشر ليلة
مضت من ذي الحجة سنة خمس وثلثين وبويع لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه بالمدينة الغد من يوم قتل عثمان
بالخلافة بايعه طلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعمار بن ياسر واسامة بن زيد وسهل بن حنيف
وابي ايوب الانصاري ومحمد بن سلمة وزيد بن ثابت وخزيمة بن ثابت وجميع من كان بها بالمدينة من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر طلحة والزبير انهما بايعاه كارهين غير طائعين وخرجا الى مكة وكانت عائشة رض
خرجت من المدينة الى مكة لحاجة ثم خرجا من مكة ومعهما عائشة رضي الله عنها الى البصرة يطلبون دم عثمان
فبلغ الخبر علياً فخرج من المدينة الى العراق وخلف بالمدينة سهل بن حنيف ثم كتب اليه ان يقدم عليه وولى
المدينة اباحسن المازني فنزل ذا قار وبعث عمار بن ياسر والحسن بن علي الى اهل الكوفة يستنفرهم للمسير
معه فقدما عليهم فساروا بهما الى البصرة ثم لقي طلحة والزبير وعائشة ومن كان معهم من اهل البصرة وغيرهم
يوم الجمل في جمادى الآخرة سنة ست وثلثين فظفر بهم وقتل يومئذ طلحة والزبير وغيرهما حتى بلغت القتلى
ثلثة عشر الف قتيل فاقام علي رضي الله عنه بالبصرة خمس عشرة ليلة ثم انصرف الى الكوفة ثم خرج يزيد بن
معاوية بن ابي سفيان ومن معه بالشام فبلغ ذلك معاوية فخرج اليه فيمن معه من اهل الشام فالتقوا بصفين

في صفر سنة سبع وثلثين فلم يزالوا يقتتلون اياماً وقتل بصفين عمار بن ياسر وخزيمة بن ثابت وابو عمرة المازني
وكانوا مع علي كرم الله وجهه ورفع اهل الشام المصاحف يدعون الى ما فيها وكانت مكيدة من عمرو بن العاص
اشار بذلك على معاوية وهو معه فكره الناس الحرب وتداعوا الى الصلح وحكموا الحكمين حكم علي رض ابا موسى
الاشعري رض وحكم معاوية عمرو بن العاص وكتبوا بينهم كتاباً على ان يوافوا رأس الحول باذرح فينظروا
في امر هذه الامة فافترق الناس فرجع معاوية بالالفة من اهل الشام وانصرف علي الى الكوفة بالاختلاف
والدغل وخرجت عليه الخوارج من اصحابه ومن كان معه وقالوا لا حكم الا لله وعسكروا بحروراء فبذلك سموا
الحرورية فبعث اليهم علي رض عبد الله بن عباس رض فخاصمهم وحاجهم فرجع منهم قوم كثير وثبت قوم
على رأيهم وساروا الى النهروان فعرضوا للسبيل وقتلوا عبد الله بن الارت فسار اليهم علي رض فقتلهم
بالنهروان وذلك سنة ثمان وثلثين ثم انصرف علي رض الى الكوفة ثم كان من الامر كيت وكيت الى ان استشهد
كرم الله وجهه ورضي الله عنه انتهى ما ذكره صاحب البناية قال صاحب العناية ودعوة الامام اياهم
وكشف شبهتهم قبل القتال بطريق الاستحباب فان اهل العدل لو قاتلوهم من غير دعوة الى العود لم يكن
عليهم شيء لانهم علموا ما يقاتلون عليه فحالهم في ذلك كاهل الحرب الذين بلغتهم الدعوة وبدأهم الامام
بالقتال لو تحيزوا اي تحزبوا واجتمعين في ذلك الحيز وقال الشافعي لا يجوز حتى يبدؤا بالقتال حقيقة لانه
لا يجوز قتل المسلم الا دفعاً وهم مسلمون بخلاف الكافر لان نفس الكفر مبيح ولنا ان الحكم يدار على الدليل وهو
الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو انتظر الامام حقيقة قتالهم لربما لا يمكنه الدفع فيدار على الدليل ضرورة دفع
شرهم وقيل لا يبدأ بقتالهم ما لم يبدؤا وهذه رواية القدوري والرواية الاولى مختار الامام المعروف
بخواهر زاده والدليل على جواز قتالهم قوله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء
الى امر الله وان علياً كرم الله وجهه قاتلهم بحضرة الصحابة من غير نكير منهم فحل محل الاجماع وان في اجتماعهم
مفسدة عظيمة فيجب بالقتال تفريقهم دفعاً لها والذي روي عن ابن عمر وغيره من الصحابة من قعودهم
وترك الاعانة فمحمول على عدم قدرتهم على القتال او انهم رأوا الامام مكتفياً بمن معه مستغنياً عنهم باصحابه
فاستجازوا القعود عنه لذلك وان كان لهم فئة يرجعون اليها متى ضاقت عليهم الارض بما رحبت اجهز على
صيغة المبني للمفعول يقال اجهزت على الجريح على صيغة المبني للفاعل اذا اسرعت قتله واتممت عليه على
جريحهم والفعيل بمعنى المفعول فيكون المعنى اسرع واتم القتل على مجروحهم واتبع على صيغة المبني للمفعول
ايضاً موليهم اي منهزمهم منا كيلا يلتحقا بهم ويصح جريحهم ثم يكونا حرباً علينا لان الواجب علينا ان نقاتلهم
حتى يعودوا الى الحق فلو تركناهما والحالة هذه ينحازان الى فئتهم فيعودان الى قتالنا والا اي وان لم يكن لهم
فئة كذلك لا يجهز على جريحهم ولا يتبع موليهم لان جواز القتل كان لاجل الخوف ولا خوف ح لعدم الفئة فلا يقتل
لكونه مسلماً وقال الشافعي لا يجوز ذلك في الحالين لان القتال اذا تركوه لم يبق قتلهم دفعاً وجوابه ما ذكر ان المعتبر

قرية بالكوفة

اي الجريح والمولى

دليله لابي حنيفة ولابي ذريتهم لان الاسلام يعصم النفس والذراري ولا يقسم مالهم لانه يعصم المال ايضا
بل يحبس مالهم حتي يتوبوا تضييقا عليهم وكسرا لشوكتهم فيردوا عليهم مالهم اذا تابوا لزوال الموجب
للحبس وكذا اسيرهم لا يقتل اذا لم يكن لهم فئة لقول علي رضي الله عنه يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف
ستر ولا يؤخذ مال وقوله ولا يكشف ستر اي لا تسبي نساؤهم الا تري ان اصحاب علي سالوه القسمة فقال
علي رض فاذا قسمت فلمن تكون عائشة رض فبهتوا وعلي رض هو الفروق في هذا الباب يعني في باب قتال
الخوارج كذا في العناية واما اذا كان لهم فئة يقتل الامام الاسير ان شاء وان شاء حبسه وجاز استعمال
سلاحهم وخيلهم عند الحاجة وقال الشافعي لا يجوز لانه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا
ان عليا كرم الله وجهه قسم السلاح بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة لا للتمليك وان للامام
ان يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال الباغي اولي والمعني فيه الحاق الضرر الادني لدفع الاعلي وان
قتل باغ مثله فظهر عليهم لا يجب شيء لانه لا ولاية للامام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل في دار
الحرب وان غلبوا علي مصر فقتل بعض اهله اي اهل المصر رجلا آخر منه اي من المصر عمدا قتل به اي قصاصا اذا
ظهر علي المصر قال صاحب الهداية وتاويله اذا لم يجر علي اهل المصر احكام اهل البغي وازعجهم امام اهل العدل عن المصر
قبل ان يجروا احكامهم علي اهل المصر لانه لا ينقطع ولاية امام اهل العدل عن اهل المصر بعد فلهذا يجب القود
واما اذا اجروا فيها احكامهم فقد انقطعت ولاية امام اهل العدل عنهم فلا يجب شيء وان قتل عادل مورثه
الباغي ورثه فلا يمنع القتل ارثه لان العادل اذا اتلف الباغي او ماله لا ياثم به ولا يضمن لان المحاربة تبطل العصمة
وقد امرنا بقتالهم لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتي تفيء فصار قتله بحق كقتل الحربي فلا يوجب حرمان الارث
كما لو قتل مورثه بقصاص له عليه لان حرمان الارث جزاء قتل محظور فلا يناط بقتل مباح ولو كان الامر بالعكس اي
قتل الباغي مورثه العادل لا يرثه الباغي عند ابي حنيفة ومحمد الا ان ادعي انه كان علي الحق فانه يرثه علي ذلك
التقدير وعند ابي يوسف لا يرثه مطلقا اي سواء كان قال كنت علي حق او قال قتلته وانا اعلم اني علي الباطل
وهو قول الشافعي لهما ان الباغي اذا قتل العادل يأثم ولا يضمن عندنا والتاويل الفاسد ينزل منزلة الصحيح
في حق دفع الضمان اذا انضمت اليه المنعة كتاويل اهل الحرب واذا لم يجب به الضمان لم يجب به الحرمان والارث يستحق
بالقرابة فيرثه لو ادعي انه كان علي الحق واما اذا ادعي انه علي الباطل فلا يرثه لانه اذا اقر بالبطلان يجب الضمان
فيلزم الحرمان ولابي يوسف انه قتله بغير حق لانه قتل نفس معصومة والتاويل الفاسد انما يعتبر في حق دفع الضمان
لا في استحقاق الارث والحاجة هنا الي استحقاق الارث لا الي الدفع وكره بيع السلاح ممن علم انه من اهل
الفتنة لانه اعانة علي المعصية وان لم يعلم انه من اهل الفتنة لا يكره لان الاصل عدم الكراهة ولا صار رفعه
ثم انهم قالوا انما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الا بصنعة يعني الحديد فانه انما يصير سلاحا بفعل
غيره فلا ينسب اليه الا تري انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب مع انه يتخذ منه المعازف وعلي هذا بيع

المتنقل اليها اذا اقر تمت

الخمور

الخمور مع العنب يعني لا يجوز بيع الخمور ويجوز بيع العنب والمعازف جمع معزف وهو ضرب من الطنابير يتخذه اهل
اليمن قال صاحب البناية ان المسلمين اذا اجتمعوا علي امام محق وصاروا آمنين به فخرج عليه طائفة من المسلمين
فان فعلوا ذلك لظلم ظلمهم فهم ليسوا من اهل البغي وعليه ان يترك الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان
يعينوا الامام عليهم لان فيه اعانة علي الظلم ولا ان يعينوا تلك الطائفة علي الامام ايضا لان فيه اعانة لهم
علي خروجهم علي الامام وان لم يكن ذلك لظلم ظلمهم ولكن ادعوا الحق والولاية وقالوا الحق معنا فهم اهل
البغي فعلي كل من يتقوي علي القتال ان ينصر امام المسلمين علي هؤلاء الخارجين لانهم ملعونون علي لسان
صاحب الشرع فانه عليه الصلوة والسلام قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها وان كانوا تكلموا بالخروج
لكن لم يعزموا علي الخروج بعد فليس للامام ان يتعرض لهم لان العزم علي الجناية لم يوجد بعد قال في جمع الفتاوي
قال ابو حنيفة اذا اجتمع الناس علي امام حق وهم آمنون والسبل آمنة فخرج بعض من المسلمين علي الامام فينبغي
للمسلمين ان يعينوا الامام ان قدروا عليه والا فالواجب علي كل مسلم ان يعتزل الفتنة ويقعد في بيته لقوله عم
من فر عن فتنة اعتق الله رقبته من النار

كتاب اللقيط

ذكر اللقيط واللقطة بعد السير لما ان
النفوس والاموال في الجهاد علي شرف الهلاك فكذلك اللقيط واللقطة علي شرف الهلاك وقدم اللقيط علي اللقطة
لكون النفوس اعز من الاموال وانما قدم السير عليهما لان في الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى واخلاء العالم عن الفساد
الذي هو راس كل معصية وهو الكفر والجهاد فرض كفاية لقوله تع فاقتلوا المشركين او فرض عين اذا كان النفير
عاما وقد مر ذلك والالتقاط مندوب اليه لقوله تع ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا غاية ما في الباب انه
يجب الالتقاط اذا خيف الضياع ولا شك ان مرتبة الفرض اقوي فكان تقديمه اولي واللقيط واللقطة متغايران
لفظا ومعني وخص اللقيط ببني آدم واللقطة بغيرهم للتمييز بينهما كذا في العناية قال المولي الفاضل سعدي
افندي اقول فيه انه اذا عكس يوجد التمييز ايضا فلا يدل ما ذكر علي التخصيص المطلوب فالاولي ما في غاية البيان
ان فعيلة يدل علي معني الفاعل كالهمزة واللمزة والمال المنبوذ كانه يلقط نفسه لكثرة رغبة الناس وميلان الطبع
اليه فسمي لقطة علي الاسناد المجازي وفي المنبوذ من بني آدم اباء في القلوب عن قبوله للزوم نفقته ومؤنته
فسمي لقيطا اي ملقوطا علي سبيل التفاؤل وارادة الصلاح في حاله كما سمي اللديغ سليما والمهلكة مفازة انتهي
التقاطه اي اخذ اللقيط مندوب ان لم يخف هلاكه بان يوجد في الامصار لما فيه من احيائه واظهار الشفقة علي
الاطفال وهو من افضل الاعمال وان خيف هلاكه بان وجد في مفازة ونحوها من المهالك ونظيره ان من راي
اعمي يقع في البئر ونحوها يجب عليه حفظه عن الوقوع فواجب التقاطه صيانة له عن الهلاك علي ان تركه في مثل
هذه الحالة قتل له وقتل النفس بغير حق حرام فيكون التقاطه واجبا وكذا اللقطة يعني التقاطها واجب ان
خيف هلاكها ومندوب ان لم يخف وهو اي اللقيط حر لان الاصل في بني آدم الحرية لانهم من آدم وحوا
وهما حران والرق انما هو بعارض الكفر والاصل عدم العارض ولان الحكم للغالب والغالب فيمن يسكن في دار

قال صاحب المغرب وقد غلب علي الصبي المنبوذ لانه علي عرض ان يلقط اي يؤخذ منه

الاسلام الحرية الا ان يثبت رقه بحجة يعني من ادعي ان اللقيط عبده لم تقبل لانه حكم بحريته لكون الاصل هو الحرية
فلا يتغير الحكم الا بحجة وشرط ان يكون الشهود مسلمين الا اذا اعتبر كافرا بوجوده في موضع الكفار والحكم
فيه المتلقط باعتبار يده كذا في حاشية اخي جلبي نقلا عن الزيلعي يقول الفقير فيه بحث وهو انه اذا كان الحكم
هو الملتقط لا يكون لاعتباره كافرا بوجوده في موضع الكفار وجه بل ينبغي ان لا يقبل شهود الكفار اذا كان
الملتقط مسلما ونفقته ان كان كافرا تدبر ونفقته في بيت المال هو المروي عن عمر وعلي رضي الله عنهما ولانه
مسلم عاجز عن الكسب ولا مال له ولا قريب فاشبه المقعد الذي لا مال له ولا قريب وكذا جنايته في بيت المال
وارثه له اي لبيت المال روي عن علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه انه قال الملتقط حر وعقله وولاؤه للمسلمين
وعن عمر رضي الله عنه مثله والمعني فيه ان الارث لما كان لبيت المال بسبب عدم وارثه ظاهرا كان مؤنة نفقته
وجنايته علي بيت المال لان الغرم بالغنم وان انفق عليه الملتقط فهو متبرع لا يكون دينا عليه لعدم الولاية
والمتبرع من يبرع بضم الراء براعة اذا فضل علي اقرانه ومنه تبرع بالجود اي تفضل الا ان باذن الحاكم بانفاقه
عليه بشرط الرجوع فح يكون دينا علي اللقيط يرجع به الملتقط عليه لعموم ولاية القاضي ثم اعلم انه اذا اذن
الحاكم بانفاقه عليه ولم يشترط الرجوع قال بعضهم لا يرجع عليه بمجرد الاذن ما لم يشترط الرجوع وهو الاصح
وقال الطحاوي يكفي مجرد اذن الحاكم في الرجوع ولا يلزم اشتراط الرجوع كما اذا قضي دينا علي شخص بامره
فانه يرجع المقول عليه بمجرد الامر فكذا امر القاضي لان له ولاية عامة فيكون امر القاضي كامر اللقيط كذا
في الدرر والنقد ووجه كون الاول اصح ان مطلق الامر يحتمل الحسبة والاستدانة فلا يرجع عليه بالشك او يصدقه
اللقيط اذا بلغ يعني اذا انفق عليه الملتقط بدون امر القاضي فصدقه اللقيط بعد بلوغه في انه انفقه للرجوع
فله الرجوع لانه اقر بحقه وان ادعي الملتقط الانفاق بقول القاضي علي ان يكون دينا عليه فكذبه اللقيط
لا يرجع الا ببينة بخلاف القاضي اذا انفق علي الصغير حيث يصدق في الانفاق المتعارف ولا يحتاج الي بينة
ولا يؤخذ اللقيط من ملتقطه لانه ثبت حق الحفظ له لسبق يده وان ادعاه واحد انه ابنه قبل قوله وثبت
نسبه منه وهذا استحسان والقياس ان لا يقبل قوله لانه يتضمن ابطال حق الملتقط وجه الاستحسان انه
اقرار للصبي بما ينفعه لانه يتشرف بالنسب ويتعير بعدمه قال الزاهدي ثم قيل يصح في حق نفسه دون ابطال
يد الملتقط وقيل يبتني عليه بطلان يده لان من ضرورة ثبوت النسب ان يكون هو احق بحفظ ولده من غيره ولو ادعاه
الملتقط قال هو ابني بعد ما قال انه لقيط قيل يصح قياسا واستحسانا والاصح انه لا يصح علي القياس وعلي
الاستحسان يصح انتهي ولو كان المدعي عبدا لان ثبوت النسب نفع له وهو اي اللقيط حر ولو كان المدعي عبدا
لان الحرية انفع له والاصل في دار الاسلام الحرية ولا يلزم من رق ابيه كونه رقيقا لان العبد يتزوج الحرة او كان
المدعي ذميا وهو اي اللقيط مسلم وان كان المدعي ذميا ان لم يكن اي ان لم يوجد في مقرهم اي مقر الذميين
بل وجد في مصر من امصار المسلمين او قرية من قراهم لان دعواه تضمن النسب وهو نافع للصغير فيثبت نسبه

منه وابطال الاسلام الثابت بالدار بعده فصحت فيما ينفعه دون ما يضره فكان مسلما وذميا ان كان اي وجد فيه
اي في مقر الذميين بان وجد في قرية من قرى الذميين او في بيعة او كنيسة قال صاحب النهاية وهذه المسئلة
في الحاصل علي اربعة اوجه احدها ان يجده مسلم في مكان المسلمين كالمسجد ونحوه فيكون محكوما له بالاسلام
والثاني ان يجده كافر في مكان اهل الكفر كالبيعة والكنيسة فيكون محكوما عليه بالكفر لا يصلي عليه اذا مات والثالث
ان يجده كافر في مكان المسلمين والرابع ان يجده مسلم في مكان الكافرين ففي هذين الفصلين اختلفت الرواية
في كتاب اللقيط اعتبر المكان في الفصلين جميعا وفي رواية ابن سماعة عن محمد العبرة للواجد في الفصلين جميعا
وفي بعض نسخ المبسوط اعتبر الاسلام في الفصلين نظرا للصغير وان ادعاه اثنان معا كل منهما انه ابنه ثبت
النسب منهما لاستوائهما في السبب وان وصف احدهما علامة فيه اي في اللقيط واصاب او سبق احدهما
في الدعوة علي الآخر فهو اولي به اما الاول فلان الظاهر يكون شاهدا له بموافقة العلامة كلامه واما الثاني فلانه
ثبت حقه في زمان لا منازع له فيه الا اذا اقام الآخر البينة لان البينة اقوي وان كان المدعي اكثر من اثنين روي
عن ابي حنيفة انه قال يجوز الي خمسة وقال ابو يوسف يثبت من اثنين ولا يثبت من اكثر من ذلك وعند محمد يجوز الي
ثلثة ولا يجوز من اكثر من ذلك ادعت امراة انه ابنها لم يقبل الا ببينة لان في دعواها حمل النسب علي الزوج
واذا ادعته امراتان واقامتا البينة فهو ابنهما عند ابي ح وعندهما لا يكون ابن واحدة منهما وهو رواية عن
ابي حنيفة ايضا كذا في البيانية والحر والمسلم اولي من العبد والذمي ترجيحا لما هو الانظر في حقه قال صاحب
العناية واذا ادعي اللقيط الحر والعبد وهما خارجان او المسلم والذمي وهما خارجان دعوي مجردة فالحر اولي
من العبد والمسلم اولي من الذمي وكذا اذا اقاما البينة وليست احديهما اكثر اثباتا فان كان المسلم اولي واما اذا كانت
بينة الكافر اكثر اثباتا فلا يعتبر الترجيح بالاسلام فلو ادعي الذمي صبيا في يد رجل انه ابنه ولد علي فراشه واقام
علي ذلك شاهدين مسلمين واقام عبد مسلم بينة انه ابنه ولد علي فراشه من هذه الامة قضي بالصبي للذمي ولم
يترجح العبد بالاسلام لان بينة الذمي اكثر اثباتا لانها تثبت النسب بجميع احكامه واما اذا كان النزاع بين الملتقط
والخارج فالترجيح باليد لقوتها فالملتقط وان كان ذميا فهو اولي من المسلم الخارج انتهي وان شد عليه اي
علي اللقيط مال او شد المال علي دابة هو اي اللقيط عليها اي علي الدابة فهو اي المال له اي للقيط اعتبارا
للظاهر لان اللقيط في دار الاسلام لما كان حرا كان من اهل الملك فما كان معه فهو له ظاهرا لمدم اليد الثابتة
عليه فان قيل الظاهر يكفي للدفع لا للاستحقاق فلو ثبت الملك للقيط بهذا الظاهر كان الظاهر حجة مثبتة وليس
كذلك اجيب بان هذا الظاهر لدفع دعوي الغير كذا في العناية يقول الفقير فاذا كان الظاهر يدفع دعوي الغير
ولا يكون حجة مثبتة للاستحقاق يكون المال مالا موقوفا لكن نفقته تكون علي بيت المال علي ما مر فلهذا ينفق منه
عليه وعن هذا قال ينفق الملتقط منه عليه اي علي اللقيط باذن قاض لانه مال ضايع وللقاضي ولاية صرف
مثله اليه وقيل ينفق منه عليه بدونه اي بدون اذن القاضي ايضا اي كما ينفق باذن القاضي لانه للقيط ظاهرا

فيكون قولهم فهو له باعتبار صرفه اليه تربية مسه

فلا يحتاج الى اذن القاضي بقول الفقير لعل الفتوى على الاول لانه كان هالاموقوفا في الحقيقة وله اي للملتقط
شراء ما لابد له اي للقيط منه متعلق بشراء وضميره راجع الى المال المشرود ويجوز ان يكون متعلقا بلابد
والقيم الى ماء الموصولة والاول افيد وان كان الثاني اظهر تدبر من طعام وكسوة بيان لماء الموصولة لانه
من الانفاق وقبض هبته معطوف على قوله شراء تقديره وله قبض هبته لانه نفع محض الاترى ان الصغير
يملكه بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيه وتسليمه في حرفة لانه من باب تاديبه وحفظ حاله لا تزويجه
لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة ولا تصرفه في ماله بغير ما ذكر من شراء ما لابد له منه اعتبارا
بالام وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال اي لتحصيل امر زائد على المال وذلك يتحقق بالرأي الكامل والشفقة
الوافرة والموجود في كل واحد من الملتقط والام احدهما لان للملتقط رأيا كاملا ولا شفقة له وللام شفقة
كاملة ولا رأي له ولا اجارته في الاصح وهذه رواية الجامع الصغير وقيل له اجارته وهذه رواية القدوري
في مختصره وجه الرواية الاولى انه لا يملك اتلاف منافعه فاشبه العم فكما لا يجوز للعم اجارة الصغير كذلك
لا يجوز للملتقط بخلاف الام لان الام تملك اتلاف منافع الصغير بالاستخدام بلا عوض فلان تملكه بالاجارة وهي
بعوض اولى ووجه الرواية الثانية انها ترجع الى تثقيفه وحفظ حاله والتثقيف التسوية يقال ثقف
الرمح اي سواه

كتاب اللقطة

قد تقدم وجه تقديم باب اللقيط على اللقطة وهي الشيء الذي
يوجد ملقى فيؤخذ امانة وعن هذا قال هي اي اللقطة امانة ان اشهد انه اخذها ليردها على صاحبها فان
هلكت بلا تعد لا يضمن والا اي وان لم يشهد انه اخذها ليردها على صاحبها ضمن بان هلكت مطلقا ثم الاصل
في جواز اخذها قوله عليه الصلوة والسلام من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل الحديث لكنه اختلف في ان
الرفع افضل ام الترك قال بعضهم رفعها افضل من تركها وقال بعضهم يحل رفعها وتركها افضل وجه القول
الاول انه لو تركها لا يؤمن من ان تصل اليها يد خائنة فيمنعها عن مالكها ووجه القول الثاني ان صاحبها
ربما يطلبها في الموضع الذي سقطت منه فيه فاذا تركها وجدها صاحبها في ذلك الموضع والاول اصح وقال
بعضهم يرفعها اذا كان يأمن على نفسه ويتركها اذا كان لا يأمن وقيل ترك اللقطة افضل في قول اصحابنا من
رفعها ورفع اللقيط افضل من تركه وقال صاحب الخلاصة ان خاف ضياعها يفترض الرفع وان لم يخف يباح
رفعها اجمع العلماء عليه والافضل الرفع في ظاهر المذهب انتهى ولو رفعها ثم وضعها في مكانه ذلك فلا ضمان
عليه في ظاهر الرواية وقال بعض مشايخنا هذا اذا اخذ ولم يبرح عن ذلك المكان حتى وضع هناك واما اذا
ذهب عن مكانه ذلك ثم اعادها ووضعها فيه وهلك فانه يضمن وفي غير ظاهر الرواية اذا اخذها ثم وضعها
في ذلك المكان فهو ضامن ذهب عن ذلك المكان او لم يذهب كذا في البيانية والقول للمالك ان انكر اخذ
الظاهر اخذها للرد يعني ان اخذها ولم يشهد الشهود وهلك فقال الآخذ اخذته للرد وكذبه المالك يضمن عند
ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف القول للملتقط فلا يضمن في هذه الصورة لان الظاهر شاهد له لاختياره

الحسبة دون المعصية وهذا لان فعل المسلم محمول على ما يحل له شرعا والذي يحل له شرعا الاخذ للرد لا النفس فيجعل
مطلق فعله عليه ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبريه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع
الشك فلا يبرا وما ذكره من الظاهر يعارضه مثله وهو ان الظاهر ان يكون تصرف الانسان المسلط عليه النفس
والشيطان لنفسه لا للغير نعوذ بك اللهم من تبعية الشيطان الموجبة للخذلان والمستوجبة للخسران قال
صاحب العناية قيل هذا الاختلاف فيما اذا امكنه ان يشهد واما اذا لم يجد احدا ليشهده عند الرفع او خاف من
انه لو اشهد ياخذه منه ظالم فترك الاشهاد لا يكون ضامنا بالاتفاق وان وجد من يشهد فلم يشهد حتى
جاوزه ضمن لانه ترك الاشهاد مع القدرة عليه ويكفي في الاشهاد قوله اي قول الملتقط من سمعتموه ينشد
اي يطلب لقطة فدلوه جمع امر مخاطب من دل يدل على واحدة كانت اللقطة او اكثر لان اللقطة اسم جنس
يتناول الواحد والاكثر منه ويعرفها قليلة كانت او كثيرة في مكان اخذها وفي الجامع اي مجامع الناس فان
ذلك اقرب الى الوصول الى صاحبها والتعريف ان ينادي في الاسواق والشوارع والمساجد والجامع من
ضاع منه شيء فليطلبه عندي مدة يغلب على ظنه اي على ظن الملتقط عدم طلب صاحبها بعدها اي بعد هذه
المدة هو الصحيح وهو مختار شمس الائمة السرخسي لان ذلك يختلف بقلة المال وكثرته فينبغي التفويض الى
رأي المبتلى به وقيل ان كانت عشرة دراهم او اكثر فحولا اي فيعرفها حولا وان كانت اقل فاياما على حسب
ما يرى وهذه رواية عن ابي حنيفة وقدره محمد في الاصل بالحول من غير فصل بين القليل والكثير وهو قول مالك
والشافعي لقوله عم من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل ووجه التقدير بالحول فيما اذا كانت عشرة
دراهم فاكثر وبالايام على حسب ما يرى فيما اذا كانت اقل ان التعريف بالحول ورد في لقطة كانت مائة دينار
تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج
به وليست في نفسها في حق تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا وما دون العشرة ليس في معنى
الالف بوجه ما ففوضنا الى رأي المبتلى به كذا في الهداية وقال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول قال
شمس الائمة السرخسي في مبسوطه قال ابي بن كعب رض وجدت مائة دينار فاخبرت النبي صلى الله عليه وسلم
فقال عرفها سنة فعرفتها فلم يأت احد فاخبرته فقال عرفها سنة اخرى فعرفتها ثم اخبرته فقال عرفها سنة
اخرى فعرفتها فلم اجد احدا ثم اتيته فقال احفظ وعاءها وعددها ووكاءها فان جاء صاحبها فادفعها اليه
والا فانتفع بها فانها رزق ساقه الله اليك انتهى ثم قال وفي الحديث الذي رواه ابي بن كعب رض دليل لما
قلنا ان التقدير بالحول غير لازم ولكنها يعرفها بحسب ما يطلبها صاحبها الا يرى ان المائة الدينار لما كان مالا
عظيما كيف امره رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرفها ثلث سنين فيفهم ان على اللاقط ان يعرف الزمن
حول عند شمس الائمة بحسب ظنه وفي المحيط البرهاني والفقيه ابو جعفر كان يقول اذا بلغ مالا عظيما بان
كان كيسا فيه الف درهم او مائة دينار يعرف ثلثة احوال وكان القاضي الامام ابو علي النسفي يحكي عن الشيخ

اللقام انه كان يروي عن محمد تعريف اللقطة ثلث سنين قل او كثر انتهى ما ذكره سعدي افندي وما لا يبقى كالاطعمة
المعدة للاكل وبعض الثمار يعرف الى ان يخاف فساده لانه الحري بمثله ثم يتصدق بها اي باللقطة ان شاء
ان لم يجئ صاحبها ايصالا للحق الى المستحق بقدر الامكان لانه يصل اليه ثواب التصدق البتة وان شاء
امسكها رجاء الظفر بصاحبها وان جاء ربها بعده اي بعد التصدق بعد التعريف مدته اجازه اي التصدق
ربها ان شاء واجر مله لان التصدق وان حصل باذن الشرع لكن لم يحصل باذنه فيتوقف على اجازته او ضمن
الملتقط لانه سلم ماله الى غيره بلا اذنه الا انه اباحة من جهة الشرع وهذا لا ينافي الضمان حقا للعبد كما في تناول
مال الغير حال المخمصة او ضمن الفقير لو كانت هالكة لانه قبض ماله بغير اذنه وفي اصلها لو هالكة قيد لهما جميعا
وايهما ضمن لا يرجع على الآخر لان كلا منهما ضامن بفعله الملتقط بالتسليم بغير اذن المالك والفقير بالتسلم بدونه
لا يقال الفقير مغرور من جهة الملتقط فيرجع عليه لانا نقول التغرير اذا لم يكن في ضمن عقد لا يوجب شيئا
ويأخذها المالك منه اي من الفقير ان كانت باقية لانه وجد عين ماله ولقطة الحل والحرم سواء وقال الشافعي
يجب تعريف لقطة الحرم الى ان يجئ صاحبها لقوله عم في الحرم ولا يحل لقطتها الا لمنشدها اي طالبها ولنا
قوله عم اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل والعفاص الوعاء الذي يكون فيه النفقة من
جلد او خرقة او نحو ذلك والوكاء الرباط يقال اوكى السقاء شده بالوكاء وهو الرباط الذي يشد به وتأويل ما
رواه لا يحل التقاطها الا للتعريف لمنشدها والرد عليه فان قيل فعلى هذا ما وجه تخصيص هذا المعنى بالحرم
ولقطة الحل ايضا لا يحل التقاطها الا للتعريف اجيب بان مكة شرفها الله مكان الغرباء لان الناس يأتون
اليها من كل فج عميق ثم يتفرقون بحيث يندر الرجوع لهم اليها فالظاهر ان اللقطة للغرباء ولا يظن عودهم
في سنة والاكثر فينبغي ان يسقط التعريف لعدم الفائدة فازال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الوهم وقال
لا يحل رفع لقطتها الا لمعرفها كما هو الحكم في غيرها من البلاد ويجوز التقاط البهيمة كالابل والبقر والغنم وسائر
الحيوانات لانها مال يتوهم ضياعها فيستحب اخذها صيانة لاموال المسلمين وهو المختار وقال مالك والشافعي
اذا وجد البعير او البقر في الصحراء فالترك افضل وعلى هذا الخلاف الفرس لهما ان الاصل في اخذ مال الغير الحرمة
والاباحة مخافة الضياع ولها من القوة ما يدفع بها السباع من انفسها كالقرن في البقر وزيادة القوة في البعير
وكذلك الفرس وفيه احتمال عدم الرضا من جانب المالك فكره الاخذ وندب الترك ولنا انه لو لم يأخذها ربما يصل
اليها يد خائنة فكان اخذها سببا للصيانة لها وما روي ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة
فقال عرفها سنة فان جاء صاحبها ردها اليه فقال يا رسول الله فضالة الغنم فقال خذها فانما هي لك او لاخيك
او للذئب فقال يا رسول الله فضالة الابل قال الراوي فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمر وجهه ثم
قال ما لك ولها معها حذاؤها وسقاؤها ترد الماء وترعى حتى يلقاها صاحبها فجوابه ان ذلك كان في زمن النبي
عليه السلام حين كان الخوف من الافتراس لا من اخذ الناس واما اليوم فكثر الفساد والخيانة وقلة الديانة

والامانة

والامانة فكان الاخذ اولى كذا في الاختيار وهو اي الآخذ متبرع في انفاقه عليها بلا اذن حاكم لقصور ولايته
عن ذمة المالك وان انفق عليها باذنه بشرط الرجوع فدين على ربها لان امر القاضي كامر المالك لعموم ولايته
وشرط الرجوع هنا كشرط الرجوع في اللقيط يعني قال بعضهم يرجع عليه بمجرد امر القاضي سواء كان بشرط
الرجوع او لا لكن الاصح ان امره اذا كان بشرط الرجوع يرجع واذا لم يشترط لا يرجع له اي للملتقط ان يحبسها
عنه اي عن ربها حتى يأخذه لانها صارت هالكة معنى وقد احياها بنفقته فصار كانه استفاد الملك من جهته
فاشبه البيع فان امتنع صاحبها من اداء النفقة يبيع اللقطة في النفقة كالرهن لان امر القاضي كامره فان هلكت
بعد الحبس سقطت النفقة كالرهن وان هلكت قبله اي قبل الحبس لا تسقط النفقة لانها امانة ويؤجر القاضي
ماله منفعة يعني اذا رفع ذلك الى الحاكم نظر فيه فان كان للبهيمة منفعة آجرها وينفق منها اي من الاجرة لان في
الايجار ابقاء الملك على مالكه من غير ان يلزمه دين وما لا منفعة له يأذن القاضي للملتقط بالانفاق ان كان الانفاق
اصلح لانه نصب ناظرا وفي هذا نظر من الجانبين من جانب المالك بابقاء عين ماله ومن جانب الملتقط بالرجوع على
المالك بما انفق على الملتقط ان اقام البينة انها لقطة لانه يحتمل ان يكون غصبا في يده ولا يأمر فيه بالانفاق وانما
يأمر في الوديعة فلا بد من البينة فان قيل البينة انما تقام على المدعى عليه المنكر وهو ليس بموجود هنا اجيب
بانها انما تقام لكشف الحال انها غصب او لقطة لا للقضاء على المدعى عليه وان قال لا بينة لي يقول القاضي
له اي للملتقط انفق عليها ان كنت صادقا فيما قلت حتى يرجع على المالك ان كان صادقا ولا يرجع ان كان غاصبا
وانما يقول بهذا الترديد حذرا عن لزوم احد الضررين لانه لو امر قطعا تضرر المالك بسقوط الضمان على تقدير الغصب
ولو لم يأمر تضرر الملتقط على تقدير اللقطة وقد انفق عليها والا اي وان لم يكن الانفاق اصلح بل يخاف ان يستغرق
النفقة قيمتها باعه القاضي الظاهر باعها لكن ذكره بتأويل الملقوط او الحيوان وامر الملتقط بحفظ ثمنه ابقاء
له معنى عند تعذر ابقائه صورة وللملتقط ان ينتفع باللقطة بعد التعريف لو كان فقيرا لان صرفه الى فقير آخر كان
للثواب وهو مثله وفي النوادر لو انفقها على نفسه ثم ايسر لا يلزمه ان يتصدق بمثلها على فقير آخر لانه وضع
اللقطة في موضعها كذا في شرح مجمع البحرين وان كان غنيا تصدق بها اي باللقطة على فقير ولا يجوز له ان ينتفع
بها وقال الشافعي يجوز لانه صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب بعدما عرفه لقطة ثلث سنين اخلطها بمالك
فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وانه كان من المياسير ولنا انه مال الغير وتناول مال الغير بغير رضاه
غير جائز بلا ضرورة لاطلاق النصوص ومن جملتها قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن
تراض وقوله تع فلا تعتدوا وانما جاز للفقير بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم فليتصدق به او بالاجماع فبقي ما
وراءه على الاصل واما انتفاع ابي بن كعب بها كان بحكم القرض باذن الامام ولا كلام في جوازه انما الكلام فيما كان
بغير اذن الامام وصح على ابويه او ولده او زوجته لو كانوا فقراء لانه عم امر بالتصدق وهو انما يكون على الفقراء
واذا كانوا فقراء فهم وغيرهم سواء وان كانت اللقطة حقيرة بحيث يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنوى وقشور

الرمان والسنبل بعد الحصاد ينتفع بها بدون تعريف لان القاءها اباحة للاخذ دلالة ولهذا لكل اخذها لانها مبقاة على ملك مالكها وملك المبيح لا يزول بالاباحة ولكن للمباح له ان ينتفع بالمباح مع بقاء ملك المبيح فاذا وجده في يده فقد وجد عين ماله وقال عم من وجد عين ماله فهو احق به وان وجده مجتمعا لم يحل له ان ينتفع به لان الظاهر ان مالكه ما القاه بعد ما جمعه ولكنه سقط منه قال صاحب البيانية اعلم ان ما يلتقطه الملتقط على نوعين نوع لا يطلبه صاحبه كالنوى وقشور الرمان في مواضع متفرقة فهو مباح للملتقط يجوز انتفاعه به لكنه مبقى على ملك صاحبه حتى اذا وجده في يد الملتقط اخذه منه ان شاء ونوع آخر يطلبه صاحبه كالذهب والفضة والعروض فلا بد فيه من التعريف وقشور الرمان ان وجدها مجتمعة فهي من هذا النوع وان وجد جوزة ثم اخرى ثم اخرى حتى بلغت عشرا وصارت لها قيمة ان وجدها في موضع واحد فهي من النوع الثاني وان وجدها في مواضع متفرقة فقد اختلف المشايخ فيه والمختار انها من النوع الثاني والتفاح والكمثرى والحطب في الماء لا بأس باخذها انتهى قال صاحب الاختيار والسنبل بعد الحصاد ان جمعه فهو له خاصة بدلالة الحال وعليه جميع الناس في جميع البلاد وقال ابو يوسف من القى شاة ميتة فجاء آخر فاخذ صوفها وجلدها ودبغه فهو له وان جاء صاحبها فله اخذ الصوف والجلد وعليه ما زاد الدباغ كالغاصب انتهى غريب مات في دار رجل ليس له وارث معروف وخلف مالا وصاحب المنزل فقير فله الانتفاع به بمنزلة اللقطة انتهى ما في الاختيار ولا يجب دفع اللقطة الى مدعيها الا ببينة لانها دعوى فلا بد فيها من البينة ويحل الدفع ان بين علامتها مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها ووكاءها من غير جبر وقال مالك والشافعي ان بين علامتها يجبر على الدفع لان صاحب اليد وهو الملتقط ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا يشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه والحاصل ان الملتقط ينازع من وجه دون وجه فيكفي في الحجة ذكر الوصف ولا يحتاج الى اقامة البينة ولنا قوله عم فان جاء صاحبها وعرف عفاصها وعددها فادفعها اليه نحمله على الاباحة جمعا بينه وبين الحديث المشهور وهو قوله عم البينة للمدعي فانه لو لم يحمل على الاباحة وحمل على الوجوب لزم التعارض المستلزم للترك ولو صدقه ودفعها اليه بغير قضاء ثم جاء آخر فاقام البينة فله ان يضمن ايهما شاء فلهذا قالوا يأخذ كفيلا منه واما اذا دفعها اليه باقامة الحاكم البينة على انها له ثم جاء آخر لا يضمن وفي اخذ الكفيل عنه روايتان والصحيح انه لا يأخذ كفيلا

كتاب الآبق

قال صاحب النهاية هذه الكتب اعني اللقيط واللقطة والآبق والمفقود متجانسة بعضها بعضا من حيث ان كلا منها في عرضة الزوال والهلاك والاباق الهرب والآبق هو الهارب من مالكه قصدا قال في المبسوط الاباق تمرد في الانطلاق وهو من سوء الاخلاق ورداءة الاعراق يظهر العبد عن نفسه فرارا ليصير مالية ضمارا فرده الى مولاه احسان هل جزاء الاحسان الا الاحسان كذا في البيانية ندب اخذه لمن قوي عليه اي على حفظه لما فيه من احيائه اذ الآبق هالك في حق المولى فيكون الاخذ ثم الرد الى صاحبه احياء له وكذا الضال وهو الذي لم يهتد الى طريق منزله من غير قصد وقيل

تركه اي ترك الضال افضل لانه لا يبرح عن مكانه فيجده المالك ولا كذلك الآبق لانه لا يستقر في مكانه ويرفعان اي الآبق والضال الى الحاكم لعجزه عن حفظهما بخلاف اللقطة وهذا اختيار شمس الائمة السرخسي واما اختيار شمس الائمة الحلواني فهو ان آخذ الآبق والضال بالخيار ان شاء حفظهما بنفسه وان شاء دفعهما الى الحاكم فيحبس الحاكم الآبق دون الضال لانه يخاف من اباق الآبق دون الضال قال صاحب البيانية واذا اتى الرجل بالعبد الى الحاكم فحبسه ثم ادعاه رجل واقام البينة انه عبده قال يستحلفه ما باعه ولا وهبه ثم يدفعه اليه ولا احب ان يأخذ منه كفيلا وان اخذ منه كفيلا لم يكن مسيئا ولكن ان لا يأخذه احب الي هذه رواية ابي حفص ورأيت في بعض روايات ابي سليمان قال احب الي ان يأخذ منه كفيلا فان لم يأخذ منه كفيلا وسعه ذلك وان لم يكن للمدعي بينة واقر العبد انه عبده قال يدفعه اليه ويأخذ منه كفيلا فان قلت ما الفرق بين العبد الآبق والعبد الضال اذا طالت المدة فان القاضي يبيع الآبق ولا يؤجره ويؤجر الضال ولا يبيعه قلنا اجارة الآبق تعريض له على الاباق وفي الاباق اتلاف وللقاضي ولاية الحفظ لا الاتلاف بخلاف الضال فانه لا يأبق غالبا ففي اجارته حفظ مال الغائب لانه ينفق عليه من غلته ويصل الى المولى عين ماله بلا دين عليه ولمن رده اي لمن رد الآبق من مدة سفر اربعون درهما وهذا استحسان والقياس ان لا يكون له شيء الا بالشرط وهو قول الشافعي ووجه الاستحسان ان الصحابة اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعين ومنهم من اوجب دونها قال عمر رض في جعل الآبق دينارا او اثنى عشر درهما وقال علي كرم الله وجهه دينارا او عشر دراهم وقال ابن مسعود اربعون درهما وقال عمار بن ياسر ان رده في المصر فله عشرة وان رده من خارج المصر استحق اربعين فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه جمعا بين الروايات المتعارضة بقدر الامكان فان قيل الواجب ان يؤخذ باقل المقادير لتيقنه اجيب بانه انما لم يؤخذ بالاقل لان التوفيق بين اقاويلهم ممكن بان يحمل قول من افتى بالاقل على ما اذا رده فيما دون مسيرة السفر وقول من افتى بالاكثر على ما اذا رده من مسيرة السفر وهذا اولى لانه يعمل بكل منهما وان كانت قيمته اقل من اربعين فقيمته اي فالجعل قيمته الا درهما عند محمد لانه انما شرع لمصلحة المالك فينقص من قيمته درهم ليحصل له الفائدة وعند ابي يوسف اربعون درهما لانه منصوص عليه فلا ينقص منه وان رده من دونها اي من دون مدة السفر فبحسابه يعني بتوزيع الاربعين على الايام الثلثة فان جاء به من مسيرة يوم فله ثلث اربعين وان من مسيرة يومين فله ثلثا اربعين وقيل يكون بتصالحهما وقيل يكون برأي الحاكم وان ابق منه اي من الآخذ لا يضمن ان اشهد انه اخذه ليرده لانه يكون امانة في يده ح والا اي وان لم يشهد انه اخذه ليرده فلا شيء له اي لا جعل له ان رد عند ابي ح ومحمد لان الاشهاد شرط عندهما لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه فيكون بترك الاشهاد غاصبا وعند ابي يوسف يستحق الجعل وان لم يشهد لان الاشهاد ليس بشرط عنده ويضمن ان ابق منه على تقدير ان لا يشهد عند الاخذ عندهما وعند ابي يوسف لا يضمن ايضا بقول الفقير قوله ان ابق منه مستغني عنه هنا لان صدر الكلام يغني عنه وجعل الراهن على المرتهن لان وجوب الجعل

اي بعد صنع الراهن منه

للرادّ باحياء مالية العبد ومالية حقّ المرتهن اذ موجب الرّهن ثبوت يد الاستيفاء للمرتهن من المالية فكان
الرادّ عاملًا له فيجب الجعل عليه والردّ في حيوة الرّاهن وبعده سواء لانّ الرّهن لا يبطل بالموت وهذا اذا كانت
قيمته مثل الدّين او اقلّ منه وان كانت اكثر فقدر الدّين على المرتهن والباقي على الرّاهن وجعل العبد الجاني
الآبق على المولى ان فداه لانّه طهّره من الجناية باختياره الفداء فتبيّن انّ الرادّ احيا ماليته وعلى وليّ الجناية
ان دفعه الى الوليّ لانّ الرادّ احيا حقّه وجعل العبد المديون الآبق من غنه ان ابى المولى من قضاء دينه
ويقدّم الجعل على الدّين ان بيع فيه يعني اذا بيع في الدّين يأخذ الرادّ جعله اوّلًا من ثمنه والباقي للغرماء والجعل
على المولى ان اداه اي الدّين عنه اي عن العبد لانّه مؤنة الملك فيجب على من يستقرّ الملك له وجعل العبد الموهوب
الآبق على الموهوب له وان رجع الواهب في هبته بعد الردّ اي ردّ العبد لانّ المنفعة للواهب ما حصلت
بالردّ بل بترك الموهوب له التصرّف فيه بعد الردّ ولانّ زوال الملك عن الموهوب له بعد الردّ برجوع الواهب عن
هبته كزوال ملكه بموت العبد وانّما ذكر انّ للوصل هنا لرفع شبهة ترد هنا بقولهم قبله فيجب على من يستقرّ
الملك له وامر نفقته كاللّقطة في التبرّع اذا لم يكن بدون اذن القاضي وكونها دينًا على ربّه اذا كان باذن القاضي
بشرط الرّجوع في الاصحّ وجب الى ان يؤدّي ما انفق عليه على ما مرّ فيها والمدبّر وامّ الولد كالقنّ يعني لو ابقا
وردّهما رجل والمولى حيّ فللرادّ الجعل كما في القنّ لانّهما في معناه بخلاف ما بعد الموت لانّهما يعتقان به وهذا
ظاهر في امّ الولد وكذا في المدبّر اذا خرج من الثّلث وان لم يخرج فكذلك عندهما لانّه حرّ مديون وعنده كالمكاتب
ولا جعل لرادّ المكاتب لانّه احقّ بكسبه فلا يكون رادّه محييًا للماليّة باعتبار الرّقبة او الكسب كذا في الكافي
وان كان الرادّ ابا المولى او ابنه وهو اي كلّ واحد من الاب والابن في عياله اي في عيال الآخر او عيال المولى
والمآل واحد او كان الرادّ وصيّه اي وصيّ المولى او احد الزّوجين فلا شيء له اي للرادّ لانّ كلّ واحد من الاب
والابن واحد الزّوجين يحفظ مال صاحبه عادة فلا يستحقّ بالردّ جعلًا وامّا الوصيّ فلانّ تدبيره واجب عليه
فلا يستحقّ به الاجر وقيّد بقوله في عياله احترازًا عمّا اذا لم يكونا في العيال لكن قال صاحب العناية والقياس ان
يستحقّ كلّ من ذي الرّحم المحرم الجعل اذا لم يكن في عياله لكن استحسن وقيل اذا وجد ابن عبد ابيه وليس في عياله
فلا جعل له لانّ ردّ الآبق على ابيه من جملة الخدمة وخدمة الاب مستحقّة عليه فلا جعل له على ذلك وامّا اذا وجد الاب
عبد ابنه وليس في عياله فله الجعل لانّ خدمة الابن غير مستحقّة على الاب انتهى يقول الفقير فعلى ما ذكره يكون
قولهم وهو في عياله مطلقًا ليس في محلّه والعجب انّ صاحب الهداية واكثر اصحاب الكتب قد ذكروه مطلقًا لعلّهم
اخذوه بالقياس وتركوا الاستحسان تدبّر والمالك الصبيّ كالبالغ فيجب الجعل في ردّ عبده لانّه مؤنة الملك ولا
فرق فيها بين الصبيّ والبالغ

كتاب المفقود

قد تقدّم وجه مناسبة ذكر هذا الكتاب ههنا
والمفقود مشتقّ من الفقد وهو في اللّغة من الاضداد يقال فقدت الشيء اي اضللته وفقدته اي طلبته وكلا
المعنيين يتحقّقان في المفقود فقد ضلّ عن اهله وهو في طلبه هو انسان غائب لا يدري مكانه ولا حياته ولا

اي الذي للوصل منه

موته فينصب له القاضي من يحفظ ماله ويستوفي حقّه ممّا اي في شيء لا وكيل فيه وامّا فيما له وكيل فيه فيستوفيه الوكيل
ويبيع منصوب القاضي ما يخاف عليه الهلاك من ماله لانّ القاضي نصب ناظرًا لكلّ عاجز عن النظر لنفسه كالصبيّ
والمجنون والمفقود كذلك وفي نصب الى حافظه والقائم عليه نظر له فانّه يقبض غلّاته والدّين الذي اقرّ به غريم
من غرمائه لانّه من باب الحفظ ويخاصم في كلّ دين وجب بعقده لانّه اصيل في حقوق العقد ولا يخاصم في الدّين
الذي تولّاه المفقود ولا في نصيب له عقار او عروض في يد الآخر لانّه ليس بمالك ولا نائب عنه بل هو وكيل
بالقبض من جهة القاضي وانّه لا يملك الخصومة بلا خلاف انّما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك في الدّين
فانّه عند ابي حنيفة يملك الخصومة وعندهما لا يملكها فان ادّعى احد في المفقود حقًّا من الحقوق لم يلتفت الى دعواه
ولم يقبل منه البيّنة ولم يكن منصوب القاضي ولا احد من الورثة خصمًا فان رأى القاضي سماع البيّنة وحكم
بذلك لم ينفذ حكمه لانّ الاختلاف في نفس القضاء كذا في الزيلعيّ لكنّ المفهوم من الهداية وشروحه ان ينفذ
هذا القضاء باعتبار انّ الاختلاف في سبب القضاء وهو انّ البيّنة هل تكون حجّة من غير خصم حاضر اولا فاذا
رآها القاضي حجّة وقضى بها نفذ قضاؤه كما لو قضى بشهادة المحدود في القذف لانّ القضاء اذا لاقى فصلًا
مجتهدًا فيه نفذ كذا في الهداية والعناية والكافي تتبّع ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد والهلاك لا في نفقة
ولا في غيرها اذ لا نظر في ذلك وينفق من ماله على زوجته وقريبه ولادًا والاصل انّ كلّ من يستحقّ النفقة من
ماله في حال حضوره بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لانّ القضاء حينئذ لا يكون قضاء حقيقة
بل اعانة وتمكينًا للمستحقّ من اخذ حقّه ولو تمكّنوا من ذلك كان لهم ان يأخذوه فيعينهم القاضي على ذلك وكلّ
من لا يستحقّها حال حضوره الّا بقضاء القاضي لا ينفق عليه من ماله لانّ النفقة ح تجب بالقضاء والقضاء
على الغائب لا يجوز وهو اي المفقود حيّ في حقّ نفسه بالاستصحاب لا ينكح امرأته لكونه مخالفًا لقوله تعالى
والذين يتوفّون منكم الآية وقد قال عم في امرأة المفقود هي امرأته حتّى يأتيها البيان رواه المغيرة بن شعبة
وعن عليّ كرّم الله وجهه ايّما امرأة ابتليت فلتصبر حتّى يأتيها موت او طلاق وروى عبد الرّحمن بن ابي ليلى
انّ عمر رضي الله عنه كان يقول يفرق بينه وبين امرأته اذا مضى اربع سنين ثمّ رجع الى قول عليّ رضي الله عنه
كذا في الاختيار قال صاحب البيانيّة قال مالك رحمه الله انّها تتربّص اربع سنين فاذا تربّصت اربع سنين ولم
تعلم بحال الزّوج انّه حيّ ام ميّت ترفع الامر الى القاضي فيفرّق القاضي بينهما ثمّ تعتدّ من زوجها فاذا انقضت
عدّتها تزوّجت بزوج آخر ان شاءت فان جاء زوجها الاوّل فهو بالخيار ان شاء تركها على الثّاني واخذ منه
المهر وان شاء فسخ نكاح الثّاني وتزوّجها كذا نقل خواهر زاده مذهب مالك له ما روى عن عبد الرّحمن بن ابي
ليلى انّه قال لقيت المفقود نفسه فحدّثني بحديثه قال اكلت حريرة في اهلي ثمّ خرجت فاخذني نفر من الجنّ
فكنت فيهم ثمّ بدا لهم في عتقي فاعتقوني ثمّ اتوا بي قريبًا من المدينة ثمّ قالوا الي اتعرف النّخيل قلت نعم فخلّوا
عنّي فجئت فاذا عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قد ابان امرأتي منّي بعد اربع سنين فحاضت وانقضت عدّتها

الحريرة ... دقيق يطبخ بلبن او دسم قاموس

وتزوجت فخيرة في عهد عمر رض بين ان يردها عليه وبين المهر احتج مالك بهذا وقال هذا لا يعرف قياسا فيحمل على انه كالمروي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما روي عن علي رض فانه قياسي فلم يكن كالمروي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم فكان الاخذ بما روي عن عمر رض اولى ولان امراة المفقود تشبه امراة المولي من حيث ان
حقها في الجماع فات من جهة الزوج بصنعه في السفر كفوات حق امراة المولي في الجماع بصنعه وهو الايلاء
وتشبه امراة العنين من حيث ان حقها في الجماع فات من جهة الزوج بسبب هو فيه معذور لان الغيبة
مباح فيكون معذورا فيها ايضا فضربنا لها مدة الخلاص لتصل الى حقها في الجماع اربع سنين اعتبارا بالسنين
فقدرناها بالاربع اعتبارا بشبه الايلاء وجعلنا الاربع من السنين اعتبارا بشبه العنة ثم لم توقع الفرقة
بعد اربع سنين الا بتفريق القاضي لان الفرقة في الايلاء عنده لا تقع الا بتفريق القاضي كما في العنة
ولنا ما روى علماؤنا في المبسوط عن مغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في امراة المفقود
انها امراته حتى ياتيها البيان وروى محمد بن الحسن في الاصل عن ابي حنيفة رضي الله عنه عن حماد عن
ابراهيم عن علي بن ابي طالب رض انه قال في امراة المفقود انها امراة ابتليت فلتصبر حتى يتبين موت
او طلاق فعلم ان امراة المفقود لا تقع الفرقة بينها وبين زوجها الى ان يظهر حال المفقود من موت او
طلاق ولان الغيبة لا توجب ازالة ملك النكاح كما لا توجب ازالة ملك اليمين فكان ما بعد اربع سنين كما قبل
اربع سنين ورجح علماؤنا قول علي رض على قول عمر رض من ثلثة اوجه احدها انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
مثل قوله فكان قوله تفسيرا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم والثاني انه موافق للقياس والثالث انه
روي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى ان عمر رض رجع الى قول علي رض في امراة ابي كنف وهي المفقود زوجها
فلما ثبت ان عمر رض رجع الى قول علي كان ذلك اجماعا والجواب عن قياس مالك فنقول لا نسلم ان امراة المفقود
تشبه امراة المولي وامراة العنين وهذا لان الايلاء كان طلاقا معجلا في الابتداء ثم صار طلاقا مؤجلا
والطلاق مزيل لملك النكاح وليس كذلك امراة المفقود لانه لم يوجد من الزوج طلاق اصلا لا معجل ولا مؤجل
وفي باب العنة سبب حق الفرقة فوات حق المراة في الجماع على التابيد لان امر العنة متردد بين ان يكون
خلقة وبين ان يكون عارضا فجعل الشرع العلم بينهما بمضي سنة لاشتمالها على الفصول الاربعة المشتملة
على الطبايع فاذا مضت سنة ولم يزل العنة علم انها كانت خلقة وما كان خلقة لا يزول ابدا وهو الظاهر او
لا يزول غالبا بخلاف امراة المفقود فان حقها في الجماع لم يفت على التابيد لانه يرجى مجيئه بعد اربع سنين
كما قبل ذلك فيفسد القياس انتهى ما في البيانية ولا يقسم ماله قبل ان يعرف حاله لان ظاهر حاله الحيوة
والقسمة بعد الممات ولا تفسخ اجارته لانها لا تفسخ قبل الموت حيث في حق غيره فلا يرث ممن مات حال فقده
لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق ان حكم بموته وفائدة هذا
القيد تظهر في ايقاف نصيبه وعن هذا قال فيوقف نصيبه منه كما لا ان كان هو الوارث وحده او بعضا

اي الي ان حكم بموته تتبع

الا ان كان

٢٢٧

ان كان معه وارث غيره الى ان يحكم بموته وحاصلها ان من مات من مورثه حال فقده يوقف جميع ماله ان كان هو الوارث
وحده او حصته منه ان كان معه وارث غيره الى ان يحكم بموته فان جاء قبل الحكم به اي بموته فهو اي ما يوقف له
اي للمفقود الجائي والا اي وان لم يجئ قبل الحكم بالموت حتى حكم به فلمن يرث ذلك المال لولاه اي لولا المفقود
واذا مضى من عمره ما اي مدة لا يعيش اليها اقرانه وهو ظاهر الرواية فانه اذا لم يبق احد من اقرانه حيا حكم بموته
لان ما تقع الحاجة اليه معرفته فطريقه في الشرع الرجوع الى امثاله كقيم المتلفات ومهر مثل النساء وبقاؤه بعد
موت جميع اقرانه نادر وبناء الاحكام الشرعية على الظاهر دون النادر ثم انه هل يعتبر باقرانه في جميع الدنيا
او في الاقليم الذي هو فيه قال الفاضل الشريف قدس سره في شرح الفرائض قيل المعتبر اقرانه في جميع البلدان
والاولى الاصح كما ذكر في فرائض الامام التمرتاشي ان يعتبر اقرانه في بلده لان الاعمار مما يتفاوت باختلاف
الاقاليم والبلدان وايضا اعتبار جميع الاقران فيه حرج عظيم وقيل تسعون سنة اي اذا مضى تسعون سنة
لان الزيادة عليها في زماننا في غاية الندرة بحيث لا يناط بها الاحكام الشرعية قال الامام التمرتاشي وعليه
الفتوى وذهب بعضهم الى انها سبعون سنة لما ورد في الحديث المشهور في اعمار هذه الامة وروي
عن ابي يوسف انه اذا مضى مائة سنة من ولادته حكم بموته اذ الظاهر في زماننا ان لا يعيش احد اكثر من مائة
وكان محمد بن سلمة يفتي بهذه الرواية في المفقود حتى ظهر له في نفسه خطاؤه لانه عاش مائة وسبع سنين
كذا في شرح الفرائض للفاضل الشريف قدس سره وقيل اذا مضى مائة وعشرون سنة قيل وهذا يرجع الى
قول اهل الطبايع والنجوم فانهم يقولون لا يجوز ان يعيش احد اكثر من هذه المدة ونقل الفاضل سعدي افندي
دليلهم بان اجتماع النحسين يحصل بالطبايع الاربعة في هذه المدة فيموت ثم قال ولكن قولهم باطل بالنصوص
الواردة في طول عمر من كان قبلنا كنوح عم وغيره فلا يعتمد هذا القول وقال الفاضل الشريف وهذا من الاكاذيب
المشهورة حكم بموته جواب اذا في حق ماله حينئذ اي حين مضى من عمره ما لا يعيش اليه او نحوه فلا يرثه من
مات قبل ذلك اي قبل الحكم بموته ويقسم ماله بين ورثته الموجودين في وقت الحكم كانه مات في ذلك الوقت معاينة
اذ الحكمي معتبر بالحقيقي فمن مات قبل ذلك لم يرث منه لان المفقود قبل الحكم بموته حي في حق ماله ولا ارث لاحد
من مال الحي وتعتد زوجته للموت عند ذلك اي عند الحكم بالموت لان الموت الحكمي كما قلنا يعتبر بالموت الحقيقي
فلو ثبت موت المفقود حقيقة تعتد امراته من حين الموت فكذا في الموت الذي حكم به بموت الاقران او بمضي
مائة وعشرين سنة او نحوها على اختلاف الروايات تعتد من حين الحكم به

كتاب الشركة

لما كان للشركة مناسبة خاصة بالمفقود من حيث ان نصيب المفقود من مال مورثه مختلط بنصيب غيره
كاختلاط اللبن في الشركة ذكرها عقبه وهي عبارة عن اختلاط نصيبين فصاعدا بحيث لا يعرف احد النصيبين
من الآخر ثم يسمى العقد الخاص بها وان لم يوجد اختلاط النصيبين لان العقد سبب له ومنها الشرك بالتحريك
وهو حبالة الصائد سميت به لاختلاط بعض الحبل بالبعض والشركة جائزة لانه صلى الله عليه وسلم بعث والناس

انتهى

يتعاملونها فتقررهم عليها لانه قال يد الله على الشريكين مالم يخن احدهما صاحبه فاذا خان رفعها عنهما قال

عليه السلام الشريكان الله ثالثهما مالم يخونا فاذا خانا محيت البركة وكان قيس بن ثابت شريك رسول الله

في تجارة البز والادم وذكر الكرخي اسامة بن شريك وقال عم في صفقة كان شريكي وكان خير شريكي وتعاملها

الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير نكير منكر فكان اجماعا هي اي الشركة ضربان

شركة ملك وشركة عقد فالاولى ان يملك اثنان او اكثر عينا ارثا او شراء او اتهابا او استيلاء على مال حربي

او اختلط مالهما بغير صنعهما معطوف على قوله يملك بحيث لا يتميز احد المالين عن الآخر او خلطاه بصنعهما خلطا

يمنع التمييز كخلط الحنطة بالحنطة او لا يمكن التمييز الا بحرج كخلطها بالشعير فكان شركة الملك على ضربين جبرية

واختيارية فالاولى ان يرثها رجلان او يختلط مالهما بغير صنعهما والثانية ان يشتريا او يوهب لهما او يوصى

لهما فيقبلا او يستوليا على مال حربي او يخلطا مالهما بصنعهما وكل منهما اي كل واحد من الشريكين شركة ملك

اجنبي في نصيب الآخر حتى لا يجوز له التصرف فيه الا باذن الآخر كما للاجانب ويجوز بيع نصيبه من شريكه

في جميع الصور المذكورة وبيعه من غيره اي غير الشريك بغير اذنه فيما عدا الخلط والاختلاط فلا يجوز بيعه من غير

شريكه في هاتين الصورتين بلا اذنه والفرق ان خلط الجنس بالجنس بصفة التعدي سبب لزوال الملك عن

المخلوط الى الخالط واذا حصل بغير تعد حصل سبب الزوال من وجه دون وجه فاعتبر نصيب كل منهما زائلا الى

الشريك في حق البيع من الاجنبي فلا يجوز الا برضاء الشريك غير زائل في حق البيع من الشريك كانه يبيع ملك

نفسه عملا بالشبهين والشركة الثانية اي شركة العقد ان يقول احدهما لصاحبه شاركتك في كذا ويقبل الآخر

وركنها الايجاب كان يقول شاركتك في كذا او في عامة التجارات والقبول كان يقول الآخر قبلت لانها عقد

من العقود الشرعية فلا بد لها من ركن كسائرها وشرطها اي شرط هذه الشركة عدم ما يقطعها اي يقطع

الشركة كشرط دراهم معينة من الربح لاحدهما فانه يقطع الشركة في الربح لاحتمال ان لا يبقى بعد هذه الدراهم

المسماة ربح يشتركان فيه وهي اي شركة العقد اربعة انواع وجه الحصر ان الشريكين اما ان يذكرا المال في العقد

او لا فان ذكرا فاما ان يلزم اشتراط المساواة في ذلك المال في رأسه وربحه او لا فان لزم فهي المفاوضة والا فالعنان

وان لم يذكراه فاما ان يشترطا العمل فيما بينهما في مال الغير او لا فالاول الصنائع والثاني الوجوه وصاحب الدرر

سلك في تقسيمها مسلكا آخر وقسمها على خلاف هذا التقسيم ولم وجه ان شئت فراجعه مفاوضة وهي بمعنى

المساواة سمي هذا العقد بها لاشتراط المساواة فيه من جميع الوجوه قال قائل لا يصلح الناس فوضى لا سراة

لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا ومعنى قوله فوضى متساوين والسراة جمع السري وهو السيد ومعنى البيت

لا يصلح امور الناس حال كونهم متساوين ولم يكن لهم امراء وسادة لانهم اذا كانوا متساوين يتحقق المنازعة

بينهم فيفسد امورهم ولا سراة اذا ساد جهالهم على طريقة قول الاكابر اذا ملك الاراذل هلك الافاضل وملك

الاراذل من اشراط الساعة كما قال النبي عليه الصلوة والسلام اذا وسد الامر الى غير اهله فانتظر الساعة والى

في جمع نسخ

الله المشتكى من زماننا حيث ملك الاراذل وهلك الافاضل فلزم انتظار الساعة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن

سيئات اعمالنا وبعد هذا البيت اذا تولى سراة الناس امرهم نمى على ذلك امر الناس وازدادوا ومعناه ظاهر

وهي اي شركة المفاوضة ان يشترك متساويان او اكثر تصرفا بان يقدر كل واحد منهما على جميع ما يقدر عليه الآخر والا

فات معنى المساواة ودينا بان كانا مسلمين او ذميين ومالا اي المال الذي يصح فيه الشركة فلا بأس بزيادة مال

لا يجري فيه الشركة كالعروض والديون والعقار حتى لو كان لاحدهما ديون على الناس لا يبطل المفاوضة ما لم يقبض

الديون وربحا لتحقق المساواة من جميع الوجوه فكلما فات شرط من شرائط المفاوضة يجعل عنانا ان امكن تصحيحا

لتصرفهما بقدر الامكان وتتضمن الوكالة والكفالة اما الاول فلتحقق الشركة واما الثاني فلتحقق المساواة

والقياس ان لا يجوز هذه الشركة وهو قول الشافعي وقال لا اعرف ما المفاوضة وجه القياس انها تضمنت الوكالة

بمجهول الجنس والكفالة لشخص مجهول وكل ذلك بانفراده فاسد فكيف الصحة اذا اجتمعا فان قيل الوكالة العامة

جائزة كما اذا قال لآخر وكلتك في مالي اصنع ما شئت فانه يجوز ان يتصرف في ماله اجيب بان العموم ليس بمراد ههنا

فانه لا يثبت الوكالة في حق شراء الطعام والكسوة لاهله فاذا لم يكن عاما كان توكيلا بمجهول الجنس فلا يجوز

وجه الاستحسان قوله عم فاوضوا فانه اعظم للبركة وكذا الناس تعاملوها من غير نكير وبالتعامل يترك القياس

والجهالة متحملة كما في المضاربة يعني الوكالة بمجهول الجنس موجودة في المضاربة وهي جائزة هناك تبعا فكذلك

ههنا الا ترى ان شركة العنان تصح وان تضمنت الوكالة فلا يجوز هذه الشركة بين مسلم وذمي عند ابي ح ومحمد خلافا

لابي يوسف نظرا الى التساوي في الوكالة والكفالة يعني كل واحد منهما من اهل الكفالة والوكالة على الاطلاق

فيصح المفاوضة بينهما كالمسلمين والذميين ولا معتبر بتفاوتهما في التصرف من حيث ان المسلم لا يتصرف في الخمر

والخنزير والذمي يتصرف فيهما الا ترى ان المفاوضة تصح بين الحنفي والشافعي وهو يتصرف في متروك التسمية

عمدا والحنفي لا ولكن يقول يكره المفاوضة بين الذمي والمسلم لان الذمي لا يهتدي الى التصرف الجائز فربما يصير

سببا لوقوع المسلم في الحرام بقول الفقير فعلى هذا ينبغي ان يقول ابو يوسف بالكراهة في العنان بين الذمي والمسلم

لان دليل الكراهة هذا جار فيه ايضا بتضمنها الوكالة تدبر ولهما ان مبنى المفاوضة على المساواة ولا مساواة بينهما

في التصرف ومحله فالخمر والخنزير متقومان في حق الذمي وصح تصرفه فيهما بيعا وشرى ولا تقوم لهما في حق المسلم

بخلاف المفاوضة بين الحنفي والشافعي لان المساواة بينهما ثابتة لان الدلالة قامت على ان متروك التسمية عامدا

ليس بمال متقوم ولا يجوز فيه التصرف للحنفي وللشافعي جميعا لان للحنفي ولاية الزام الشافعي بدليل شرعي

في متروك التسمية فيتحقق المساواة بينهما في المال والتصرف ولا كذلك الذمي اذ ليس لنا ولاية الالزام عليه ولا

بين حر وعبد لانعدام المساواة لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك واحدا منهما الا باذن المولى

ولا بين بالغ وصبي لان الصبي لا يملك التصرف والكفالة الا باذن الولي ولا بين صبيين وان اذن لهما ابوهما

لانعدام صحة الكفالة ومبنى المفاوضة عليها او عبدين او مكاتبين لانعدام صحة الكفالة ايضا بقول الفقير

مالك رحمه الله صح

ههنا اي في المفاوضة منه

والوكالة صح

لو قال وعبدين ومكاتبين بالواو لكان اولى ولا بد في هذه الشركة من لفظ المفاوضة لان اكثر الناس لا يعرفون
جميع شرائط المفاوضة فيجعل تصريحهما بالمفاوضة قائماً مقام ذلك كله او بيان جميع مقتضياتها وان لم يذكر لفظ
المفاوضة لان المقصود هو المعنى الا يرى ان الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط ضمان الاصيل
كفالة ولا يشترط في صحة الشركة تسليم المال لان الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود فلا يستفاد الربح برأس
المال وانما يستفاد بالتصرف فلا يشترط تسليم المال بخلاف المضاربة لانه لا بد من التسليم ليتمكن من الشراء ولا خلطه
لان المقصود الخلط في المشترى فكل واحد منهما يشتري بما في يده للشركة وما اشتراه كل واحد منهما سوى
طعام اهله وكسوتهم فلهما لان مقتضى العقد المساواة وكل واحد منهما قائم مقام صاحبه في التصرف فكان
شراء احدهما كشرائهما الا ما استثني والقياس ان يكون المستثنى على الشركة ايضاً لما بينا ان مقتضى العقد
المساواة ووجه الاستحسان انه مستثنى من المفاوضة للضرورة فان الحاجة الراتبة معلومة الوقوع ولا يمكن ايجاب
شراء احد المتفاوضين على صاحبه ولا صرف الثمن من مال صاحبه ولا بد من شراء طعام اهله وكسوتهم فيختص به
ضرورة وكل دين لزم احدهما بما يصح فيه الشركة كبيع وشراء واستيجار لزم الآخر تحقيقاً للمساواة وصورة البيع
والشراء ظاهرة واما صورة الاستيجار فهي ان يستأجر احد المتفاوضين اجيراً في تجارتهما او دابة او شيئاً
من الاشياء فللموجر ان يأخذ بالاجر ايهما شاء لان الاجارة من عقود التجارة وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه
بما يلزمه بالتجارة وكذلك ان استأجره لحاجة نفسه او استأجر ابلاً الى مكة يحج عليها فللمكاري ان يأخذ ايهما
شاء الا ان شريكه اذا ادى من خالص ماله يرجع عليه لانه ادى ما كفل عنه بامره وان ادى من مال الشركة يرجع
عليه بنصيبه من المؤدى واما في شركة العنان فلا يؤخذ به غير الذي استأجره لانه هو الملتزم بالعقد وصاحبه
ليس بكفيل عنه كذا في العناية يقول الفقير والقياس ان لا يلزم الآخر فيما اذا استأجره لحاجة نفسه او استأجر
ابلاً الى مكة ليحج عليها فيلزم التأمل في وجه الاستحسان فيهما وكل دين لزم احدهما بما لا يصح فيه الشركة كالجناية
والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد والنفقة لا يلزم الآخر فلو ادعى رجل على احد المتفاوضين جراحة خطاء
لها ارش معتد واستحلفه فحلف ثم اراد ان يستحلف شريكه ليس له ذلك ولا خصومة له في ذلك مع شريكه لان كل واحد
منهما كفيل عن صاحبه فيما لزمه بسبب التجارة واما ما يلزمه بسبب الجناية فلا يكون الآخر كفيلاً فيه الا ترى
انها لو ثبتت بالبينة او بمعاينة السبب لم يكن على الشريك من موجبها شيء ولا خصومة للمجني عليه معه وكذا
المهر والخلع والصلح عن جناية العمد والنفقة وصورة الخلع ما اذا كانت المرأة عقدت المفاوضة ثم خالعت مع
زوجها فما لزم عليها من بدل الخلع لا يلزم شريكها وكذا لو اقرت ببدل الخلع لا يلزم على شريكها ومن هذا تبين صور
غيره كذا في العناية وان لزم احدهما دين بكفالة بامر لزم الآخر يعني لو كفل احد المتفاوضين بمال عن اجنبي بامره
لزم صاحبه عند ابي ح رحمه الله تعالى خلافاً لهما لانه تبرع فلهذا لا يصح من الصبي والعبد المأذون والمكاتب
ولو صدرت من المريض تصح من الثلث ولابي حنيفة انه تبرع ابتداء ومعاوضة انتهاء لان الكفيل يأخذ ما يؤدي

من المكفول عنه لا محالة اذا كانت بامره وكذا ان لزم احدهما دين بغصب بان غصب شيئاً واتلفه يلزم الآخر عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافاً لابي يوسف لان الغصب دين لا بسبب التجارة والداخل تحت العقد التزام
ضمان التجارات دون ضمان العدوانات فشابه ما يجب بالجناية على الآدمي والنكاح والخلع ولهما انه ضمان تجارة
لان ضمان الغصب يجري مجرى الاعواض لثبوت الملك في المضمون ببدل واجب عليه اذ المضمونات تملك عندنا داء
الضمان مستنداً الى وقت وجود السبب يقول الفقير وفيه كلام تأمل لعل الفتوى على قول ابي يوسف وما
يلزم احدهما من الدين في الكفالة بلا امر لا يلزمه اي الآخر في الاصح لانعدام معنى المعاوضة ابتداء وانتهاء
وقوله في الاصح اشارة الى نفي ما ذهب اليه بعضهم من عدم التفرقة بين ما اذا كان بامره او بغير امره باطلاق
جواب الجامع الصغير ونفيه بحمل جوابه على المقيد وهو ما اذا كانت بامره كذا في الهداية وان ورث احدهما اي
احد المتفاوضين ما يصح به اي فيه الشركة كالدراهم والدنانير والفلوس النافقة او وهب له اي لاحد المتفاوضين
ما يصح فيه الشركة وقبض الموهوب له صارت الشركة عناناً منقلبة اليه لفوات المساواة فيما يصلح رأس المال
وهي شرط ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر لا يشاركه فيما اصابه لانعدام السبب في حقه الا انها تنقلب عناناً للامكان
فان المساواة ليست بشرط في العنان ابتداء وكل ما ليس بشرط فيه ابتداء ليس بشرط فيه دواماً لان لدوامه حكم
الابتداء وكذا تنقلب عناناً ان عقد فيها اي في المفاوضة شرط لا يشترط في العنان لما قلنا من زوال المساواة
وان ورث احدهما عرضاً او عقاراً بقيت مفاوضة لانهما مما لا يصح فيه الشركة ولا تصح مفاوضة ولا عنان الا
بالدراهم او الدنانير عندهما ابتداء جميعاً او بالفلوس النافقة اي الرائجة عند محمد قيد للفلوس النافقة فقط
ولهذا اعاد الجار في قوله او بالفلوس اما الدراهم والدنانير فهو من الاشياء خلقة ووضعاً ولا خلاف في ذلك
واما الفلوس فلانها اذا راجت التحقت بالاثمان وعن ابي يوسف انه لا يجوز لان ثمنيتها تتغير بالاصطلاح
ومحمد مر على اصله في ثمنيتها حتى لا يتعين بالتعيين حالة النفاق والرواج او بالتبر وهو ما كان غير مضروب من
الذهب والفضة والنقرة وهي القطعة المذابة من الذهب والفضة يقال نقرة فضة على الاضافة للبيان
كذا في المغرب ان تعامل الناس بهما وهو الاصح لانهما وان خلقا للثمنية لكن بوصف الضرب حتى لا ينصرف الكلام
عند الاطلاق الى التبر والنقرة وانما ينصرف الى المضروب الا انا اجرينا التعامل مجرى الضرب عملاً بالعرف فالحقنا ها
بالمضروب عند التعامل وقيل يجوز مطلقاً لان الذهب والفضة خلقا ثمنين كيف ما كانا وان كان لاحدهما
دراهم وللآخر دنانير او لاحدهما سود وللآخر بيض جازت المفاوضة ان استوت قيمتهما لانهما جنس واحد
من حيث الثمنية وان تفاضلا في القيمة لا تصح مفاوضة وتصير عناناً وروى الحسن عن ابي ح انها لا تجوز
وان استويا في القيمة وهو قول زفر لان الشركة تنبئ عن الخلط ولا اختلاط مع اختلاف الجنس كذا في الاختيار
ولا تصحان اي المفاوضة والعنان بالعروض لان الشركة فيها تؤدي الى ربح ما لم يضمن ولم يملك وبيان ذلك
ان الرجلين اذا عقدا الشركة في العروض ثم باع احدهما رأس ماله باضعاف قيمته وباع الآخر بمثل قيمته وتحقق

من المكفول

الشركة كانا شريكين في الربح الذي حصل في بيع احدهما مثلا اذا باع احدهما عروضه بالف وباع الآخر عروضه بالف
وخمسمائة ومقتضى العقد الشركة في الكل فما ياخذه صاحب الالف زيادة على الالف ربح ما لم يضمن ولم يملك
وذلك لا يجوز لنهيه عليه السلام عن ربح ما لم يضمن بخلاف الدراهم والدنانير لان ما يشتري كل واحد منهما برأس
المال لا يتعلق به البيع بل يثبت وجوب الثمن في الذمة اذ الاثمان لا تتعين بالتعيين فلما كان الثمن واجبا عليهما
في ذمتهما كان الثمن والربح الحاصل فيه بينهما ضرورة فكان الربح ربح مال ضمن الا ان يبيع احدهما نصف
عرضه بنصف عرض الاخر اذا كانت قيمتاهما على السواء ثم يعقد الشركة يعني لو باع كل منهما نصف ماله
من العروض بنصف مال الآخر صارا شريكين في الثمن شركة ملك حتى لا يجوز لاحدهما ان يتصرف في نصيب صاحبه
ثم بالعقد صارت شركة عقد حتى جاز لكل منهما ان يتصرف في نصيب صاحبه وهذه حيلة لمن اراد الشركة
في العروض ووجهه انه اذا باع كل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر صار نصف مال كل واحد منهما مضمونا
على الآخر بالثمن فكان الربح الحاصل ربح مال مضمون فيكون العقد صحيحا ثم انه لو كان بينهما تفاوت في القيمة
يبيع صاحب الاقل بقدر ما يثبت به الشركة مثلا اذا كان قيمة عروض احدهما اربعمائة درهم وقيمة عروض
الآخر مائة درهم يبيع صاحب الاقل اربعة اخماس عرضه بخمس عروض الآخر فيصير المتاع كله اخماسا ويكون
الربح بينهما على قدر راس مالهما ولا بالمكيل والموزون والعددي المتقارب وهو ما لا يتفاوت آحاده كالجوز
والبيض قبل الخلط اتفاقا لانه يتعين بالتعيين فنزل منزلة العروض فلكل واحد منهما متاعه وله ربحه وعليه
وضيعته واحترز بالمتقارب عن المتفاوت وهو ما يتفاوت آحاده تفاوتا فاحشا كالبطيخ والرمان فانه
لا يجوز الشركة فيه قبل الخلط وبعده وان خلطا اي الشريكان جنسا واحدا كان يكون لاحدهما مقدار من الحنطة
وللآخر كذلك فخلطا ثم اشتركا فشركة عقد عند محمد وشركة ملك عند ابي يوسف وهو ظاهر الرواية وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا شرطا الربح لاحدهما زيادة على نصيبه فعند ابي يوسف لا يستحق تلك الزيادة بل الربح لكل واحد
منهما بقدر ملكه وعند محمد بينهما على ما شرطا وجه الظاهر ان ما صلح راس مال الشركة لا يختلف الحكم فيه بالخلط
وعدمه كالنقود فكذا ما لا يصلح راس مال الشركة لا يختلف الحكم فيه بالخلط وعدمه وهذا الان قبل الخلط انما
لا يصح الشركة به لانه يتعين بالتعيين وهذا المعنى لا يبطل بالخلط ولمحمد رحمه الله تعالى ان المكيل والموزون
والمعدود عرض من وجه حتى يتعين بالتعيين ثمن من وجه حتى يصح البيع به دينا في الذمة كما في السلم اذ هو
من احكام الثمن فلشبهه بالعرض لم يصح الشركة به قبل الخلط ولشبهه بالثمن صحت الشركة به بعد الخلط توفيرا
على الشبهين حظهما بخلاف العروض لانها ليست بثمن بحال وان خلطا جنسين كخلط الحنطة بالشعير مثلا
لا تنعقد الشركة اتفاقا وان كانت شركة الملك ثابتة والفرق لمحمد ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال
حتى ان من اتلفه يضمن مثله فيمكن تحصيل رأس مال كل واحد منهما وقت القسمة باعتبار المثل فصار
كالاثمان ومن جنسين من ذوات القيم حتى يضمن متلفه قيمته فلا يمكن تحصيل رأس كل واحد منهما وقت القسمة

باعتبار المثل فصار كالعروض واذا لم يصح الشركة فحكم الخلط هنا كحكم الخلط في الوديعة وهو ان الحنطة اذا كانت وديعة
عند رجل فخلطها الرجل بشعير نفسه ينقطع حق المالك الى الضمان ويجيء ان شاء الله في كتاب الوديعة وشركة
عنان معطوف على قوله بعيد الكتاب مفاوضة ماخوذ من عن اذا عرض سمي به لانه شيء عرض في هذا القدر لا
على العموم على الوكالة والكفالة وقيل ماخوذ من عنان الفارس لان الفارس يمسك العنان باحدى يديه ويتصرف
بالاخرى فكذلك الشريك ههنا شارك في بعض ماله وانفرد بالباقي قال صاحب الكافي او من عنان الفرس لان
كلا منهما جعل عنان التصرف في بعض المال الى صاحبه او لانه يجوز ان يتفاوتا في راس المال والربح كما يتفاوت
العنان في يد الراكب حالة المد والارخاء وهي اي شركة العنان ان يشتركا متساويين فيما ذكر في المفاوضة او غير
متساويين بقول الفقير اذا اشتركا متساويين في جميع ما ذكر في المفاوضة تكون عين المفاوضة فلا وجه في
التعريف للترديد بين التساوي وعدمه اللهم الا ان يقال المراد من الترديد ان يقال وهي ان يشتركا بلا شرط
التساوي في جميع ما ذكر لكنه يوهم ما يوهم تدبر وتتضمن اي شركة العنان الوكالة ليتحقق المقصود بالشركة وهو
التصرف في مال الغير دون الكفالة لانها تثبت في المفاوضة ضرورة المساواة التي تقتضيها اللفظ وهذا اللفظ
لا ينبئ عنه لانه مشتق من الاعراض يقال عن له اي اعترض وهذا لا ينبئ عن الكفالة وحكم التصرف لا يثبت بخلاف
مقتضى اللفظ وتصح اي شركة العنان في نوع من التجارات كالبز ونحوه وفي عمومها اي في عموم التجارات وببعض
مال كل منهما وبكله اي وبكل مال كل منهما لان المساواة في المال ليست بشرط في هذا العقد اذ لفظ العنان لا يقتضيه
بخلاف لفظ المفاوضة على ما مر ومع التفاضل في راس المال بان يكون لاحدهما الف وللآخر الفان مثلا والربح بان
يكون ثلثا الربح لاحدهما وثلثه للآخر ومع التساوي فيهما اي في رأس المال والربح او التساوي في احدهما دون
الآخر اي التساوي في رأس المال والتفاضل في الربح والعكس اذا عملا ومع زيادة الربح للعامل عند عمل احدهما
وقال زفر لا يصح المساواة في المال والتفاوت في الربح ولا العكس ولا يجوز الا ان يكون الربح على قدر راس المال لانه
يؤدي الى ربح ما لم يضمن ولانه لا يجوز اشتراط الوضيعة فكذا الربح ولنا قوله عليه السلام الربح على ما اشترط العاقدان
والوضيعة على قدر المال ولان الربح كما يستحق بالمال يستحق بالعمل كالمضارب فان احدهما ربما يكون اعرف بامور
التجارات او اهدى الى البياعات فلا يرضى بالمساواة فاذا اتسا وبا في المال وشرطا التفاوت في الربح والوضيعة فالربح
على ما شرطا والوضيعة على قدر المال قال عليه السلام الربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المالين من غير فصل ولانا جوزنا
اشتراط زيادة الربح بمقابلة العمل واما زيادة الوضيعة فلا وجه لها وصار كما اذا شرطا الوضيعة على المضارب فانه
لا يصح وكذلك ههنا قال صاحب العناية وجملة القول في ذلك انهما ان شرطا العمل عليهما وشرطا التفاوت في الربح
مع التساوي في راس المال جاز عند علمائنا الثلثة ويكون الربح بينهما على ما شرطا وان عمل احدهما دون الآخر
واما اذا اشترطا العمل على احدهما فان شرطا الربح بينهما على قدر راس المال جاز ويكون مال الذي لا عمل عليه بضاعة
عند العامل له ربحه وعليه وضيعته وان شرطا الربح للعامل اكثر من ماله جاز ايضا على الشرط ويكون مال الدافع

عند العامل مضاربة ولو شرطا الربح للدافع اكثر من راس ماله لا يصح الشرط ويكون مال الدافع عند العامل بضاعة لكل
واحد منهما ربح ماله والوضيعة بينهما على قدر راس مالهما ابدا انتهى ويصح مع كون مال احدهما دراهم والآخر
دنانير وكون مال احدهما بيضا والآخر سودا ولا يشترط الخلط فيها ايضا اي كالمفاوضة ولفظ ايضا فيه لهما
لا للخلط فقط وقال زفر والشافعي لا يصح ويشترط الخلط والوضيعة على قدر المال وان يشترطا غير ذلك لما
روينا من قوله عم الربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المالين وما شراه كل واحد منهما طولب بثمنه هو
اي المشتري فقط لا الآخر لانه لا يتضمن الكفالة ورجع على شريكه بحصته منه ان اداه من خالص ماله لانه وكيل
من جهته في حصته فاذا نقد من مال نفسه يرجع عليه وان كان لا يعرف ذلك الا بقوله بان يقول اشتريت عبدا
ونقدت الثمن من مالي وهلك العبد فعليه البينة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الغير وهو ينكر فالقول للمنكر
مع يمينه وتبطل الشركة بهلاك المالين او احدهما قبل الشراء اي قبل شراء شيء لانها من العقود التي تنزه فتشترط
لدوامها ما شرط لابتدائها وهذا ظاهر في هلاك المالين وكذا اذا هلك احدهما لانه لم يرض بشركة صاحبه في
ماله الا بشركته في ماله فاذا فات ذلك لم يكن راضيا بشركته فيبطل العقد لعدم الفائدة وهو اي الهلاك على
مالكه اي مالك المال قبل الخلط هلك في يده او في يد الآخر اما اذا هلك في يده فظاهر واما اذا هلك في يد الآخر
فلكونه امانة عنده وعليهما اي على الشريكين بعده اي بعد الخلط حيث هلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهلاك
من المالين فان هلك مال احدهما بعدما اشترى الآخر بماله شيئا فالمشترى بينهما لان الملك حين وقع وقع مشتركا
بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال احدهما بعد ذلك ويرجع المشتري على شريكه بثمن
حصته لانه اشترى نصفه بوكالته ونقد الثمن من مال نفسه وان هلك مال احدهما قبل شراء الآخر شيئا فان
كان وكله حين الشركة صريحا فالمشتري لهما شركة ملك لان الشركة وان بطلت فالوكالة المصرح بها قائمة فكان
مشتركا بحكم الوكالة ولكن شركة ملك حتى لا يملك احدهما ان يتصرف في نصيب الآخر الا باذنه ورجع بحصته
لما بينا والا اي وان لم يوكله حين الشركة صريحا وذكر مجرد الشركة فقط فللمشتري فقط اي يكون المشترى
للمشتري فقط لان الوقوع على الشركة حكم الوكالة التي تضمنتها الشركة فاذا بطلت بطل ما في ضمنها بخلاف ما
اذا صرح بالوكالة لانها مقصودة ولكل من شريكي المفاوضة والعنان ان يبضع اي يدفع المال الى الآخر وشرط
ربحه الى نفسه لانه معتاد في عقد الشركة والمعتاد جاز العمل به ولان له ان يستاجر على العمل لتحصيل الربح بلا اخلاف
والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه لان من ملك الاعلى ملك الادنى ويضارب لان المضاربة دون الشركة فتتضمنها
وهذا ظاهر الرواية وعن ابي ح رحمه الله تعالى انه ليس له ذلك لانه نوع شركة لانه ابي الشركة للمضارب في الربح
فيكون بمنزلة عقد الشركة وليس لاحد الشريكين ان يشارك مع غيره بمال الشركة فكذا لا يدفعه مضاربة والاول
اي جواز الدفع مضاربة اصح وهو رواية الاصل لان الشركة في المضاربة غير مقصودة انما المقصود تحصيل
الربح وهو ثابت بالمضاربة فيملكه احد الشريكين كما لو استاجر اجيرا ليعمل فانه يجوز قولا واحدا وهذا لانه

تحصيل

٣٤١

360

تحصيل بدون ضمان في ذمته فان المضارب اذا عمل ولم يحصل الربح لا يجب على رب المال شيء بخلاف الاجارة فان
الاجير اذا عمل في التجارة ولم يحصل شيء من الربح يكون المستاجر ضامنا للاجرة وعن هذا قال ويستاجر ويوكل
من يتصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشرى
حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله ويودع لانه من عادة التجار
ولا يجدون منه بدا غالبا ويده اي يد كل من الشريكين في المال يد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه
البدل ولا على وجه الوثيقة فصار كالوديعة وقولنا لا على وجه البدل احتراز عن المقبوض على سوم الشرى
لانه قبض لاجل ان يدفع الثمن وقولنا ولا على وجه الوثيقة احتراز عن الرهن فان المرهون مقبوض لاجل
الوثيقة فلا يكون يد القابض فيهما يد امانة وشركة الصنائع والتقبل معطوف على قوله وشركة العنان وهي
اي شركة الصنائع والتقبل ان يشترك خياطان او صباغ وخياط مثلا على ان يتقبلا الاعمال ويكون الكسب بينهما
وقال الشافعي لا تجوز هذه الشركة لانها شركة لا تفيد مقصودها وهو التثمير لانه لا بد له من راس المال لتحصيل
الزيادة والنماء بالعمل فيه فاذا عدم المال كيف يتحقق الشركة ولنا انها لما وضعت للتثمير شرعت للتحصيل وذا ممكن
فان كل واحد منهما اذا تقبل عملا فهو اصيل في النصف وكيل عن صاحبه في النصف والوكالة في التقبل جائزة
فصار العمل واجبا عليهما وما حصل من العمل يكون بينهما فيتحقق الشركة في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد
العمل والمكان خلافا لمالك وزفر رحمهما الله فيهما لان كل واحد منهما عاجز عن العمل الذي يتقبله صاحبه لان ذا ليس
من عمله فلا يحصل المقصود من عقد الشركة ولنا ان جوازها باعتبار الوكالة والتوكيل بتقبل العمل صحيح ممن
يحسن ذلك العمل وممن لا يحسنه اذ لا يتعين على المتقبل اقامة العمل بنفسه بل له ان يقيم باعوانه وعن هذا قال
وهي ان يشترك خياطان او صباغ وخياط اشارة الى عدم اشتراط اتحاد العمل والمكان ولو شرطا اي الشريكان
العمل نصفين والربح اثلاثا جاز وفي القياس لا يجوز لان الضمان بقدر ما شرط عليه من العمل فالزيادة ربح ما لم يضمن
فلا يجوز العقد لتاديته الى ربح ما لم يضمن وجه الاستحسان انا نقول ما ياخذه لا ياخذه ربحا لان الربح عند اتحاد
الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقوم بالتقويم فاذا رضيا بقدر معين
كان ذلك تقويما منهما للعمل فيتقدر بقدر ما قوم به ولا يحرم لانه لم يتاد الى ربح ما لم يضمن وكل عمل تقبله احدهما
يلزمهما فعلى كل واحد منهما الطلب بالعمل ولكل منهما طلب الاجر والقياس ان لا يلزم شريكه لان ذلك مقتضي
المفاوضة والشركة ههنا مطلقة وجه الاستحسان ان هذه الشركة تقتضي الضمان حتى كان ما يتقبله كل واحد
منهما مضمونا على الآخر ويستوجب الاجر بما يتقبله شريكه فكان كالمفاوضة في ضمان الاعمال والمطالبة لا بدال
ويبرا الدافع بالدفع اي بدفع الاجر الى احدهما استحسانا ايضا ويكون الكسب بينهما وان عمل احدهما فقط
لان هذا مقتضي المفاوضة المتضمنة للكفالة وهذه الشركة في اقتضاء الضمان كالمفاوضة على ما مر آنفا ولان
من لم يعمل يستحق الاجر بسبب نفاذ التقبل عليه ويصير العامل معينا له وشركة الوجوه عطف على قوله وشركة

الصّنايع سمّيت بها لانّه لا يشتري بالنّسيئة الّا من له وجاهة عند النّاس ولانّه ليس لهما مال ولا عمل فيجلس كلّ منهما وينظر وجه صاحبه وهي جائزة عندنا خلافا للشّافعيّ والوجه من الجانبين ما بيّناه في شركة الصّنايع وهي اي شركة الوجوه ان يشتركا ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما اي بوجاهتهما وامانتهما عند النّاس وصيغة الجمع على طريقة قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ويبيعا والرّبح بينهما يعني على ان يشتريا بلا نقد الثّمن بسبب وجاهتهما فيبيعا فما حصل من الثّمن يدفعان منه الى بايعهما فان فضل شيء يكون مشتركا بينهما فان شرطاها مفاوضة بذكر لفظ المفاوضة او بشرط المساواة في الامور الّتي يشترط المساواة فيها في المفاوضة بقدر ما يمكن صحّت فيترتّب عليها احكام المفاوضة ومطلقها عنان فيترتّب عليها احكام العنان لانّ المطلق ينصرف اليه يقول الفقير ثمّ اعلم انّه لا فرق بين شركة الصّنايع وبين شركة الوجوه في صحّة كونهما مفاوضة بالشّرط وكون مطلقهما عنانا على ما صرّح به في الكتب فكان ينبغي للمص ان يذكرهما في الصّنايع ايضا كما لا يخفى والى ما قلنا اشارة في حاشية مولانا الفاضل يعقوب باشا ان شئت فراجعها وتتضمّن هذه الشّركة عند الاطلاق الوكالة فقط فيما يشتريانه لانّ التّصرّف على الغير لا يكون الّا بوكالة او ولاية ولو شرطاها مفاوضة فتتضمّن الكفالة ايضا وكذا شركة الصّنايع فان شرطا مناصفة المشترى ومثالثته فالرّبح كذلك اي يكون بطريق المناصفة او المثالثة لانّ استحقاق الرّبح بالضّمان والضّمان يتبع الملك في المشترى فيتقدّر بقدره وشرط الفضل باطل يعني لو شرطا مناصفة المشترى ومثالثة الرّبح بطل الفضل ويكون انصافا لانّ الزّائد ربح ما لم يضمن وذلك لا يجوز الّا في المضاربة وهذه ليست في معناها

فصل

لمّا فرغ من الشّركة الصّحيحة شرع في الشّركة الفاسدة لانّ الصّحيح موجود اصلا ووصفا والفاسد موجود اصلا لا وصفا فكان تقديم ما كان موجودا من كلّ وجه اولى ولا تصحّ الشّركة فيما لا تصحّ الوكالة به كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاستقاء لانّ الشّركة متضمّنة بمعنى الوكالة والتّوكيل في اخذ المباح باطل لانّ امر الوكيل به غير صحيح وملخّصه انّ التّوكيل في اخذ المباح باطل لانّه يقتضي صحّة امر الموكّل بما وكّله به وهو اخذ المباح وامر الموكّل باخذه غير صحيح لكونه صادف غير محلّ ولايته ولانّ الوكيل يملكه بدون امر الموكّل ومن تملّك شيئا بدون امر الموكّل لا يصحّ ان يكون نائبا عنه لانّ التّوكيل اثبات ولاية التّصرّف فيما هو ثابت للموكّل وليس بثابت للوكيل وهذا المعنى لا يتحقّق فيمن يملك بدون امره لئلّا يلزم اثبات الثّابت وما جمعه كلّ واحد بلا عمل من الآخر ولا اعانته فله خاصّة لانّه لمّا لم يثبت الشّركة يثبت الملك للجامع خاصّة وان اعانه الآخر بان قلعه احدهما وجمعه لكن حمله الآخر مثلا فله اي المعين اجر مثله لانّه استوفى منافعه بحكم عقد فاسد فيلزمه اجر مثله لا يزاد الاجر على نصف ثمن المأخوذ عند ابي يوسف لرضاه بنصف المأخوذ وان كان ذلك مجهولا في الحال لانّه يعلم في المآل فكانت جهالته على شرف الزّوال لانّه بمرضيّته ان يصير معلوما عند الجمع فاذا كان راضيا في الابتداء بنصف المجموع وقد فسد العقد كان راضيا بنصف ثمن المجموع في الانتهاء فلا يجاوز به نصفه لانّه يعتبر رضاه في اسقاط حقّه عن مطالبة الزّيادة خلافا لمحمّد فانّ عنده يلزم اجر مثله بالغا ما بلغ لانّه لا يمكن تقدير اجر المثل بنصف قيمة المجموع لانّه مجهول جهالة

فاحتش

فاحش جنسا وقدرا حيث لا يدرى انّ ايّ نوع من الحطب يصيبان وايّ قدر يجمعان ولا يدرى ايضا بانّهما هل يجدان ما عقدا عليه عقد الشّركة او لا يجدان فاذا كان كذلك لا يمكن ان يقال انّ المعين رضي بنصف المسمّى من الحطب او غيره لانّ الرّضاء بالمجهول لا يتحقّق فيجب الاجر بالغا ما بلغ الا يرى انّه لو اعانه عليه فلم يصيبا شيئا كان له الاجر بالغا ما بلغ فهنا اولى لانّهما اصابا كذا في العناية وما اخذاه معا فلهما لانّه اثر عملهما نصفين حال لاستوائهما في سبب الاستحقاق وكذا ان كان لهما كلب فارسلاه معا كان ما اصيب بينهما ولو كان الكلب لاحدهما وكان في يده كان ما اصابه الكلب لصاحبه خاصّة وان كان لكلّ واحد منهما كلب فارسل كلّ واحد منهما كلبه فاصابا صيدا واحدا كان بينهما نصفين وان اصاب كلب كلّ واحد منهما صيدا على حدة كان له خاصّة كذا في البيانيّة وان كان لاحدهما بغل وللآخر راوية وهي في الاصل بعير السّقاء لانّه يروي الماء اي يحمله ثمّ كثر حتّى استعمل في المزادة وهي المرادة ههنا قال ابو عبيد المزادة لا تكون الّا من جلدين يقام بجلد ثالث بينهما ليتّسع والجمع مزاد ومزايد فاستقى احدهما فالكسب له اي للمستقي وللآخر اجر مثل ماله اي للآخر اجر مثل الرّاوية ان كان المستقي صاحب البغل واجر مثل البغل ان كان المستقي صاحب الرّاوية امّا فساد الشّركة فلما ذكر من انعقادها على احراز المباح وهو الماء وامّا وجوب الاجر فلانّ المباح اذا صار ملكا للمحرز وهو المستقي وقد استوفى منافع ملك الغير وهو البغل والرّاوية بعقد فاسد فيلزمه اجره والرّبح في الشّركة الفاسدة على قدر المال وبطل شرط الفضل كما اذا شرطا في الشّركة دراهم مسمّاة من الرّبح لاحدهما فيفسد العقد ويكون الرّبح على قدر المال ويبطل شرط الفضل لانّ الاصل انّ الرّبح تابع للمال فيتقدّر بقدره كالرّيع فانّه تابع للبذر في المزارعة والزّيادة انّما تستحقّ بالتّسمية وقد فسدت فبقي الاستحقاق على قدر المال وبطل شرط التّفاضل وههنا سؤال وجواب في العناية ان شئت فراجعه وتبطل الشّركة بموت احدهما اي احد الشّريكين ولحاقه بدار الحرب مرتدّا ان حكم به لانّها تتضمّن الوكالة ولا بدّ منها لتحقّق الشّركة على ما مرّ والوكالة تبطل بالموت وكذا باللّحاق بدار الحرب مرتدّا اذا قضى القاضي بلحاقه لانّه بمنزلة الموت على ما بيّناه سابقا واذا بطلت الوكالة بطلت الشّركة ولا فرق بين ما اذا علم الشّريك بموت صاحبه او لم يعلم لانّه عزل حكميّ لكن موت الموكّل موجبا لعزل الوكيل حكما لتحوّل ملكه الى ورثته فلا يتوقّف حكمه على ثبوت العلم الا ترى انّ الوكيل ينعزل بموت الموكّل وان لم يعلم بموته بخلاف ما اذا فسخ احد الشّريكين الشّركة ومال الشّركة دراهم او دنانير حيث يتوقّف على علم الآخر لانّه عزل قصديّ كذا في الهداية ولا يزكّي احدهما مال الآخر بلا اذنه لانّ اداء الزّكوة ليس من جنس التّجارة فلا يكون وكيلا فيه فان اذن كلّ منهما لصاحبه في اداء زكوته فادّيا معا اي ادّى كلّ واحد بغيبة صاحبه واتّفق اداؤهما في زمان واحد او لا يعلم المتقدّم والمتأخّر ضمن كلّ واحد منهما حصّة صاحبه ويتقاصّان وان كان مال احدهما اكثر يرجع بالزّيادة وفائدة الضّمان مع التّقاصّ رجوع احدهما ان ابرأه الآخر وان ادّيا متعاقبا ضمن الثّاني علم باداء الاوّل او لا عند ابي حنيفة رحمه الله لانّه اتى بغير المأمور به لانّه اسقاط الفرض عنه ولم يسقط فصار مخالفا فيضمن علم او لم يعلم لانّه صار معزولا باداء الموكّل

العقد صح

الرّيع بفتح الرّاء المهملة وسكون الياء المثنّاة التّحتانيّة والعين المهملة ما يحصل من الارض من الغلّات

حكماً لفوات المحل وذا لا يختلف بالعلم والجهل كالوكيل ببيع العبد اذا اعتقه الموكل ينعزل علم به او لا وقالا لا يضمن ان
لم يعلم لانه مأمور بالدفع الى الفقير وقد اتى به فلا يضمن لان في وسعه التمليك لا وقوعه زكوة ولا يطلب منه الا ما
في وسعه يقول الفقير سوق كلام المص يشعر بان الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه انما هو في ادائهما متعاقبا
لا في ادائهما معاً وسوق كلام صدر الشريعة ايضاً يشعر بل يقتضي ما قلنا لانه قال في شرح قول تاج الشريعة
وان اذن كل صاحبه فادياه ولاء ضمن الثاني وان جهل باداء الاول هذا عند ابي حنيفة وعندهما اذا جهل باداء
الاول لا يضمن ثم سكت في شرح قوله وان اديا معاً ضمن كل قسط غيره ولم يبين الخلاف فيه لكن قال مولانا
الفاضل اخي جلبي يعني عند الاعظم خلافاً لهما وسوق كلام صاحب الهداية يشعر بما قلنا لكن صرح صاحب
الكافي بثبوت الخلاف في الصورتين معاً حيث قال فان اذن لكل واحد منهما لصاحبه ان يؤدي الزكوة عنه فاديا
معاً ضمن كل واحد نصيب صاحبه علم او لم يعلم عند ابي ح وعندهما لا يضمن ان لم يعلم وان اديا على التعاقب ضمن
الثاني للاول عند ابي ح رضي الله عنه علم باداء الاول او لا وعندهما ان علم باداء صاحبه ضمن والا لا كذا اشار
في كتاب الزكوة وفي الزيادات لا يضمن الثاني علم باداء شريكه او لا وهو الصحيح عندهما انتهى اذا تقرر هذا
فاعلم ان في تحرير المص قصوراً لا محالة اللهم الا ان يقال قوله وقالا لا يضمن مصروف الى المسئلتين معاً وبعد فيه
مسامحة البتة تامل فان قلت هل يجب عليه ذكر الخلاف الواقع في جميع المسائل قلنا يجب على ما وعده في صدر
الكتاب نعم لا بأس بعدم ذكره في بعض المسائل نادراً اذا لم يوهم عدم ذكره كون المسئلة متفقاً عليها وههنا
يوهم كون الاولى متفقاً عليها وليست كذلك على ما نقلنا من الكافي وما ذكره صدر الشريعة يقتضي كون المسئلة
متفقاً عليها في صورة ادائهما معاً تتبع وان اذن احد المتفاوضين لشريكه ان يشتري امة ليطأها ففعل فهي
له خاصة بلا شيء اي لا يغرم لشريكه شيئاً عند ابي ح رحمه الله لان الجارية تدخل في ملكهما جبرا على مقتضى الشركة
ثم الاذن يتضمن هبة نصيبه لان الوطئ لا يحل الا بالملك فصار كما اذا اشتراها ثم قال احدهما للآخر اقبضها
لك كان هبة وهبة المشاع فيما لا يقسم جائزة بخلاف طعام الاهل وكسوتهم لان ذلك مستثنى عن الشركة للضرورة
كما مر بيانه ولا ضرورة في مسئلتنا ويؤخذ كل بثمنها المشتري بالاصالة وصاحبه بالكفالة كما مر في الطعام والكسوة
وقالا يضمن حصة شريكه لان الشراء وقع للمأمور خاصة فكان الثمن واجباً عليه وقد اداه من مال الشركة فيرجع
عليه بنصف الثمن كما في ثمن الطعام والكسوة والله اعلم

كتاب الوقف

مناسبة ذكر
الوقف بعد الشركة هي ان المقصود بكل منهما الانتفاع بما يزيد على اصل المال وهو مصدر وقفه وقفاً حبسه
ويقال وقف بنفسه وقوفاً يتعدى ولا يتعدى ومنه وقف ارضه وداره على ولده لانه حبس الملك عليه وقيل
للموقوف وقف تسمية بالمصدر وجمع على اوقاف كوقت واوقات قالوا ولا يقال اوقفه الا في لغة رديئة وقيل
يقال وقفه فيما يحبس باليد واوقفه فيما لا يحبس بها كذا في المغرب قال صاحب العناية وهو مصدر وقفت الدابة
وقوفاً ووقفتها انا يتعدى ولا يتعدى ووقفت على المساكين وقفاً واوقفتها لغة رديئة انتهى قال مولانا الفاضل

سعدي

سعدي افندي اقول فيه بحث فان مصدر وقف اللازم يجيء وقوفاً على ما اعترف به لا وقفاً والجواب ان مقصوده
انه مصدر وقفتها انا وذكر وقفت الدابة للتوطئة يدل على ذلك ذكر مصدر الاول دون الثاني انتهى ثم اعلم ان
الاصل في جواز الوقف ما روي انه صلى الله عليه وسلم تصدق بسبع حوائط في المدينة وكذلك الصحابة وقفوا حتى
روى صخر بن جويرة عن نافع ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعثمان رضي عنه كانت له ارض يدعى ثمغ بفتح الثاء
المثلثة وسكون الميم وبالغين المعجمة كانت نخلا نفيساً فقال عمر رض يا رسول الله اني استفدت مالا وهو عندي
نفيس افا تصدق قال تصدق باصلها لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولكن لينفق من ثمرتها فتصدق بها عمر رض
في سبيل الله وفي الرقاب والاضياف والمساكين وابناء السبيل ولذوي القربى منه وهذه الارض كانت سهم عمر رض بخيبر
حين قسم رسول الله اراضي خيبر بين اصحابه وشرطه كون الواقف حراً عاقلاً بالغاً وكون المحل غير منقول وركنه
ارضي هذه صدقة موقوفة مؤبدة على المساكين وحكمه خروج الوقف عن ملك الواقف وعدم دخوله في ملك الموقوف
عليه هو اي الوقف حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على الفقراء او على وجه من وجوه الخير
ثم انه قيل المنفعة معدومة والتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف اصلا عنده والاصح انه جائز اجماعاً الا انه
غير لازم عنده كالعارية فيرجع ويباع ويوهب ويورث وعن هذا قال كالعارية حتى يجوز رجوعه في اي وقت
شاء ويورث عنه فلا يلزم ولا يزول ملكه اي ملك الواقف لقوله صلى الله عليه وسلم لا حبس عن فرائض الله تعالى اي
لا مال يحبس بعد موت صاحبه عن القسمة بين ورثته لان النكرة في موضع النفي تعم فيتناول كل طريق يكون فيه
حبس عن الميراث الا ما قام عليه دليل كالوصية وعن شريح رضي الله عنه جاء محمد صلى الله عليه وسلم ببيع الحبيس
وهذا يدل على ان لزوم الوقف كان في شريعة من قبلنا وان شريعتنا ناسخة الا ان يحكم به حاكم وصورته ان يسلم
الواقف ما وقفه الى المتولي ثم يريد ان يرجع عنه فينازعه بعدم اللزوم فيختصمان الى القاضي فيقضي القاضي بلزومه
فيلزم حينئذ ويزول الملك لان القاضي اذا قضى في فصل مجتهد فيه ينفذ قضاؤه او يعلقه اي الوقف بموته بان يقول
اذا مت فقد وقفت داري مثلا يعني ان المشايخ اختلفوا على قول ابي حنيفة فقال بعضهم يلزم ويزول الملك
بالتعليق بالموت كحكم الحاكم به لانه وقت خروج الاملاك عن الملك فالتعليق به يدل على ان مراده اخراجه عن ملكه
وقال بعضهم يلزم بالتعليق ولا يزول الملك وهو الصحيح لان الوقف تصدق بالغلة وهو لا يستدعي زوال الاصل
الملك الا انه تصدق بمنافعه مؤبداً فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبداً فيلزم لكن لا يزول ملكه قال صاحب الكافي ولو
علقه بموته يكون لازماً بالاجماع ولكن عنده يكون رقبتها ملكاً له او لورثته وقال ابن الملك في شرح مجمع البحرين والوقف
المعلق بالموت يكون لازماً بعد الموت بالاتفاق لا قبله لانه بمنزلة الوصية بالغلة ولزوم الوصية انما يكون بعد الموت
انتهى يقول الفقير وصدر الشريعة رحمه الله جعل الخلاف في صورة التعليق في اللزوم وليس كذلك بل الخلاف في
زوال الملك وعدمه على ما نقلناه من الكافي والى ما ذكرنا اشار في كلام صاحب الاصلاح والايضاح تتبع ثم اعلم
ان المراد بالحاكم المولى من قبل السلطان اي القاضي واما المحكم ففيه اختلاف المشايخ قال في كتاب القضاء صاحب

الخلاصة اما حكم الحكم في اليمين المضافة وسائر المجتهدات فالاصح انه ينفذ ولكن لا يفتى به وقال في الفتاوى الصغرى الحاكم المحكم اذا قضى على المحكمين فظاهر الجواب انه ينفذ وجواب فتاوى سمرقند انه لا ينفذ زجرًا لهم وقال صاحب البداية وانى اقول لا يحل لاحد ان يفعل ذلك في الطلاق ولا ازيد على هذا وحكى عن شمس الائمة الحلواني انه قال مسئلة الحاكم المحكم تعلم ولا يفتى به وكان يقول ظاهر المذهب انه يجوز الا ان القاضي الامام الاستاد ابو علي النسفي كان يقول يكتم هذا الفصل ولا يفتى به لئلا يتطرق الجهال الى ذلك فيؤدي الى هدم مذهبنا انتهى ما في البداية وعندهما هو اي الوقف حبس العين على ملك الله تعالى فيزول به ملك الواقف الى الله تعالى على وجه يعود نفعه الى العباد فيلزم فيزول ملكه لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولفظ الوقف ينتظمهما اي ينتظم ما قال ابو ح رحمه الله وهو حبس العين على ملك الواقف وما قال صاحباه وهو حبس العين على ملك الله تعالى لان الوقف الحبس مطلقا وترجيح احد المذهبين على الآخر بالدليل ودليل ابي حنيفة ذكرناه ولهما ما روينا من قوله عليه السلام لعمر رض حين اراد ان يتصدق بارض له تصدق باصلها لا يباع ولا يورث ولا يوهب وان الحاجة ماسة الى ان يلزم الوقف منه ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالى اذ له نظير في الشرع وهو المسجد فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك احد لكنه يصير محبوسًا على ملك الله تعالى لنوع قربة قصدها فيجعل الوقف كذلك بمجرد القول اي يلزم ويزول ملكه بمجرد قوله وقفت ارضي هذه او داري هذه ولا يحتاج الى القضاء ولا الى التسليم عند ابي يوسف لانه شرع لاسقاط ملك الواقف من العين لا للتمليك فيلزم ويزول الملك بدون التسليم كالاعتاق وعند محمد لا يلزم ولا يزول الملك ما لم يسلم اي الموقوف الى ولي لانه صدقة لحديث عمر رض فيكون التسليم من شرطه كالصدقة بل اولى لان جوازه مختلف فيه وجوازها لا ولان التمليك منه تعالى لا يتحقق قصدًا لانه مالك لما في ايدينا كله ملكه تعالى على الحقيقة الا ان ما يثبت له تعالى من الحق في الصدقة يثبت في ضمن التسليم الى العبد فنزل منزلة الزكوة والصدقات ولو تم قبل التسليم ~~بعد التسليم~~ فيصير تبرعه سببًا للزوم ما لم يتبرع به كذا في الكافي ولما بين الائمة الثلثة فرع عليها بقوله فلو وقف وقفًا على الفقراء او بنى سقاية وهي موضع يعد في الطرقات فيملأ بالماء لينتفع بها ابناء السبيل او خانا وهو الذي يبنى للتجارة في الامصار او رباطا وهو الذي يبنى في الطرقات لانتفاع المسافرين لبني السبيل متعلق بقوله بنى او جعل ارضه مقبرة وهي بفتح الباء وضمها واحد المقابر من قبرت الميت اذا دفنته لا يزول ملكه عنه اي عن كل ما ذكر الا بالحكم عند الامام لانه لم ينقطع عنه حق العبد الا يرى ان له ان ينتفع به ويسكن في الخان وينزل في الرباط ويشرب من ماء السقاية ويدفن في تلك الارض التي جعلت مقبرة فيشترط حكم الحاكم به بقول الفقير وفيه بحث لانه يوهم عدم جواز الانتفاع به للواقف وعدم جواز السكون في الخان وعدم جواز النزول في الرباط بعد حكم الحاكم به تدبر ثم بقول الفقير كان الانسب للمص ان يقول الا بالحكم او الاضافة الى ما بعد الموت لانه ذكره اولا لكن تركه هنا نظرًا الى ان عدم زوال الملك بالاضافة هو الاصح ولهذا قال هناك قيل اشارة الى ضعفه وايضا قال في صدر التفريع فلو وقف مطلقا فاقتضى ذلك عدم ذكر الاضافة

في الاستثناء

في الاستثناء تدبر وعند ابي يوسف يزول بمجرد القول كما هو اصله اذ التسليم عنده ليس بشرط وعند محمد يزول اذا سلم الى متولٍ كما هو الاصل عنده واذا استقى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة قال صاحب البداية وعند محمد لا بد من التسليم ولكن في كل باب يعتبر بما يليق به ففي الخان يحصل التسليم بالسكنى وفي الرباط بالنزول وفي السقاية بشرب الماء وفي المقبرة بدفنهم ويكتفى اذا وجد هذه الاشياء من واحدٍ لتعذر اجتماع جميع الناس قال صاحب الهداية وعلى هذا البئر والحوض ولو سلم الى المتولي صح التسليم في هذه الوجوه لانه نائب عن الموقوف عليه وفعل النائب كفعل المنوب عنه واما في المسجد فقد قيل لا يكون تسليمًا لانه لا تدبير للمتولي فيه وقيل يكون تسليمًا لانه يحتاج الى من يكنسه ويغلق بابه فاذا سلم اليه صح تسليمه اليه وشرط التمام اي تمام الوقف بعد ما لزم باحد الامور المذكورة ذكر مصرف مؤبد مثل ان يقول على كذا وكذا ثم على فقراء المسلمين عند محمد وعند ابي يوسف يصح بدونه اي بدون ذكر مصرف مؤبد مثل ان يقف على اولاده او على امهات اولاده لان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى وذا يقتضي التابيد فلا حاجة الى ذكره كالاعتاق ولمحمد ان الوقف تصدق بالمنفعة وذا يحتمل ان يكون موقتًا ومؤبدًا فلا بد من التنصيص واذا انقطع المصرف صرف الى الفقراء ولا يعود الى ملك الواقف ان كان حيًا والى ملك ورثته ان كان ميتًا فعلم من هذا التقرير ان التابيد شرط البتة الا ان عند ابي يوسف لا يشترط ذكر التابيد وعند محمد ذكر التابيد شرط قال مولانا الفاضل يعقوب باشا وهذا هو الصحيح وان نقله صاحب الهداية بالقيل وقال صاحب الكافي والصحيح ان التابيد شرط على قول الكل ولكن ذكره ليس بشرط عند ابي يوسف وعند محمد يشترط وفي رواية عن ابي يوسف ان نفس التابيد ليس بشرط حتى لو سمى جهة تنقطع فانقطعت عاد الوقف الى ملك الواقف ان كان حيًا والى ملك ورثته ان كان ميتًا وصاحب الهداية اشار الى هذه الرواية اولًا ثم ذكر الرواية الاولى بصيغة التمريض ثم انه قيل قول ابي حنيفة في هذا كقول محمد كذا في الكافي والهداية وصح عند ابي يوسف وقف المشاع مطلقًا سواء كان مما يحتمل القسمة او لا لان الوقف عنده اسقاط الملك والقبض ليس بشرط عنده فالشيوع لا يمنعه وان طلب الشريك القسمة فيما يحتملها يقسم وان حكم به حاكم جاز بالاجماع وصح جعل غلة الوقف او بعضها او الولاية لنفسه يعني جاز للواقف ان يشترط انتفاعه من وقفه وتوليته لنفسه عند ابي يوسف اما الاول فلما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يأكل من وقفه ولا يحل ذلك الا بالشرط فعلم انه مشروع واما الثاني فلان المتولي يستفيد الولاية منه ومن المحال ان لا يكون له ذلك ويستفيد غيره منه ومشايخ بلخ اخذوا بقول ابي يوسف وعليه الفتوى ترغيبًا للناس في الوقف كذا في الخانية الا انه لو لم يكن امينًا فللقاضي عزله دفعًا للضرر عن الفقراء ولو كان شرط الواقف ان لا يعزله احد لا يلتفت اليه لانه مخالف الشرع لدفع ضرر الفقراء كاخراج الوصي اذا كان خائنًا نظرًا للصبي ولو صار عدلًا بعده لا ينتقل الولاية اليه كذا في شرح مجمع البحرين نقلًا عن المحيط قال صاحب الاختيار ولا يجعل القيم من الاجانب ما دام يجد من اهل بيت الواقف من يصلح لذلك اما لانه اشفق او لان من قصد الواقف نسبة الوقف اليه وذلك فيما ذكرنا فان لم يجد فمن الاجانب من يصلح فان اقام اجنبيًا ثم صار من ولده من يصلح صرفه اليه انتهى وصح جعل الكل اي كل الغلة

او البعض اي بعض الغلة لامهات اولاده ومدبريه ماداموا احياء وبعدهم للفقراء عند ابي يوسف لانه لو شرط الغلة
لنفسه حال حيوته يجوز فهذا اولى وصح شرط ان يستبدل به اي بالوقف غيره اذا شاء عند ابي يوسف استحسانا لان
فيه تحويله الى ما يكون خيرا من الاول او مثله فكان تقريرا لا ابطالا خلافا لمحمد في الكل اي كل المذكور من وقف المشاع الى هنا
اما المشاع فلان اصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به وهو القسمة لكن هذا فيما يحتمل القسمة واما فيما لا يحتمل القسمة
فيجوز مع الشيوع عند محمد ايضا حتى لو وقف نصف الحمام جاز لانه يعتبر بالهبة والصدقة المسلمة الى الفقير ثم اعلم ان جواز
وقف المشاع فيما لا يحتمل القسمة في غير المسجد والمقبرة واما في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل القسمة
بان كان الموضع صغيرا لا يصلح لما اراده الواقف من اتخاذ المسجد والمقبرة على تقدير القسمة والحاصل ان جعل المسجد
والمقبرة في المشاع الذي لا يحتمل القسمة لا يجوز اصلا لا قبل القسمة وهو حال كونه مشاعا ولا بعدها اما قبلها فان
بقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالى واما بعدها فلان فرض المسئلة فيما اذا كان الموضع غير صالح لذلك لصغره فبقي ان
يكون بطريق التهايؤ وهي في الدور ونحوه مقاسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا بهذا النصف وذاك
بالنصف الآخر او هذا بجملته في كذا من الزمان وذاك بجملته في كذا من الزمان بقدر الزمان الاول والمهاياة في المسجد
والمقبرة في غاية القبح بان تقبر فيه الموتى سنة وتزرع سنة ويصلى فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف سائر
الوقف لامكان الاستغلال وقسمة الغلة واما جعل غلة الوقف لنفسه فلان في الوقف معنى التمليك عنده والتمليك
من نفسه غير متحقق فلا يجوز واما جعل الولاية لنفسه فلان التسليم عنده شرط واشتراط الولاية لنفسه ينافيه واما
جعل الكل او البعض لامهات اولاده ومدبريه ماداموا احياء وبعدهم للفقراء فلان اشتراطه لهم في حيوته كاشتراطه
لنفسه لان ملكه فيهم باق مادام حيا ولم يوجد الاعتاق ابتداء واما شرط الاستبدال فعنده الشرط باطل والوقف
جائز لان هذا الشرط لا يؤثر في المنع من زوال الملك والوقف يتم بدونه فبقي الاستبدال شرطا فاسدا فيبطل كما في المسجد
اذا شرط الاستبدال او شرط ان يصلي فيه قوم دون قوم فالشرط باطل واتخاذ المسجد صحيح فكذا هنا وصح وقف
العقار لان جماعة من الصحابة وقفوه على ما روينا من وقف عمر رضي الله عنه وغيره وكذا يصح وقف المنقول المتعارف
وقفه عند محمد كالفاس بفتح الفاء مهموزا يقال له بالفارسية تبر والمر بفتح الميم وتشديد الراء المهملة ما يعمل به في
الطين يقال له بالفارسية بيل والقدوم بفتح القاف وضم الدال المهملة المخففة الذي ينحت بها ويقال له بالفارسية
تيشه والمنشار بالكسر والنون والشين المعجمة من ادوات النجار ما يقال له بالفارسية اره والجنازة بالكسر السرير
وثيابها والمراد من ثيابها الثياب التي يصنع من قطعة ستر الكعبة ونحوها ليستر بها الميت على الجنازة والقدور جمع
القدر وهو بكسر القاف وسكون الدال المهملة وآخره راء مهملة اناء يصنع من الطين ليطبخ فيه يقال له بالفارسية
ديك والمراجل جمع المرجل بكسر الميم وسكون الراء المهملة وفتح الجيم قدر من نحاس والمصاحف جمع المصحف والكتب
جمع كتاب قال صاحب الدرر اذا وقف مصحفا على اهل مسجد لقراءة القرآن ان كانوا يحصون جاز وان وقف على
المسجد جاز ويقرأ فيه ولا يكون مقصورا عليه واما وقف الكتب فكان محمد بن سلمة لا يجيزه ونصير بن يحيى وقف

بجزهم

كتبه

كتب على ابي حنيفة والفقيه ابو جعفر يجيزه وبه أخذ والحاصل ان وقف المنقول عند من جوزه مبني على كون وقف
ذلك متعارفا بين الناس حتى قيل ان وقف رجل بقرة على رباط على ان ما يخرج من لبنها وسمنها يعطى لابناء السبيل
ان كان في موضع يتعارفون ذلك جاز كما يجوز وقف ماء السقاية كذا في الخانية وابو يوسف معه اي مع محمد في وقف
السلاح والكراع كالخيل والابل في سبيل الله نعم والقياس ان لا يجوز لما بينا من ان شرطه التأبيد والتأبيد لا يتحقق
في المنقول اصلا وجه الاستحسان الآثار المشهورة منها قوله صلى الله عليه وسلم وقد شكى عمر رض من خالد بن الوليد
حين منع منه الزكوة ولا تظلموا خالدا فانه حبس ادرعه والكراع في سبيل الله وطلحة حبس دروعه في سبيل الله
ويروى اكراعه والكراع الخيل ويدخل في حكمه الابل لان العرب يجاهدون عليها والسلاح يحمل عليها وروى انه
اجتمع في خلافة عمر رضي الله عنه ثلثمائة فرس مكتوب على افخاذها حبس في سبيل الله فبقي الباقي على قضية القياس
ولمحمد رحمه الله ان التعامل وجد في هذه الاشياء وما تعارفه الناس وليس في عينه نص يبطله فهو جائز والاستصناع
فيما فيه تعامل جوز بهذا الطريق وان كان القياس يأباه واصله قوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله
حسن وان كان المنقول شيئا لم يجر التعارف بوقفه كالثياب والحيوان لا يجوز وقفه عندنا وقال الشافعي رضي الله عنه
كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه لما امكن الانتفاع به صار كالكراع والعقار ولنا
ان الاصل في الوقف العقار لانه مما يتأبد والحق به ما ورد الآثار وما فيه التعامل فبقي الباقي على اصل القياس
وصار كالدراهم والدنانير كذا في الكافي وبه يفتى اي ويقول محمد يفتى لحاجة الناس وتعاملهم بذلك وكذا يصح
عند ابي يوسف وقفه اي وقف المنقول تبعا للعقار كمن وقف ضيعة ببقرها واكرتها وهي بفتحتين جمع اكار وهو
ما يقال له بالتركي اكنجي وهم اي الاكرة عبيده اي عبيد الواقف وسائر آلات الحراثة لانها تبع للارض في تحصيل
ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت قصدا كالشرب في البيع ومحمد فيه مع ابي يوسف لانه لما جاز افراد
بعض المنقول بالوقف عنده من غير ان يجعل تبعا لشيء كما في المتعارف فلان يجوز الوقف فيه تبعا اولى قال مولانا
الفاضل سعدي افندي اقول هذا فيما فيه تعامل مسلم وانما مطلقا فلا واذا صح الوقف اي اذا لزم الوقف على حسب
اختلافهم في سبب اللزوم فلا يملك مبني للمفعول من الثلاثي اي لا يكون مملوكا للصاحب ولا للوارث ولا لاحد
اصلا ولا يملك مبني للمفعول من التفعيل اي لا يقبل التمليك لغيره بوجه من الوجوه لما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم
لعمر رض حين اراد ان يتصدق بارض له يدعى ثمغ تصدق باصلها لا يباع ولا يوهب ولا يورث قال صدر الشريعة
اعلم ان بعض المتأخرين جوزوا بيع وقف اذا خرب لعمارة الباقي والاصح ان لا يجوز فان الوقف بعد الصحة لا يقبل
الملك كالحر لا يقبل الرقية وقد شاهدنا فيه مثل ما شاهدنا في الاستبدال وقد قال اولا فيه ولكن لا نفتي بالاستبدال
وقد شاهدنا فيه من الافساد ما لا يعد ولا يحصى فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة الى ابطال اكثر اوقاف المسلمين وفعلوا
ما فعلوا انتهى يقول الفقير سبحان الله اذا كان ظلمة قضاة زمانه بهذه الصفة وعصره سنة احدى وخمسين وسبعمائة
فما حال قضاة عصرنا وهو الف واثنان وثلثون حيث تغير حالهم واختلط الجهال فيهم بحيث حق ان ينشر في حقهم

فمع عدم نصوصنا صاحب الكافي في هذا الموضع وصاحب البيانية في التبويب في باب الاذان ومع صاحب الاختيار ايضا يكون ... العبرة علينا

بالسلاح

قضاة زماننا صاروا لصوصا ، عموما في القضايا لا خصوصا ، يرون الغنم اموال اليتامي ، كانهم تلوا فيها نصوصا ،
خشينا انهم لو صادفونا ، للصوا من خواتمنا الفصوصا ، نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا
الا انه يجوز قسمة المشاع عند ابي يوسف يعني اذا وقف مشاعا وطلب شريكه القسمة يصح مقاسمته عنده قال
صاحب العناية والاستثناء منقطع او متصل لان معني المبادلة في قسمة العقار راجح فجعل كانه بيع وتمليك اتساعا
لما جواز القسمة فلان القسمة تمييز وافراز غاية الامر ان الغالب في غير المكيل والموزون معني المبادلة الا ان في
الوقف جعلنا الغالب معني الافراز نظرا للوقف فلم يكن بيعا وتمليكا ثم ان كان الشريك غير الواقف يقاسمه لان
الولاية له وان كان اياه يقاسم القاضي لئلا يتولي الطرفين ولا يجوز اخذ الدراهم للوقف لانه يصير بيعا للوقف
ويجوز ان يعطيه دراهم من الوقف لانه يصير مشتريا للوقف كذا في الاختيار ويبدا من ارتفاع الوقف اي من غلته بعمارته
وان لم يشترطها الواقف لان قصد الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا تبقي دائمة الا بالعمارة فيثبت شرط العمارة اقتضاء
ان وقف علي الفقراء بحيث لا يظفر بهم المتولي لكثرتهم واقرب اموالهم الي المتولي الغلة فتجب فيها وان وقف
علي معين فعليه اي فالعمارة عليه لانه معين يمكن مطالبته مع ان الخراج بالضمان فصار كنفقة العبد الموصي بخدمته
فانها علي الموصي له بها قال صاحب العناية قوله الخراج بالضمان لفظ الحديث وهو من جوامع الكلم والا جوازه معا
حكمه جري مجري المثل واستعمل في كل مضرة بمقابلة منفعة ومعناه ههنا ان غلة الواقف لما كانت للموقوف عليهم
كانت العمارة ايضا عليهم لكن ان كان الموقوف عليه غير معين يبدا من الغلة لان الممكن هذا وان كان معينا فعليه
عمارته ولا يؤخذ من الغلة حتما فان امتنع الموقوف عليه المعين او كان فقيرا عجز عن العمارة بماله آجره الحاكم وعمره من
الثلاثي لا من التفعيل من اجرته رعاية للحقين لانه لو لم يعمره يفوت السكني اصلا فيفوت حق الواقف وهو الثواب
ثم رده اي رد الحاكم الموقوف اليه اي الي الموقوف عليه لانه حقه ولا يجبر الممتنع علي العمارة لان فيها اتلاف ماله ولا
يجبر الانسان علي اتلاف ماله ونقض الواقف قال صاحب المغرب النقض بضم النون البناء المنقوض والجمع نقوض
وعن الغوري النقض بالكسر لا غير انتهي يصرف الي عمارته اي عمارة الوقف الباقي ان احتاج الي العمارة والا اي
وان لم يحتج الي العمارة حفظ النقض الي وقت الحاجة لانه لا بد من العمارة البتة ليبقي علي التابيد فيحصل مقصود
الواقف فان مست الحاجة اليه في الحال صرفه اليها والا امسكه حتي لا يتعذر عليه العمارة او ان الحاجة فيبطل المقصود
وان تعذر صرف عينه اي عين النقض الي العمارة يباع ويصرف ثمنه اليها اي العمارة صرفا للبدل الي مصرف المبدل
ولا يقسم بين مستحقي الوقف لانه جزء من العين ولا حق المستحقين في العين انما حقهم في المنافع والعين حق الله
تعالي فلا يصرف اليهم غير حقهم **فصل** احكام المسجد عما قبله بفصل علي حدة لخالفة احكامه لما قبله
في عدم اشتراط التسليم الي المتولي عند محمد ومنع الشيوع عند ابي يوسف وخروجه عن ملك الواقف عند ابي حنيفة
وان لم يحكم به الحاكم فانه فرق ابو حنيفة بين الوقف والمسجد فان الوقف اذا لم يحكم به حاكم ولم يكن موصي به ولا مضافا
الي ما بعد الموت كان له ان يرجع فيه واما المسجد فليس له ان يرجع فيه ويبيعه ولا يورث اذا بني مسجدا لا يزول ملكه عنه

بمجرّد

٢٤٦

بمجرد البناء حتي يفرزه عن ملكه بطريقه بان جعل له طريقا عاما يدخل فيه المسلمون عنه لانه لا يخلص لله تعالي الا به ويأذن
بالصلوة فيه لانه لا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد لكن يشترط التسليم اللائق به وذلك في المسجد بالاذن بالصلوة
والصلوة فيه ولانه لما تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه ويصلي فيه واحد في رواية عن ابي حنيفة وكذا عن محمد
لان فعل الجنس متعذر فيشترط ادناه وهو الواحد وفي رواية يشترط صلوة جماعة لان المسجد يبني لذلك في الغالب وعن
ابي حنيفة انه يشترط الصلوة بالجماعة باذان واقامة باذن الباني لانه قد يصلي في البيت بجماعة ولا يضر ان يجعل تحته
اي تحت المسجد سردابا وهو بكسر السين معرب سرداب بضم السين وهو بيت يتخذ تحت الارض للتبرد لمصالحه كما في
مسجد بيت المقدس وان جعله اي السرداب لغير مصالحه اي لغير مصالح المسجد او جعل فوقه اي فوق المسجد بيتا
وجعل بابه اي باب المسجد الي الطريق وعزله اي ميزه عن ملكه بطريقه او اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالصلوة
فيه لا يزول ملكه اي ملك الباني عنه اي عن المسجد وله بيعه ويورث عنه لانه لم يخلص لله تعالي لبقاء حق العبد متعلقا به
والمسجد ما يكون خالصا لله تعالي قال الله تعالي وان المساجد لله اضاف المساجد الي ذاته تعالي مع ان جميع الاماكن له تعالي
فاقتضي ذلك خلوص المساجد له تعالي ومع بقاء حق العبد في اسفله او في اعلاه لا يتحقق الخلوص وهذا في الصورتين
الاوليين واما في الصورة الثالثة فلانه اذا كان ملكه محيطا بجميع جوانبه يكون له حق المنع فلا يصير مسجدا وروي الحسن
عن ابي حنيفة انه قال اذا جعل السفل مسجدا وعلي ظهره مسكن فهو مسجد لان المسجد مما يتابد وذلك يتحقق في السفل
دون العلو وعن محمد عكس هذا لان المسجد معظم واذا كان فوقه مسكن او مستغل يتعذر تعظيمه وعن ابي يوسف
انه جوز في الوجهين حين قدم بغداد ورأي ضيق المنازل فكانه اعتبر الضرورة وعن محمد انه حين دخل الري اجاز
ذلك كله لما قلنا من الضرورة وعند ابي يوسف يزول ملكه اي ملك الواقف بمجرد القول مطلقا سواء كان مسجدا او غيره
لان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط الملك فصار كالاعتاق علي ما بيناه اولا ولو ضاق المسجد علي المصلين
وبجنبه طريق العامة يوسع المسجد منه اي من الطريق لان كلها للمسلمين نص عليه محمد وللعمل بالاصلح وبالعكس
يعني لو ضاق الطريق وبجنبه مسجد واسع يوسع الطريق منه عملا بالاصلح ايضا وجاز ايضا جعل الطريق مسجدا لا
عكسه اذ يجوز الصلوة في الطريق لا المرور في المسجد كذا في العمادية رباط استغني عنه يصرف وقفه الي اقرب رباط
اليه لانه اصلح رباط علي باب قنطرة ولا ينتفع بالرباط الا بالعبور عليها وليس لها وقف يجوز ان تعمر بافضل من
وقف الرباط لانها مصلحة العامة كذا في الاختيار ومسئلة المتن من المختار قال صاحب الدرر ولو خرب ما حول المسجد
واستغني عنه يبقي مسجدا عند ابي ح وابي يوسف ولا يعود الي ملك بانيه ان كان حيا والي ملك وارثه ان كان ميتا وعاد
الي الملك عند محمد لانه عينه لقربة معينة فاذا انقطعت عاد الي ملكه كالمحصر بالحج اذا بعث بالهدي ثم زال الاحصار وادرك
الحج كان له ان يصنع بهديه ما شاء ولهما ان القربة التي قصدها لم تزل بخراب ما حوله اذ الناس في المسجد سواء
فيصلي فيه المسافرون والمارة ودم الاحصار لم يزل عن ملكه قبل الذبح ومثله حصير المسجد وحشيشه اذا استغني عنهما
حيث لا يدخلان في الملك عندهما خلافا لمحمد والرباط والبئر اذا لم ينتفع بهما فانهما ايضا علي هذا الخلاف فيصرف وقف

المسجد والرباط والبئر الي اقرب مسجد ورباط وبئر اليه عندهما واذا اتحد الواقف والجهة بان بني رجل مسجدين وعين
لمصالح كل منهما وقفا وقل بعض الموقوف عليه بان انتقص مرسوم امام احد المسجدين او مؤذنه مثلا بسبب كون
وقفه خرابا جاز للحاكم ان يصرف من فاضل الوقف الآخر اليه لانهما كشئ واحد وان اختلف احدهما بان بني رجلان
مسجدين او رجل مسجدا ومدرسة ووقف لهما اوقافا او وقف ذلك الرجل للمسجد والمدرسة اوقافا وانتقص مرسوم
بعض الموقوف عليه لا يجوز للحاكم ان يصرف من فاضل وقف احدهما الي الآخر كذا في البزازية انتهي والوقف في المرض
وصية فيعتبر من الثلث لانه تبرع فصار كسائر التبرعات قال صاحب العناية في شرح قول صاحب الهداية ولو وقف في
مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت يعني يلزم الوقف ح علي مذهب ابي حنيفة رحمه الله بخلاف الوقف
في الصحة فانه لا يلزم عنده وعندهما يلزم الا انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال ويتبع مضارع مجهول
من الاتباع بتشديد التاء شرط الواقف في اجارة الوقف ان وجد شرط الاجارة يعني اذا اشترط ان لا يوجر اكثر من
سنة والناس لا يرغبون في استيجار سنة وكان اجارتها اكثر من سنة ادر علي الوقف وانفع للفقراء فليس للقيم
ان يخالف شرطه ويوجر اكثر من سنة بل يرفع الامر الي القاضي حتي يوجره القاضي اكثر من سنة لان للقاضي ولاية النظر
للفقراء والغائب والميت كذا في الدرر والا اي وان لم يوجد شرط الاجارة فيختار ان لا يوجر الضياع جمع ضيعة
اكثر من ثلث سنين ولا يوجر غيرها اي غير الضياع اكثر من سنة وبه يفتي لان المدة اذا طالت يؤدي الي ابطال الوقف
فان من رآه يتصرف فيه تصرف الملاك علي طول الزمان يزعمها الكا خصوصا في زماننا كثرت الظلمة وتغلبوا واستحلوا
كل شئ نعوذ بالله من شرورهم وقيل تقيد بسنة سوآء كان الوقف دارا او ارضا الزيادة احتياطا في امر الوقف وقيل
اذا لم يوجد شرط الاجارة بل اهمل تبقي علي اطلاقها ولا تقيد بمدة فللقيم ان يوجره كيف شاء ولا يوجر الوقف الا باجر
المثل دفعا للضرر عن الموقوف عليهم ثم لا ينقض اي لا يفسخ الاجارة ان زاد الاجرة لكثرة الرغبة لان المعتبر اجر
المثل يوم العقد قال صاحب الدرر ولو زاد اجره علي اجر مثله قبل يعقد باجر مثله ثانيا للآتي من الزمان واما الماضي
فله حصته من الاجر الاول وقيل لا يعقد ثانيا كزيادة واحد تعنتا وفي الذخيرة اذا استاجر ارض وقف ثلث سنين
باجرة معلومة هي اجر المثل حتي جازت الاجارة فرخصت اجرتها لا تنفسخ الاجارة واذا زاد اجر مثلها فعلي رواية
سيم قند تبين لا ينفسخ العقد وعلي رواية شرح الطحاوي ينفسخ ويجدد العقد والي وقت الفسخ يلزم المسمي
وزيادة الاجر تعتبر اذا زادت عند الكل حتي لو زاد واحد تعنتا لا تعتبر ولو ازدادت الاجرة فرضي المستاجر الاول بالزيادة
كان هو اولي من غيره انتهي ما في الدرر وليس للموقوف عليه كالامام والاولاد ونحوهم ان يوجر الوقف لعدم
تصرفه في عينه الا نيابة من المتولي او ولاية من الواقف بان يجعله الواقف متوليا فح يكون حق التصرف فيه فيوجره
ولا يعار الوقف ولا يرهن رعاية لحق الموقوف عليه لان فيهما ابطال حقه وان سكن فيه المرتهن يجب عليه اجر مثله
وان غصب عقاره اي عقار الوقف وتعطلت عن المنفعة يختار وجوب الضمان يعني المختار في غصب العقار والدار
الموقوفين الضمان اي ضمان اجر المثل نظرا للوقف والفتوي عليه ومتي قضي عليه بالقيمة يؤخذ منه القيمة ويشتري

مرسوم صح

ثانيا صح

ده

بها ضيعة اخري فتكون وقفا بدلها كذا في الاسروشنية واذا اسكن رجل دار الوقف او اسكنه المتولي بلا اجر قيل لا شئ
علي الساكن وعامة المتاخرين علي ان عليه اجر المثل وعليه الفتوي وكذا في منافع مال اليتيم كذا في العادية ولو شرط
الواقف الولاية لنفسه وكان خائنا ينزع منه وان شرط ان لا ينزع بينا شرحه فيما سبق بالتقريب فلا نعيد قال
صاحب الاختيار قيم اشتري من غلة المسجد حانوتا للمسجد يجوز بيعه عند الحاجة لانه من غلة الوقف وليس بوقف
لان صحة الوقف تعتمد الشرائط ولم توجد فيه رجل وقف علي ساكني مدرسة كذا من طلبة العلم فسكنها متعلم لكن لا يبيت
فيها جاز ذلك له ان كان يأوي في بيت من بيوتها وله فيه آلة السكني لانه يعد ساكنا فيها ولو وقف علي ساكني مدرسة
كذا ولم يقل من طلبة العلم فهذا والاول سوآء لان التعارف في ذلك انما هو في طلبة العلم دون غيرهم ومن كان يكتب
الفقه لنفسه ولا يتعلم فله الوظيفة لانه يعد متعلما وان كتب لغيره باجرة لا يحل له وان خرج من المصر ثلثة ايام
فصاعدا لا وظيفة له لانه لم يبق ساكنا وان خرج ما دون ذلك الي بعض القري واقام خمسة عشر يوما فلا وظيفة له
وان اقام اقل من ذلك فان كان لا بد منه لطلب القوت ونحوه فله الوظيفة وان خرج للتنزه لا يحل له انتهي واذا وقف
الرجل ولم يشترط الولاية لنفسه ولا لغيره فالوقف جائز والولاية للواقف كذا ذكر هلال والخصاف وقال قوم ان
شرط الواقف الولاية لنفسه كانت الولاية له وان لم يشترط فلا ولاية له كذا في الكافي الحمد لله علي التمام وعلي رسوله
افضل الصلوة والسلام تم الجلد الاول في كتاب الوقف ويتلوه نبدا ان شاء الله من كتاب البيوع فليشهد
الثقلان بان الفقير بهاء الدين عمر ابن الحاج الياس السيواسي لين الله قلبه القاسي كتب هذا
الشرح الشريف بقرائته من الاستاد الشارح الفاضل واللبيب العاقل الكامل اعني به
الحاج اسمعيل ابن الحاج سنان السيواسي المبتلي بالافتاء في البلدة المزبورة
واتم الآن بعون الله ولطفه في اواخر صفر الخير المنسلك في شهور
سنة ثمان وثلثين والف من هجرة من له العز والشرف
يوم الثلثا الخامس والعشرين من الشهر
المسفور والحمد لله اولا واخرا وعلي رسوله
افضل الصلوة والسلام
بعدد النجوم وقطر الغمام
الي يوم القيام
م